

Главный редактор:

Сафар Абдулло (Казахстан)

Редакционный совет:

М.М. Ауэзов (Казахстан)

М.Х. Абусейтова (Казахстан)

Т.К. Бейсембиев (Казахстан)

А. К. Акишев (Казахстан)

А. К. Камалов (Казахстан)

Мехди Санои (Иран)

Фаридун Джунайди (Иран)

Асгар Додбех (Иран)

Иброхим Динони (Иран)

Али Мухаммади (Иран)

Диловар Мухаммадпур (Иран)

Акбар Турсунов (США)

Саторзода Абдунаби (Таджикистан)

Абдуманон Насриддин (Таджикистан)

Шодмон Вахидов (Узбекистан)

Садри Саадиев (Узбекистан)

О. Ф. Акимущкин (Россия)

Ш. М. Шукуров (Россия)

Р. М. Шукуров (Россия)

А. Ш. Кадырбаев (Россия)

Р. Р. Рахимов (Россия)

Г. Асатрян (Армения)

Э. Ш. Хуршудян (Армения)

А. А. Арсланова (Татарстан)

В. Шуховцов (Казахстан)

Представители журнала в городах:

Р. Шукуров (г. Москва)

И. Павлова (г. Санкт-Петербург)

Г. Асатрян (г. Ереван)

А. Саторзода (г. Душанбе)

А. Насриддин (г. Ходжент)

Ш. Вахидов (г. Ташкент)

С. Саадиев (г. Самарканд)

М. Санои (г. Тегеран)

Корректор:

О. Фомина

СОДЕРЖАНИЕ

От главного редактора3

ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Акбар Турсон, профессор, США

«Весна Вселенной расцвела опять...».....5

Доктор Муртаза Мутаххари, Иран

«Совершенный человек в исламе», лекция 13, окончание
(начало в № 4(8) за 2008 г., в № 1(9), № 2(10), № 3(11) и
№ 4(12) за 2009 г.).....41

Аверьянов Ю.А., к.истор.н., с.н.с. РАН, доцент Рос.Гос.

Гуманитарного университета, г. Москва, Россия

«Суфийский шейх Шуджа эд-Дин Вели (Султан Вар-
лыгы) и его жизнеописание «Вилайет-наме» (введение,
перевод, комментарий)».....55

Башарин П.В., РГГУ, г. Москва, Россия

«Тасин ал-азал ва-л-илтибас (Тасин безначальности
и запутанности) ал-Халладжа».....104

Исамитдинов Дж. Б., Институт востоковедения,

г. Оренбург, Россия

«Размещение деревообрабатывающих ремесел и про-
мыслов и система расселения мастеров, обрабатывавших
дерево в Худжанде и его пригородах».....127

ЯЗЫК И ЛИТЕРАТУРА

Таджиддин Мардони, д-р филол.н., Таджикистан

«Имам Абуханифа и язык фарси».....146



Журнал «Иран-наме» зарегистрирован в Министерстве культуры и информации Республики Казахстан за номером 8246-ж от 12.04.2007 г.

Журнал является научным изданием и преследует цели научного освещения истории, литературы, культуры, языка, философии иранских народов в контексте мировой цивилизации. С древнейших времен иранские народы жили бок о бок с другими народами региона, в частности, с тюркскими. Несомненно, эти связи имели огромное значение для взаимного обогащения культур этих народов.

На страницах журнала научно освещается плодотворное взаимовлияние культур народов Ирана и Центральной Азии, которые на протяжении многих веков жили в едином культурном пространстве. Хотя о культуре и литературе Ирана и Центральной Азии написано много работ, но журнал «Иран-наме» является первым специализированным журналом на русском языке, в котором публикуются научные работы, содержащие мнения специалистов-востоковедов, прежде всего иранистов и тюркологов, о культуре, литературе и различных этапах духовной истории народов региона.

КУЛЬТУРА И ИСКУССТВО

- Шукуров Ш. М., д-р искусствоведения, ИВ РАН, Россия*
«Гундбад-е Кабус. Иконография высоты и шатровые купола Ирана».....170

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

- Доктор Муртаза Мутаххари, Иран*
«Человек с точки зрения Корана».....184

ИНФОРМАЦИОННЫЕ СООБЩЕНИЯ

- Абдунаби Сатторзода, профессор, Таджикистан*
«Мавлави и Лонк (Особенности восприятия суфийской поэзии)».....212

- Хафизова К.Ш., д-р истор.н., Казахстан*
«Диалог цивилизаций между династией Чжоу и Западным краем»221

- Торланбаева К.У., к.и.н., Казахстан*
«Разум и Душа в манихейских представлениях»230

- Мамадалиев И.А., к.и.н., Таджикистан*
«Крушение имперской конструкции нации».....239

- Тебаев Д. Б., МГУ, г.Москва, Россия*
«Фронтир в политике Российской империи на территории Степного края во второй половине XVIII века (на примере Младшего и Среднего жузов)».....246

- Д-р Яхья Фузи, Иран*
«Теоретические последствия взаимоотношений религии и модернизации в Иране после революции».....257

- Отзыв на автореферат диссертации на соискание учёной степени доктора филологических наук Исрофилова Шарифмурода Рахимовича на тему «Носир Бухаран и развитие газели в XIV в.»* Душанбе, 2010.....266

ИРАНОВЕДЕНИЕ

- «Туристические достопримечательности Ирана»**.....270



ИРАН-НАМЕ

Прошло три года с начала выпуска в свет журнала «Ираннаме», за это время он достойно зарекомендовал себя среди аналогичных журналов, издающихся на русском языке. За этот период было получено в адрес журнала много положительных отзывов и благодарственных слов из разных стран мира.

В образе жизни, поведении и самоощущении народов Ирана и Центральной Азии существует одна примечательная закономерность. На протяжении тысячелетий на всем этом пространстве волна за волной кочевникискотоводы, вторгаясь на территорию земледельцев, перенимали их хозяйственные и культурные навыки, или же порой вынуждали оседлые народы покидать свои обжитые места, делая их скитальцами, но при этом «обучали» их своим верованиям, обычаям, пафосу силы и воинскому духу. По словам Ричарда Фрая, «Степь и сад» извечно жили в переливе духовных энергий, в драме конфликта и контакта исторических традиций. В песнях и стихах жителей цветущих городов оживали подвиги странствующих воинов, как ностальгия по собственному, давно забытому и отринутому прошлому. Эти чувства и настроения в чемто роднили иранцев с другими народами региона. Особенно, с тюркскими народами. Эту общность можно наблюдать в литературе, музыке, культуре, обычаях и традициях многих тюркских и иранских народов.

Каково было мое удивление, когда я впервые услышал казахскую свадебную песню на свадьбе сына моего друга. Все гости, стоя, встречали жениха и невесту словами «Жар, жар!»). Как это созвучно со свадебной песней таджиков Самарканда – «Яр, яр, яране!». Во всяком случае, у этих народов гораздо больше глубинных связей, чем кажется на первый взгляд.

За прошедшее время в журнале было опубликовано много статей ученых из стран СНГ и дальнего зарубежья. Сотрудничество с ними плодотворно и успешно развивается. Принципы отбора научных материалов для публикации остаются прежними.

Я приглашаю всех иранистов и востоковедов стран СНГ, а также всех специалистов, изучающих культуру и литературу народов региона, активно участвовать в создании нашего журнала и отправлять свои статьи по адресу: origonfar@mail.ru и iranname@mail.ru

Статьи должны быть на русском языке, набраны на компьютере объемом не более одного печатного листа и должны быть научными, а не наукообразными, желательно резюме на английском языке (которое будет опубликовано).

В публикации журнала финансовую помощь оказывает Культурное представительство при Посольстве Исламской Республики Иран в Республике Казахстан.

Выражаем признательность Культурному представительству Исламской Республики Иран в Российской Федерации за оказанную помощь в предоставлении материалов.



ИРАН-НАМЕ

ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Акбар Турсон, профессор, США

«ВЕСНА ВСЕЛЕННОЙ РАСЦВЕЛА ОПЯТЬ...»

Историософские штрихи к культурологическому портрету праздника Навруз.

Читателя, впервые взявшего в руки книгу Омара Хайяма «Наврузнома», не может не удивить обилие сведений о вещах и событиях, которые, на первый взгляд, не имеют прямого отношения к ее теме («истина Навруза»). В ней объяснение «причины установления Навруза» (по словам самого автора, он изложил все, что «нашел в книгах предшественников и слышал от ученых») соседствуют с рассказами о мече и перстне, каламе (перо) и золоте, стреле и луке, названиях коней и свойствах красивого лица. А ведь книга принадлежит автору не какой-нибудь скорописи из серии «Аджойб-ул-махлукот», но прославленному хакиму, известному своими открытиями в математике и философии и считавшему себя учеником самого Авиценны!

Дело, однако, не только или не столько в своеобычности трактата, написанного в эпоху мусульманского Средневековья. (В нем, как правило, не проводится четкой разделительной линии между реальными историческим событиями и легендами о них, а собственные наблюдения и свидетельства автора переплетаются с преданиями и даже выдумками, некритически заимствованными из других книг.) Все дело – в особенностях восприятия феномена, закодированного под простым названием «Новый день» (Нав-руз).

Для Хайяма и его современников Навруз не был лишь повторяющимся из года в год календарно-сезонным событием, объявленным когда-то началом нового летоисчисления. И для нас, его потомков, Навруз не есть лишь новогодний праздник, который под грузом тысячелетий превратился в формальный обряд, то есть лишился своего изначального сакрального этоса и одухотворенного пафоса.

Наверное, поэтому знаменитый мудрец не нарисовал научный портрет Навруза, а создал его культурологический образ. Нас не должна удивлять пёстрая мозаика праздника, воссозданная Хайямом из разноцветных камушков астрономии и астрологии, эстетики и мифологии, этики и алхимии. Немало-

важен тот факт, что это вовсе не механическая смесь, а именно мозаика. Однако для восприятия ее скрытой голограммы недостаточно наличие исторического телескопа или аналитического микроскопа; в первую очередь, нужен интегральный культуроскоп.

Для воссоздания целостного же образа Навруза как явления культуры необходимо решить следующую двуединую исследовательскую задачу:

(1) проанализировать происхождение и природу праздника в широком культурно-историческом контексте;

(2) реконструировать ключевые архетипы и детерминанты культуры, духовная почва которой породила Навруз.

Это даст возможность также выявить общекультурное содержание новогоднего праздника иранских народов и показать его мировое значение в свете всечеловеческих идеалов Организации Объединенных Наций, решением которой Навруз получил международное признание.

1

Праздник как явление культуры давно стал предметом многостороннего научного анализа и осмысления. В мировой социогуманитарной науке хорошо изучены антропологические, религиозные, социологические, искусствоведческие и другие аспекты этого явления. Однако новогодний праздник иранских народов пока остается малоизученным феноменом (1), точнее, рассмотрены лишь его отдельные измерения и аспекты. Даже в странах, где Навруз официально объявлен всенародным праздником, он исследован преимущественно в историческом (Иран), фольклористском (Афганистан) и этнографическом (Таджикистан) планах. Целостное осмысление роли и места Навруза в системе традиционной культуры – еще впереди.

Не в обиду другим и тем более не в укор всем остальным будет сказано, что Навруз, как новогодний праздник, выделяется рядом своих характеристик, которые превращают его в уникальное мировое явление. (В скобках важно отметить, что «уникальное» не обязательно означает «исключительное».) Опять-таки, пусть это не воспримут как национальную апологию, если при представлении характеристик общеиранского народного праздника, как уникальных, будет употреблен эпитет «самый».

Первое. Навруз – пожалуй, самый старый новогодний праздник на земле; его следы теряются в глубине тысячелетий. Поэтому нет ничего удивительного в том, что даже такие яркие звезды мирового научного небосклона, как Абурайхан Бируни и Омар Хайям, при объяснении происхождения Навруза прибегали к языку мифологии и религиозных преданий. Согласно традиционному воззрению, изложенному Хайямом в трактате о Наврузе, в незапамятные времена легендарный иранский царь Кайумарс Первый, считающийся также Первопредком всего человеческого рода, «решил дать названия дням года и месяца и установить летоисчисление, чтобы люди знали

это». Определив день, когда утром Солнце входит в первую минуту созвездия Овна, он приказал «мубадам Ирана» (жрецам господствующей религии) начать летоисчисление с этого момента. Позднее его правнук Джамшед «устроил праздник в упомянутый день, дал ему название Навруз и приказал людям праздновать каждый год появление нового фарвардина и считать этот день началом года» (2).

Обратившись к реальной истории, следует сказать, что, по мнению историков религии, зороастризм (зардуштия), с мировоззренческой позиции которого сочинена «Наврузнома» Хайяма, является наиболее древней среди всех известных форм мировой религии богооткровенного типа (3). Навруз же свою культурную идентификацию и высшую жреческую санкцию приобрел именно в духовных рамках зороастризма, отличающегося, добавим мы, (а) ярко выраженной этической направленностью и (б) столь же ярко выраженной оптимистичностью – в том смысле, в каком это слово употреблено Альбертом Швейцаром в наше время (4).

Зороастризм, как религиозная система, своей духовной зрелости достиг уже к началу «Осевого времени» (VIII столетие до Р.Х.), что позволило ему вступить в равноправный диалог с другими развитыми культурами эпохи интеллектуального пробуждения человеческого рода. В ходе начавшегося еще тогда межкультурного диалога этико-космологическое воззрение арийцев внесло заметный вклад в становление монотеистического сознания. Следы этого влияния специалисты находят на всех ветвях духовной традиции Ибрахима (Авраама) – в иудаизме, христианстве и исламе. Это значит, что, по большому историческому счету, зороастризм способствовал духовному развитию человеческого рода в целом.

С научно-исторической точки зрения социогенетика Навруза связана с неолитической революцией, имевшей место где-то на рубеже 10-6 тысячелетий до Рождества Христова и знаменующей в истории Homo sapiens стадийный переход от присваивающего типа хозяйства (собирательство и охота на животных) к производящему типу (земледелие и оседлое скотоводство). В числе принципиальных изменений, вызванных этим социальноэкономическим переворотом, - переход от лунного календаря к солнечному, то есть начало летоисчисления по движению Солнца. Это не просто смена одной системы отсчета времени другой; оно символизирует собой существенное изменение типа мировоззрения (5).

Для того чтобы в должной мере понять общеисторическое значение этого мировоззренческого переворота, необходимо изменить уровень и угол зрения анализа: от истории культуры перейти к теории культуры (см. ниже).

Второй. Культура Навруза не зиждется на ценностях, чуждых духовным началам жизни других народов мира.

В самом деле, Навруз - не праздник победы над кем-то или день национального плача по случаю поражения от кого-то; тем более - это не день

ритуального возмездия за зло, причиненное субъекту праздника кем-то и когда-то. (Скажем, в день Навруза не издеваются над чучелом реального или виртуального врага, равно как и не посылают проклятия в его адрес.) Всемирный праздник в целом не носит также протестный характер, хотя местами (в Худжанде, например) хор языкастых девушек высмеивал городских вельмож. Словом, ни этос, ни пафос Навруза не направлен против кого-то бы ни было.

Происхождение Навруза связывается с не какими-нибудь событиями этнического, национального или локального характера, а с самими масштабными явлениями, имеющими универсальное значение – актуальное или потенциальное. Так, традиция представляет Навруз как начало ряда космогонических событий (они перечислены в трудах Бируни и Хайяма: сотворение Вселенной, создание дольного мира, образование Солнца, приведение в движение небесных сфер и т. д. Не менее масштабны и универсальны также ассоциируемые с Наврузом поворотные моменты эпической борьбы Добра и Зла, особенно победа Кайумарса над Дивом. Но праздник установлен не в честь этих космических и эпических событий. Правда, день Мехргона (второго по значению национального праздника, совпадающего с днем осеннего равноденствия) ассоциируется с днем заточения узурпатора Заххока-Змееносца повстанцем Ковой. Однако, опять-таки, само народное торжество учреждено не по данному случаю, а, как не без соответствующего политического подтекста информирует Хайям своих читателей – в первую очередь, новых хозяев двора Сельджукидов! – «в честь добрых царей».

В высшей степени характерно также то, что в отличие от других почитаемых праздников, особенно тех, «причиной коих – по Бируни – являются дела веры», Наврузу не предшествуют дни скорби. Правда, некогда иранцы – западные (персы) и восточные (согдийцы) – отмечали и траурные дни, но те были посвящены проводам старого года и к тому же не вошли в традицию. Во всяком случае, эти обычаи не сохранились до наших дней, что тоже не случайно.

Объединяющее начало Навруза – не языческая религия или эзотерическая секта, не раса или этническая солидарность, не общая география, тем более не «голубая кровь», а культура с большой буквы, которая с момента взаимного отчуждения сынов Адама призвана восстанавливать былые родовые узы человечества.

Третий. Навруз – самый универсальный среди всех известных народных праздников: как по природной основе, так и по культурным архетипам. Универсальность Навруза как астрономического явления очевидна: это – равноденствие, которое отражено во всех известных системах солнечного летоисчисления (от календаря Майя до «эры Джалоли», созданной Хайямом). Явление равноденствия открыли не иранцы (впервые оно обнаружено греческим астрономом Гиппархом во втором веке до христи-

анской эры, а в его научное изучение внес вклад средневековый арабский астроном Соби́т ибн-Курра); приоритет в обозначении дня весеннего равноденствия как начала нового года тоже принадлежит не им (до них это сделали шумеры и вавилоняне). Но иранцы одухотворили равноденствие: органически включили его в свою полифоническую (но не синкретическую!) традицию, выросшую на стыке цивилизаций Востока и Запада.

Конечно, Навруз, как и любой другой народный праздник, отражает духовные архетипы и инварианты культуры этноса-творца, а также его религиозно-нравственные нормы и историософские идеалы. В этом качестве культура Навруза представляет собой зеркало земледельческой цивилизации иранских народов. Вместе тем, однако, Навруз не этноцентричен, не замыкается в скорлупе собственной традиции, хотя служил и продолжает служить одним из важных конститутивных элементов самосознания иранских народов. Главное же в культуре Навруза состоит в том, что ей не свойственно особое выделение субъекта праздника, скажем, в качестве богоизбранной общины или богоносного народа. (Я еще вернусь к этому вопросу).

Навруз – всенародное чествование Солнца. Этим сказано всё. Другого такого универсального праздника на земле нет.

2

Происхождение новогоднего праздника Навруз обычно объясняют в свете раннеисторического мифопоэтического представления об умирающей и воскресающей природе. Эта культурологическая модель воспроизводит языческий культ, который символизирует собой цикл жизни растений, ежегодно увядающих осенью, исчезающих зимой и расцветающих вновь весной. В соответствии с данным сезонно-календарным ритмом природы праздник состоял из двух частей – грустной (плач по умершему богу) и радостной (по нововоскресшему). В оригинальной форме праздника, первоначально распространенного в ареале восточного средиземноморья (Ассирии, Вавилоне и Сирии), трагические мотивы, воплощенные в соответствующих скорбных ритуалах, кажется, были выражены сильнее оптимистических. Но в позднегреческой версии праздника умирающей и воскресающей природы, в которой культ Адониса был сопряжен с культом Диониса или Вакха (Адонис же предстал в образе возлюбленного не только царицы подземного царства, но и младшего олимпийца Диониса – бога теплой компании и экстаза), на передний план явно выдвинулось романтическое.

Гегель в своей эволюционной схеме зороастризм ставил ниже «финикийской религии страдания», ибо эта последняя, по его мнению, устраняет дуализм древнеиранской веры: «Божество имеет здесь свою противоположность не вне себя, а в себе: бог Адонис умирает и преодолевает свою смерть, рождаясь заново» (6).

В данном случае, однако, великий философ стал жертвой ориентализма своего времени. Фактически же зороастризм можно считать дуалистическим лишь по форме, а по содержанию он был монотеистической религией. (Отсюда другое название зороастризма, выражающее его суть более адекватно: маздаизм - по имени бога Ахурамаздо, олицетворяющего собой самоутверждающееся в борьбе со злым началом Добро.) Хотя Навруз тоже имеет политеистическое происхождение, однако в монотеистической перспективе зороастризма его мозаичная культура засверкала новыми гранями - теми, герменевтика которых выходит за узкие рамки объяснительной схемы языческого культа Адониса.

В культурологическом плане важно подчеркнуть, что Навруз с самого начала своего появления на арене культурной истории Аджамы был праздником возрождения, особенно духовного. Правда, существовало почитание умерших, (традиция предписывает посетить кладбище и обрадовать души покойных в дни Навруза), но это вовсе не было культом смерти. В отличие от ортодоксальной иудеохристианской традиции, считающей, что «день смерти лучше дня рождения» (7), ирано-туранской античности, напротив, характерен культ рождения (8).

В этом отношении любопытно наблюдение Геродота: древний грек не без удивления отмечал, что персы праздновали дни рождения, и что такие торжества непременно сопровождались особыми угощениями. Если же отмечался день рождения царя, то во дворце устраивали торжественный пир, во время которого придворным вручались подарки. Очевидно, не без влияния этой древнеиранской традиции греки стали отмечать дни рождения не только богов, но и выдающихся людей. (9)

Следуя современным культурологическим интерпретациям праздника как имитации акта сотворения мира, можно было бы представить Навруз как микрокосмическое воспроизведение процесса макрокосмогенеза. Но согласно тем же интерпретациям, этому процессу, понимаемому как чудо, должно предшествовать усиление власти хаоса в форме карнавализации, сопряженной с крайним эмоционально-нервным напряжением. Здесь, однако, проходит четкая духовная граница между Востоком и Западом.

Навруз, как и всякий другой народный праздник, полифоничен, но его звук не громкий. Наш новогодний праздник пришел из языческого прошлого, но ему чужда языческая стихия современной музыки и танца. Его музыкальную природу адекватнее всего выражает классический «Шашмаком»; космическое же происхождение Навруза отражается в таких известных макомах, как «Сози Навруз», «Наврузи Бузург» и «Боди наврузи», в которых эхом звучит пифагоровская «музыка небес».

Изначальная этическая природа Навруза такова, что, оставаясь веселым народным праздником, он в принципе не может превратиться в карнавал западного образца, особенно массового развлечения того типа, который

родился в рамках смеховой культуры европейского средневековья. Ибо, так сказать, карнавальная демократия, предоставляющая всем участникам праздника полную свободу, включая и свободу не считаться с общественными правилами приличия, противоречит нормам и идеалам традиционной культуры Навруза. Обратившись к языку известной классификации Ницше, можно сказать, что ее эстетический дух наиболее адекватно выражает не «дионисийская красота», а «аполлоническая красота», определяемая по критериям меры и порядка.

Это подводит меня к главному культурологическому вопросу: почему в качестве начала нового года было выбрано именно весеннее равноденствие? (Правда, ранее западные иранцы новый год начинали со дня осеннего равноденствия и лишь потом приняли восточно-иранскую версию. Но это не меняет суть вопроса.) Хотя с чисто астрономической точки зрения, как заметил Бируни, «солнцестояние лучше взять за начало года, чем равноденствие».

Именно так и поступили древние греки. Но в одном только научно-практическом удобстве ли причина греческого выбора? Не заключается ли первопричина в разности общекультурных посылок иранского и греческого рационального мышления вообще?

Провозгласив борьбу космических сил притяжения и отталкивания, символизируемых соответственно «Любовью» и «Враждой», древнегреческая мудрость в лице Эмпедокла не спустилась с окутанных диалектически противоречиями небесных высот на землю, хотя она тогда еще не считалась грешной.

Арабо-аджамская же мудрость движущей силой нравственно одухотворенной Вселенной считала одну лишь «Любовь». В мусульманскую эпоху благодаря духовно-интеллектуальным усилиям суфиев «любовь» превратилась в этико-космологическую категорию, и как таковая вышла за пределы тасаввуфа (суфизма); ее разработкой занялись даже фалосифа, представлявшие в мусульманском Востоке традицию греческой рациональности, а именно школу перипатетизма. (Абуали ибн Сина написал на эту тему специальное философское сочинение под названием «Трактат о любви».) Если же вопрос поставить в более широком культурно-историческом контексте, включающем также домусульманскую интеллектуальную традицию, то выясняется, что quintэссенцию ирано-таджикского мироощущения более адекватно выражает категория «дружелюбие». Так, в известном домусульманском (VI в.) сочинении «Мену-и хирад», «доброжелательное отношение ко всем» провозглашено одной из «величайших добродетелей», необходимых праведному человеку в качестве жизненного принципа.

Обращая внимание на то, что Солнце и один из месяцев древнеиранского солнечного календаря называются одним и тем же именем Мехр (буквально: любовь), Хайям особо подчеркнул, что эту часть года иранцы считают «месяцем дружбы между людьми». Нелишне заметить, что «мехр» в смысле

дружбы, в отличие от суфийской «любви», не предусматривал конечное растворение субъекта в объекте, символизируемое в образе любви мотылька к свече. (Правда, спустя много веков, в философски зрелой поэзии Мухаммада Икбола – по словам Саида Нафиси, «самого выдающегося суфия двадцатого столетия» - традиционный акт интеллектуального самосожжения был фундаментально переосмыслен.)

Напротив, мирской «мехр» предполагал триединство активности: в окружающей среде, социуме и индивидуальной жизни. (К слову сказать, согласно исламской традиции форма активности человека в личностном плане выражалась в «Большом джихаде», то есть духовном самоусовершенствовании.) Дружба со всеми предусматривала совместный созидательный труд ради Благоустройства везде и всюду - от микрокосма до макрокосма. Фирдоуси в пылу утверждения этого идеала политической волей легендарного Джамшеда приучил к труду даже злых духов (дивов):

*И дивам нашел он работу подстать:
Заставил их глину с водою мешать,
Лепить кирпичи одного образца
И не было этой работе конца!
Из камня с известкой див стену воздвиг,
Мир зодчества тайну впервые постиг.*

Философски обобщая поэтическую аллегория Фирдоуси, можно сказать, что в самом архетипе культуры нашего новогоднего праздник заложен культ одухотворенного творческого труда. Навруз олицетворяет не только день сотворения Вселенной Богом, но и начало со-творческой деятельности человека на земле во имя усовершенствования мира сего. А эта деятельность изначально носила ярко выраженную этическую направленность: она была призвана содействовать победе Добра над Злом в космическом масштабе. В историческом же плане со-творческая активность человека олицетворяла собой начало строительства цивилизации. Если Фирдоуси созидательную работу Джамшеда, прежде всего, усмотрел в градостроительстве, то Бируни особое внимание обратил на создание им (Джамшедом) письменности. Оба (город и письменность) суть классические первоэлементы любой цивилизации.

Вернувшись к сформулированному выше главному вопросу культурологии Навруза, обратим внимание на следующее замечание Хайяма, сказанное как бы мимоходом при толковании им значения одного из месяцев иранского солнечного календаря («мехр»): «В этом месяце Солнце находится в созвездии Весов». Данное, внешне ничем непримечательное совпадение опять-таки символично: оно побуждает углубиться в мировоззренческие

основания традиционного ирано-таджикского мышления. Его ведущее основоположение я бы назвал философией равновесия.

Об это четко сказано в том же трактате «Наврузнома», где Омар Хайям пишет: «Этот мир установлен только равновесием; он процветает благодаря ему» (10).

Отсюда универсальность сей философии: она составляет фундамент не только мироздания в широком смысле, но также эстетики и этики. Так, в тасаввуфе (суфизм) философия равновесия плавно переходит в этику умеренности. Эта этика приняла форму следующего морального императива: необходимо соблюдать меру во всем - в действиях, мыслях, чувствах и даже в религиозных верованиях.

Философия равновесия имплицитно присутствует и в той версии космического круговорота, которую поэтически воспел Рудаки. Во вселенческих процессах возникновения и уничтожения действует принцип симметрии: круговорот не есть повторение одного и того же, равно как и полное уничтожение ранее существовавшего. Оптимистическая трагедия заключается в том, что уничтожение сопровождается обновлением.

Ты видишь: время старит все, что казалось нам новым,

Но время также молодит деяния былые

Теперь попытаемся заземлить философию равновесия. Она не есть результат ситуативной рефлексии. Иначе говоря, не является своего рода *ad hoc*-гипотезой, придуманной для объяснения красивого лица – в свою очередь “случайной” темы, включенной в трактат с целью развлечения пресыщенного читателя из числа высоких вельмож. В понимании Хайяма, всякое божественное творение прекрасно по определению. Но среди творений Бога есть и такие, созданию которых Творец уделил больше внимания. Человек - первый среди этих привилегированных творений. Недаром “Творец своим светом даровал ему красивое лицо”. Иными словами, красивое лицо – особый божий дар, причем в определении судьбы обладателей это дара принимают участие также небесные тела, принадлежащие к астрологическому классу “благоприятных” (саъд): “Красота лица людей является частью влияния счастливых светил, достигающего людей по повелению всевышнего Изада”.

Появление символики “свет” и “цвет” в хайямовской эстетике человеческого лица не случайно. В ирано-таджикской народной традиции белый цвет освящен как символ чистоты, благополучия и счастья. Вот почему в системе ритуалов праздника Навруза наряду с огнем и водой особое место отведено белоснежным предметам. Так, по наблюдениям этнографов прошлого века, в праздничные дни женщины Самарканда для косметики лица употребляли народное средство, именуемое по-таджикски сафедабом (род белой пудры).

“Свет” как мыслительная категория и художественный образ приобрел особое значение и звучание в контексте культуры в целом – как домусульманской, так и мусульманской. Лейтмотивом этико-космологического учения зороастризма, манихейства, да и всей авестийской традиции, была именно световая символика. А в словесном искусстве и архитектуре категория света превратилась в ведущее эстетическое начало (11).

Символика света засверкала своими новыми идейными и художественными гранями в мусульманскую эпоху, когда тасаввуф (суфизм), углубляя концепцию духовного совершенства и самосовершенствования в преемственной связи с традициями зороастризма, иудаизма и христианства, обратился к древнеиранской теософии Света (12).

3

В начале прошлого столетия научно-художественной кистью Освальда Шпенглера была обрисована историософская картина, развенчавшая, говоря его собственными словами, «безграничный тривиальный оптимизм» прогрессистской идеологии эпохи Просвещения. Представляя всемирную историю как вечный процесс созидания и разрушения, он уподоблял локальные культуры живым существам высшего порядка: они появляются, растут и гибнут совершенно бесцельно, как цветы в поле (13). Правда, уточнял своего предшественника Андре Боннар (14), - порою, они погибают не совсем и сохраняются в благодарной памяти последующих поколений людей как шест лепестков воспоминаний о «золотом веке», а потомкам иногда случается мысленно соотносить и согласовать с их исчезнувшим духом свои новые творческие замыслы.

Отвлекаясь от факта неприятия Шпенглером категорий «человечество» и «всемирная история», обращаю внимание на тот аспект его историософии, который имеет непосредственное отношение к затрагиваемой мною теме. Немецкий философ при рассмотрении особенностей культуры, возникшей на определенной точке исторического пространства-времени, исходил из двух посылок: (1) ее несоизмеримости с другими локальными культурами и (2) обреченности на гибель, зачастую бесследную.

Мне бы хотелось на примере становления праздничной культуры Навруза, в соответствии с ее исконным духом (культ рождения!), обратить внимание на две другие детали истории духовного развития: (1) формирование культурной системы *per se* и (2) ее взаимодействие (в синхронном или диахронном измерении) с другими системами в целом или их отдельными элементами.

Выше обращалось внимание на мозаичность культурологического образа Навруза: он вырос на духовной почве, удобренной элементами науки (астрономия и история), мифологии (легенды и предания), религии, искусства и оккультизма (астрология и алхимия). Теперь необходимо добавить но-

вый нюанс: подчеркнуть системный характер образа. Отдельные камушки этой мозаики в форме научного факта, исторического предания, предмета веры или астрального культа были знакомы многим племенам и народам. Но только иранцы в широких рамках своей культурной традиции интегрировали эти элементы в единое целое; все заимствованное у других культур – астрологическое, алхимическое, эстетическое и т. д., - пройдя через сито мировоззренческо-ценностных доминант арийской культуры, приобрело новое системное свойство и значение.

Например, культ огня в той или иной степени встречается не только среди собственно индоевропейских народов, включая и ираноязычных кочевников Большой Степи (Европе они были известны под общим именем «скифы», об их культе Солнца сообщал еще Геродот), но также тюркомонгольских, африканских и южно- и центрально-американских племен. Культурный синтез, осуществленный древнеиранским сознанием, выразился в следующих двух новшествах.

Первое. Была этицирована социокультурная роль огня: на передний план выдвинулись его созидательные, очистительные и защитительные функции. Во-вторых, были сведены воедино два культа: поклонение огню как олицетворению домашнего очага и обожествление Солнца как небесного источника тепла и света. Соединительным же мостом послужила астрология. Историки обычно считают, что последняя пришла в Иран из Вавилона. Но будет точнее сказать, что астрология была широко распространена во многих культурах, в том числе и в завоеванном персами Вавилоне. Но среди древних арийцев Ирана и Турана могла существовать по крайней мере исторически первая форма астрологии – зодиакальная, которая, по свидетельству историков культуры, в так называемый халдейский период основывалась на текстах, приписываемых Зороастру и Орфею. Даже если астрология в ее развитой форме и не была собственным изобретением арийцев, в социокультурной среде древних иранцев она приобрела ранее совершенно неизвестную (или, если угодно, еще исторически незафиксированную) функцию; имею в виду ту сакрально-креативную роль, которую была призвана сыграть астрология на широкой сцене этической космологии зороастризма. Именно астрология, связав в одно целое земное и небесное (в соответствии со своим принципом всемирной симпатии, см. ниже), ввела культ огня в общий круг других культов почитаемых божеств (15).

Некоторые культурологи полагают, что «догмат всемирной симпатии (*sympatheia ton holon*) возник сам собою в народном сознании древних греков; философии было предоставлено обосновать и развить его и затем - передать его в научно обработанном виде той царственной науке (астрологии), которой он был нужен как необходимое обоснование её выводов» (16). Между тем вера в существование «всемирной симпатии» - духовное детище

стародавнего анимизма, оживлявшего все и вся, - начиная от Земли и Солнца и кончая Вселенной в целом. (Ср. древнетюркскую религию, известную как тенгрианство.)

Астрология, основанная на вере во взаимную симпатию земного и небесного, выросла на той же духовной почве, где родился анимизм. О степени распространенности этой древнейшей веры в культуре можно судить по тому, что ее наиболее распространенная версия, утверждающая взаимную симпатию земли как матери и неба как отца, встречается в художественном творчестве Рудаки. В его элегии на смерть поэта Муроди есть такие строки:

... Мать-земля взяла угаснувшую плоть,

А душу — небосвод: он был ему отцом.

Не думаю, что Рудаки был знаком с философией стоиков. Он поэтически воспроизвел лишь то, что укоренилось в народном сознании еще в незапамятные времена. Другое дело, что подключение философии к духовной работе по концептуализации «всемирной симпатии» существенно обогатило и обобщило ее рациональное зерно. Марксистский принцип единства мира, именуемый иначе принципом всеобщей связи явлений и процессов, и есть научно обработанная версия «всемирной симпатии», доведенная до уровня универсального философского основоположения.

Второе. Перенос иранцами креативных потенциалов огня на обожествляемое ими Солнце привел к изменению места и роли этого небесного тела в структуре первобытного мироздания. Согласно изложенной Хайямом зороастрийской мифологии, Солнце с самого начала приобрело привилегированный космогонический статус. Во-первых, «Всевышний Изад обратил больше внимания на сотворение его, чем на сотворение всего остального, как великий царь, возвышающий одного из своих заместителей и объявляющий о его превосходстве, так, что чтящие его, чтят царя» (17).

Во-вторых, Бог превратил Солнце в инструмент последующего творения: «Всевышний Изад создал Солнце из света, а с помощью Солнца он сотворил небо и землю»(18). Отсюда особое почитание также тех из земных вещей, которые по убеждению арийского (индоиранского) солнцепоклонника озарены и одухотворены солнечным светом. Среди них наиболее видное и привлекательное место занимает «Бог алхимии» золото, которое представлено Хайямом как «эликсир Солнца». (В зороастрийской духовной традиции золото является знаком Хварны/Фара – божественной благодати.)

Недаром легендарный Джемшед, когда впервые добыл его в недрах земли, сообщает Хайям, первым делом «приказал сделать из золота круглый диск, подобный диску Солнца, и поставить печать на обеих сторонах этого изображения, говоря, что он является царем людей так же, как Солнце является царем на небе».

Далее в мифопоэтическом описании Хайяма вновь дает о себе знать синтетический стиль мышления, присущий ему как философу авиценновского склада ума: астрология прокладывает мост между алхимией, эстетикой и этикой. Называя золото «солнцем дня счастья» и «огнем зимы бедствия», Хайям среди прочих его достоинств особо упоминает то, что «оно увеличивает красоту лица» (19). Предпосылочная философия равновесия подсказывает автору «Наврузнома», что «лицо, в котором все в равновесии, лучше по своей форме», но тут же следует этическое усиление эстетического идеала: «Счастье достигает апогея» только в том случае, «если красивое лицо сочетается с хорошим характером».

Для Хайяма и его современников эстетика – детище высшей этики, имеющей божественное происхождение. Он убежден, что красивое лицо «является следом Творца и показывает доброту Его сущности». Поэтому, хотя Хайям как ученый-философ рационалистической ориентации не разделяет учение о переселении душ (это выражается самим слогом: его излюбленной формой изложения, как и, впрочем, Бируни, является «говорят, что...»), тем не менее, пользуется случаем, чтобы обратить внимание на нравственный момент этого учения: «Сторонники учения о переселении душ говорят, что лицо является почетным халатом Творца, знаком Его награждения за чистоту и добродетели, совершенные Его рабом в прежней жизни» (20).

Нейтрально излагая контрастные мнения «ученых и философов», «натуралистов», «сторонников учения о переселении душ» и т. д. о феномене красивого лица, Хайям не оттеняет свой личный взгляд или не говорит о своем предпочтении. Но я склонен приписать ему следующий взгляд: «Оно (красивое лицо) является знаком Истины, показывающим исследователям правду, чтобы с помощью этой правды они вернулись к Истине»

Иными словами, философски синтезируя разрозненные учения своего времени, Хайям очертил контуры цепи высшего единства бытия и сознания, куда в качестве необходимого звена добавил и эпистемологическое звено, которое органически сочетает эстетическое с этическим.

4

Навруз – не просто новогодний праздник, приуроченный к наступлению определенного природного события; для нас – это, прежде всего, одухотворенное социокультурное явление, изначально призванное сыграть особую созидательную роль. Дело в том, что Навруз вместе с «Шахнаме» составляют два геркулесовых столба этнокультурного самосознания народов Афганистана, Ирана и Таджикистана. Они – не просто важные структурные элементы нашей общей исторической традиции. Навруз и «Шахнаме» суть

первоначала, сводящие воедино все звенья цепи этой традиции. И они, как таковые, символизируют ее непрерывность и неразрывность.

Выражаясь языком традиционных мусульманских понятий, превращенных мастерами художественного слова в поэтические аллегории, «Шахнаме» можно было бы отождествить с «мабдаъ» (исток), а Навруз – с «маод» (место, куда возвращаются). Они («Шахнаме» и Навруз) образуют две фокальные точки эллиптической фигуры классической культуры Аджамы. Эти точки суть сакральные центры, где сходятся воедино космогоническое, эпическое и историческое. Зажженный там священный огонь Ахуры Маздо по линии поколенческой эстафеты передается из рук в руки и призван одухотворять настоящее и озарять будущее нашего социокультурного бытия.

Об этом публицистически ярко и эмоционально яростно сказано известным иранским социологом Али Шариати: «Навруз для нас – это место встречи, где присутствуют все поколения нашего народа, и мы заключаем с ними договор о преданности, мы принимаем от них на хранение веру, надежду и любовь, дабы никогда не умереть... В те мгновения, в день Хурмузда, когда огонь Ахуры вновь зажигает огонь Навруза, мы в глубине наших душ и воображения, проходим через бескрайние степи и пустыни веков, и все Наврузы, которые праздновались под этим голубим чистым небом и ясным солнцем на нашей земле, мы празднуем вместе с нашими предками, чья кровь течет в наших жилах, чей дух все еще бьется в наших сердцах» (21).

Сказанное Шариати не простая метафора. Связь поколений для нас носит живой характер. Подчеркиваю: живой, ибо в специфически-иранском понимании человеческий род состоит не только из ныне здравствующих поколений людей, но и давно умерших! Хотя на Западе Шариати был прозван “идеологом исламской революции в Иране”, можно догадаться, что его устами глаголило его зороастрийское подсознание. Согласно же домусульманским верованиям иранцев, неиспорченная и неоскверненная часть души (фраваша) благочестивых умерших как раз возвращается на землю накануне Навруза и здравствующие зороастрийцы это «чувствуют». (О церемонии их «встречи» в самом конце уходящего года мне подробно рассказывал крупный знаток зороастризма уstad Али Джа’фари в Лос-Анджелесе в начале 90-х годов.)

Навруз как олицетворение подлинной души и живой традиции представляет собой наиболее типичное явление арийской культуры. Именно этот подлинно народный праздник в качестве сгущенной духовности предшествующих поколений и эпох на уровне нашего исторического подсознания олицетворяет собой извечное единство архетипов и духовных инвариантов культурной традиции, равно как и неразрывную духовную связь поколений – прошлых, настоящих и будущих.

Вот почему на каждом крутом повороте исторического русла - будь

это большевистская революция в России или исламская революция в Иране - экзистенциальной угрозе подвергался, прежде всего, Навруз. В истории же борьбы за сохранение Навруз-и Аджам, а значит и в отстаивании культурно-исторической самобытности народов Ирана и Турана, поистине судьбоносными были два события: завоевания Большого Хорасана сначала греками, а затем арабами. Судьбоносными же эти события были в том смысле, что в отличие от последовавших за ними тюрко-монгольских нашествий, оба, Александр и Кутайба, помимо прочего, преследовали далеко идущую идеологическую задачу: переделать на собственный лад традиционное сознание покоренных народов.

Персеполис (Истахр-и Фарс), как дорожный знак материальной мощи имперского Ирана, был основательно разрушен. Но это было только физической расправой над бывшим геополитическим соперником; Александр решил также сломать духовный хребет нации, претендовавшей на мировое господство. Поэтому, по словам высокообразованного поэта-мыслителя Низами Ганджави, греческий полководец первым делом «приказал иранцам перестать поклоняться огню». Однако, в конечном итоге, Навруз как символ несгибаемой духовной силы народа исторически выжил. Более того, вскоре ценности местной культуры, породившей этот новогодний праздник, вышли за географические пределы поверженной державы Ахеменидов. По сообщению того же Низами, упоминавшего о фактах эллино-иранских культурных контактов задолго до начала христианской эры, часть письменных реликвий Ахеменидского Ирана (древние пахлавиязычные тексты, связанные с традицией Авесты) была вывезена в Грецию для перевода.

Начальный этап арабского завоевания тоже сопровождался разрушением инфраструктуры Большого Хорасана - не столько материальной, сколько духовной. Местной культуре потребовались полных два века, чтобы восстановить цепь своей традиции, потерявшей целые звенья. В числе выживших культурных сокровищ физически покоренного, но духовного несломленного народа - новогодний праздник Навруз.

Правда, при этом произошла определенная адаптация его традиционной культуры к новым историческим условиям. Во-первых, были внесены изменения в интерпретацию отдельных элементов традиционной мифологии. Например, Навруз истолковали как «дату» сотворения Адама и день спасения Нуха (библейского Пророка, вошедшего и в кораническую традицию) во время всемирного потопа, а также «организовали» встречу Зардушта с исламским Богом. (Бируни сообщает: «Говорят, что это день, когда Заратуштре выпал жребий беседовать с Аллахом».)

К императивам новой религии (ислама) пришлось приспособить и кое-какие «языческие» элементы традиционного ритуала Навруза (22). Например, хотя на праздничный дастархон по-прежнему ставили семь вещей, пришлось выбирать вещи, начинающиеся на букву «син» (вместо прежней

буквы «шин»), а зороастрийский молитвенник заменить Кораном.

В принципиальном отношении существенным выглядит новая символическая интерпретацию огня, которую внушила мусульманская теология: его стали ассоциировать с адом и злым духом (шайтаном). Это привело к изменению роли огня в духовном мироздании иранцев: огонь от очищающего и исцеляющего начала превратился в средства устрашения и кары. Однако момент огневого воздаяния присутствует и в древнейшей части Авесты (Гатах), где рассказывается о Судном дне. И, тем не менее, речь идет о разных духовных ситуациях: можно говорить лишь об аналогии, а не о тождестве. Сказанным вопрос не исчерпывается. В Авесте, в отличие от Корана, во-первых, объектом устрашения были злые духи, а, во-вторых, разрушительная функция огня была подчинена его этико-очистительной функции.

Важно констатировать, что обусловленные суровыми временами новшества не привели к пересмотру доктринальных оснований Навруза: космогония, экология, этика и эстетика праздника в принципиальном отношении не изменились. Существенно не изменилось также его место в системе традиционной культуры. На уровне же повседневного быта и обыденного сознания Навруз и поныне является праздником «небесного огня» (оташи-фалаки) – Солнца, почитаемого, прежде всего, как источник жизни на земле. (Недаром даже в мусульманское время на праздничном дастархане осталась свеча – символ священного огня, распространенного во всей Вселенной.)

К этому можно добавить и такую философскую метафору: таджики жили (и поныне живут!) в геоцентрической Вселенной. Но элитная культура народа сохранила свою гелиоцентрическую устремленность, гуманистическую суть которой можно выразить простой констатацией: Солнце светит одинаково всем. Именно классическая гуманитарная культура Аджамы и превратила Навруз в День Солнца!

Переходя на историософский уровень размышлений, прежде всего, следует сказать, что праздник Навруз как сгущенная духовность поколений и эпох является практическим воплощением преемственности, составляющей сердцевину философии истории Аджамы. Преемственность же в триединстве своей роли – исторической, культурной и эпистемической - образует центр кристаллизации традиции, и как таковая служит организующим фактором и первичным условием сохранения самобытности аджамской цивилизации.

Для раскрытия этого тезиса надо бы начать с осмысления традиционной концепции времени. Но теоретические рамки данного текста ограничены. Поэтому ограничусь лишь небольшим историческим экскурсом. Многими исследователями уже замечено, что в истории ирано-таджикской культуры духовная переключка эпох, в том числе и диалог прошлого с будущим через голову настоящего – явление далеко не эпизодическое. Ее следы бросаются в глаза во всех сферах и ареалах культуры Аджамы; не только в литературе и в других сферах духовной культуры, но и культуры материаль-

ной; не только между одними и теми же или родственными культурными сферами, но и между различными видами искусства, науки и философии. Например, историки таджикской городской культуры обнаружили прямую сюжетную связь между панджакентскими росписями доисламского периода (V-VII вв.) и художественной литературой мусульманской эпохи (X в.).

Преемственность как принцип развития самое выпуклое воплощение находит в философии – уже в силу специфической особенности данной универсальной формы теоретического мышления; ее рост похож на эманативный процесс: философские системы суть длинная, по существу бесконечная, цепь интерпретаций текстов (предшественников и современников). В этом отношении наиболее характерно творчество Абуали ибн Сина, поднявшего начала родной интеллектуальной традиции до настоящих философских высот. Не вникая в детали, можно выдвинуть следующий общий тезис: древнеарийскую мысль и раннесредневековую философию мусульманского Востока соединяла непрерывная цепь идейной преемственности, а творчество Абуали ибн Сина как олицетворение единства ирано-таджикского философского сознания в этой цепи было центральным и очень важным звеном. Действительно, в зеркале онтологии и космологии «мусульманского» философа (Шайх-ур-Раиса) отражаются не только их греческие корни (аристотелевские и неоплатоновские), но и местная домусульманская духовная почва. Так, нетрудно увидеть следы (зороастрийских) мотивов и протофилософских понятий в его теории стадийно-эманативного происхождения Вселенной, ангеологической структуре модели мироздания, в той креативной роли, которая отведена первоматерии в завершающем этапе космогенеза и, наконец, в световой символической, часто используемой философом при «эмпирической» интерпретации своих абстрактных теоретических построений (в особенности символа эманации).

5

В литературе замечено, что праздник как социальный феномен - средоточие культуры в целом, ибо вбирает в себя всю совокупность духовной и мирской жизни (23). С этой культуроведческой точки зрения очевидно, что этические императивы и эстетические идеалы Навруза вплетены в ткань традиционной культуры иранских народов. Поэтому необходимо дать общую характеристику духовных констант этой культуры в единстве ее диахронных и синхронных измерений.

Заселенная восточными арийцами часть ойкумены была одним из тех наиболее ранних и самостоятельно образовавшихся очагов человеческой цивилизации, которые в «Осевое время» вступили в духовное общение друг с другом. Межкультурные контакты, расширившие мировоззренческий горизонт участников заочного «Круглого стола», оставили глубокий след в их историческом подсознании, особенно в менталитете тех, кому подобно

потомкам арийцев суждено было жить на перекрестках Востока и Запада – дрейфовавших уже тогда культурных континентов.

Центральная Азия в том культурно-историческом значении этого термина, какое принято в ЮНЕСКО (кроме Средней Азии она включает в себя также Иран, Афганистан, Пакистан, часть теперешней Индии и так называемый Китайский Туркестан), – одна из древнейших очагов мировой цивилизации. Его Величество Время превращало эту благодатную землю то в оживленный перекресток больших дорог мировой торговли, то в открытое поле непрерывных кровавых столкновений; она обагрена кровью ее мирных жителей и бесчисленных непрошенных гостей – завоевателей и “освободителей”, пришедших сюда со всех четырех сторон света. Вместе с тем, однако, духовная почва Центральной Азии с тех же самых времен превратилась в место исторической встречи и интеллектуального взаимодействия различных народов, стран и континентов.

На фоне данных, кропотливо собранных и систематизированных историками древнейшей, древней и средневековой Центральной Азии, особенно в текущем столетии, вырисовывается впечатляющая картина богатейшей культурной жизни края. Центральная часть Евразии находилась на перекрестке Востока и Запада не только в географическом смысле, но и в смысле культурно-историческом. Задолго до мусульманской эпохи, знаменующей собой принципиально новый этап духовного взаимодействия Востока и Запада, интеллектуальная среда древнего Ирана и Турана была обогащена древнеиндийской и древнегреческой культурами. Иран и Греция встречались не только на поле брани. В Древней Элладе о зороастризме узнали вовсе не в ходе греко-персидских войн; греческая мудрость пришла в Центральную Азию вовсе не с войсками Александра. Многосторонний и плодотворный диалог иранской и греческой культур начался за пятьсот лет до вторжения македонцев в Иран и Туран – еще в «Осевое время».

В философском отношении примечательно то, что формирование монотеизма завершилось гносеологическим переворотом: возникло представление о существовании высшей истины, которая уже по определению считалась единственной, окончательной и всеобщей, а значит и не подлежащей какому-либо сомнению или критике. Это положило конец веротерпимости вообще (24).

Соединение же монотеистического мировоззрения с государством, в особенности превращение религиозной веры большинства в официальную религию Империи, придало межконфессиональной борьбе непримиримость и беспощадность: отныне единственность господствующей формы «высшей истины» утверждалась всею мощью державы. Наглядный тому исторический пример – ужесточение борьбы с религиозным инакомыслием в Сасанидской империи, особенно с еретическими верованиями внутреннего происхождения – манихеизмом и маздакизмом. Что до отношения к внешним духовным

соперникам - иудаизму и христианству, то государственный зороастризм, как правило, не прибегал к силовой борьбе. Но при двух условиях: если 1) идеологическим разногласиям не сопутствовали внешнеполитические подозрения и 2) потенциальные жертвы не задевали экономические интересы государства (25).

Тем не менее, если духовную амбицию зороастризма сравнить с соответствующими претензиями христианства, а позднее и ислама, то она выглядит куда более скромной. По крайней мере, у него не было явно выраженной тенденции к прозелитизму. Правда, исследователи Авесты в ней обнаружили призыв “обратить всех живущих” (Ясна 31.3). Известный авестолог Л. А. Леликов в этом обращении усмотрел «агрессивный прозелитизм». Наверное, с доктринальной точки зрения он был прав, но, судя по политическому поведению Ахеменидов, социокультурная практика не следовала за религиозной догмой, иначе иранцы первым делом обратили бы в свою веру евреев, освобожденных ими из вавилонского плена. К тому же останется совершенно непонятным мотив решения Кира оказать материальную помощь вавилонским пленникам в восстановлении разрушенного иудейского храма.

Все же зороастризм в принципе оставался аристократической верой. Ибо подлинно аристократическим был его идеал – нравственная чистота субъекта веры, призванного триединством своего образа жизни (доброе намерение, доброе слово и доброе поведение) способствовать окончательной победе Добра над Злом. Поэтому мне больше импонирует другой обобщающий вывод Леликова: «Во все времена и у всех народов сознательное освоение догматики ограничивалось узким сообществом интеллектуальной элиты, теми, «кто знает», инициатами *vidva* и *vaedemna*, о чем заявил и сам Зороастр (Ясна 48.3). Рядовая паства тогда, как и ныне, жаждала от религии не логики и этиологии, но аффекта, эмоционального катарсиса. Соответственно этому для нее зороастризм был чем-то иным, нежели для пророка. Нельзя, видимо, говорить о зороастризме вообще, всегда равном самому себе в любых эпохах и культурно-исторических ситуациях. Социологически он мог воплощаться на удаленных один от другого уровнях, скажем, теоретическом, и на незатейливо сниженном для потребностей неграмотной религиозной общины» (26).

Поэтому и при рассмотрении противоположных явлений прозелитизма и толерантности в домусульманском Иране лучше судить по делам, чем по словам. Сошлюсь на один малоизвестный исторический эпизод времен династии Сасанидов. Тогда Навруз считался государственным торжеством, то есть его празднование было обязательным для всех подданных державы. В историческом источнике, датированном началом девятого века христианской эры, читаем: «Когда Навруз бывал в день Субботы, царь приказывал давать главе еврейской общины четыре тысячи дирхемов; и не знали иной причины этому, как то, что это обычай, исполнявшийся и сделавшийся, как поголовная подать». Сопоставляя последнюю фразу, не отличающуюся ясностью, с

соответствующими местами еврейского предания из Книги Есфири, текстологи смысл всего сообщения истолковали следующим образом: «Царь приказывал уплатить означенную сумму не из своей казны, а как налог с населения» (27). Наверное, можно было бы также добавить: инородцам платили носители господствующей традиции, то есть коренные иранцы!

Это уже нечто экстраординарное, опять-таки не имеющее исторического прецедента.

Речь идет не просто об уважительном отношении древних иранцев к религиозно-культурным традициям других народов. Ведь говорится о государственной финансовой компенсации духовного ущерба, нанесенного подданным в случае их участия в мероприятии, не согласующемся с их собственными обычаями. Более того, речь идет о своего рода сверхуважительном отношении к обычаю, который противоречил узаконенной традиции «государствообразующей нации»!

В общем и целом главную черту ирано-таджикского отношения к прошлому и чужому можно обозначить как толерантность, которая, однако, в отличие толерантности западного образца не отягощена равнодушием. Очень важная психокультурная сторона этой специфической толерантности состоит в ее принципиальной открытости чужим инновациям. (На эту примечательную черту древних персов особое внимание обращал еще «Отец истории» Геродот.) В самом деле, как свидетельствуют сохранившиеся исторические тексты, уже в самом начале приобщения местного образованного слоя к прошлой культуре, будь она греческой или арабо-мусульманской, положительно сказывалась древнеиранская традиция почитания мудрости.

Художественный летописец ирано-таджикской исторической генеалогии Абулкасим Фирдоуси эту этическую традицию превратил в литературную: его великое эпическое полотно «Шахнаме» начинается с поэтического гимна Разуму – тому универсальному познавательному инструменту, который роднит всех сынов Адама и который, будем надеяться, спасет человеческий род от нарастающих глобальных угроз. Недаром же у таджиков, как и у китайцев, этическим идеалом был и остается образ терпеливого мудреца – тот самый образ, которым в прошлом веке философски восхищался Макс Шелер. Отсюда отсутствие в тогдашнем духовно-интеллектуальном окружении иранцев – как западных (персов), так и восточных (таджиков) – резко выраженной вражды и ненависти к арабам вообще и исламу в особенности. И это при всем том, что арабы пришли как завоеватели, а мусульманская вера вначале внедрялась силой, причем насильственная исламизация зачастую сопровождалась уничтожением культурных ценностей покоренных народов.

Правда, иранофильское движение Шу`убия с самого начала носило явно антиарабскую направленность. Однако, я склонен рассматривать это скорее как несколько запоздалую политическую реакцию старой патристически настроенной духовной элиты, которая металась в поисках спаситель-

ной альтернативы принципиальным переменам, наступившим после арабского завоевания, чем как исторически-адекватный ответ домусульманской культуры Аджамы на вызов новой исторической эпохи. Что касается выпадов против тюрок, встречающихся в приписываемой Фирдоуси знаменитой поэтической сатире на Султана Махмуда, то я разделяю уверенность многих литературоведов в том, что они вкраплены в текст «Шахнаме» в более позднее время (скорее, после нашествия Чингисхана, когда стали отождествлять этнонимы «тюрок» и «монгол», а Туран превратили в Туркестан).

В культурологическом отношении обращает на себя внимание одна характерная деталь их бесстрастного подхода ко всему, включая и Навруз. Примечательно то, что наши ученые предки, объясняя своим современникам и последующим поколениям происхождение Навруза, в число, так сказать, учредителей этого праздника наряду с легендарным царем древней Персии Джемшадом, включали также царя Соломона, который, согласно библейской традиции, правил древним Израильско-Иудейским царством. Так, Бируни без научного комментария (стало быть, косвенно одобряя) излагает следующее высказывание некоего «хашвита»: «Когда Соломон, сын Давида – мир ними обоими! – потерял свой перстень, и ушла от него власть, а потом, через сорок дней, ему вернули перстень, и блеск (его власти) восстановился, то явились к нему цари (земли) и собрались над ним птицы. И сказали тогда персы: «Навруз омад», то есть «Пришел новый день, и был (этот день) назван Наврузом» (28).

На первый взгляд, это не более чем идеологическая конъюнктура из числа тех исторических адаптаций культуры Навруза к новой духовной ситуации, о которых речь шла выше. Ведь Соломон (по-арабски Сулаймон), как и Нух, рассматривается одним из предшественников Мухаммада в общем ряду признаваемых исламской духовной традицией пророков. Однако не забудем, что Бируни был не каким-нибудь древним сказочником или современным мифотворцем от истории; он прекрасно знал, о чем говорил, а главное, «кто есть кто». Я, конечно, не собираюсь модернизировать или идеализировать восточное Средневековье, то бишь лепить из Бируни образ интернационалиста в современном смысле слова. Тем более что новейшие версии «интернационализма», особенно в его политическом преломлении, если иметь в виду суть, а не форму, зачастую отличаются крайней лицемерностью (в силу использования двойных стандартов).

Очевидно, что великие сыновья Аджамы не были людьми без роду без племени. Но они, оставаясь самими собой, осознавая свою принадлежность и приверженность к этнокультурным традициям родной земли, вместе с тем, считали себя духовными наследниками цивилизаций Западной, Центральной и Южной Азии, равно как и Средиземноморья, а свое творчество вкладом во вселенческую копилку Истины, Добра и Красоты. Охваченные же пафосом всеобщего Тавхида (мировоззренческая основа исламского абсо-

лютного монотеизма), творцы мусульманской культуры Аджама призывали индивидуальные души к уединению с Богом, а через этот небесный мост к соединению не только с остальными детьми Ибрахима (Авраама), но и со всеми людьми веры. Недаром же сама идея гуманизма (одамият) родилась в культурно-исторической среде Аджама.

За последнее тысячелетие таджикам пришлось пройти через огонь, воду и медные трубы чрезвычайно суровой истории, которая, казалось бы, должна была ужесточить их сердца. Правда, в отличие от некоторых других древних восточных народов (египтян, вавилонян или сирийцев), оставивших глубокий след в истории человечества, но потерявших в водовороте нелегкой исторической судьбы свой родной язык и, в конечном счете, лишившихся собственной этнокультурной самобытности, наши предки выстояли в неравной экзистенциальной борьбе. Но цена, которую им пришлось заплатить за свое историческое выживание, оказалась очень высокой.

Это и продолжавшийся столетиями (и поныне!) процесс отуречивания таджиков и вызванный этим ползучий духовный этноцид. Это и безжалостное вытеснение части этноса из его исконной родины (равнины и города) в глухие уголки Центральной Азии (горные долины и ущелья), приведшее к расчленению антропологически и исторически единого тела народа, а далее и к психокультурному отчуждению его насильственно разделенных и деэкологизированных частей. Это, наконец, потеря нами целых пластов своей исторической памяти, приведшая к изрядной деформации нашего традиционного менталитета. Наглядный пример последней - появление в национальной символике Республики Таджикистан очертания гор, хотя таджики известны в истории как созидатели и продукты исконно городской цивилизации!

Конечно же, в менталитете народа, находившегося под военно-политическим игом чужеземных и иноязычных завоевателей целое тысячелетие, не могли не остаться четкие следы неоднократно нанесенных ему исторических травм; они запечатлены в лексике, семантике и фразеологии таджикского языка, а также в бытующих и поныне народных пословицах и поговорках. Но нам чужд образ народа-страдальца, ибо мы как нация – пусть еще и не достигшая политической зрелости – не страдаем от так называемого посттравматического синдрома. Наверное, потому что мы не испытываем муки от другого недуга - комплекса культурно-исторической неполноценности.

Отсюда не удивительно, что элитная классическая культура таджиков оказалась на высоте и в своем отношении к прошлому. Поэты изменили лексическое содержание этнонима «турк», который в переносном смысле означал «разбойник» - по-таджикски «горатгар». (В точно таком же смысле в лексическом фонде языка есть и другое слово - «ягмогар», образованное по имени тюркского племени Ягма.) В ирано-таджикской классической

поэзии «турк» превратился в «красавицу», а значит и объект восхищения и преклонения: художественное сознание, обогащенное новым гуманизмом, образ разбойника из большой дороги трансформировало в образ разбойника сердца, переполненного любви!

Эту семантическую метаморфозу, конечно, можно истолковать как своего рода поэтическую причуду. Но моя философская интуиция подсказывает другую культурологическую интерпретацию: в этой метаморфозе, как в зеркале, отражается один из глубинных архетипов таджикской культуры. Но об этом чуть позже.

6

Когда на историческом поле Аджам лицом к лицу встретились две противоборствующие духовные силы – ислам, выступавший идеологическим знаменем арабского военно-политического экспансионизма, и зороастризм, представлявший древнюю земледельческую культуру, исход боя был далеко не предрешен, хотя иноземный соперник имел явный физический перевес. Однако обе стороны были ограничены в своих действиях. С одной стороны, мусульманская религия тогда еще оставалась племенной верой, лишенной развитой теологической традиции и систематизированной политической философии. (Этот немаловажный момент давал о себе знать во время исторически первого столкновения ислама с христианством.) Вместе с тем, однако, ислам обладал мощной, еще не реализованной потенцией монотеизма, идущего на смену исторически изживающего себя политеизма. С другой же стороны, культура, представленная пахлавиязычной зороастрийской общиной, издревле была иерархически-аристократической, скованной жесткими жреческо-культовыми рамками. Но во многом благодаря этому она была наделена также развитой ассимилятивной способностью.

Длительный, но плодотворный арабо-аджамский диалог VIII-IX веков завершился грандиозным духовно-историческим компромиссом: Аджам был исламизирован, а Ислам аджамизирован! В результате был достигнут плодотворный во всех отношениях синтез исламизма и иранизма. На стыке универсалистского идеала ислама и монадно-цивилизационного устремления созидательного духа Аджам родилось исторически полноценное и жизнеспособное дитя: гуманистическая культура нового типа, а далее и одна из мощных мировых цивилизаций. Мы бы не погрешили против исторической истины, если бы эту цивилизацию называли арабо-аджамской.

В литературе, однако, распространены другие названия, которые образованы от имени мировоззренческо-ценностной доминанты рассматриваемого времени – ислама: исламская и арабо-мусульманская. (В последнем названии бросается в глаза алогичность: можно подумать, что арабы не были мусульманами!) Конечно, креативно-парадигматическая роль ислама как идеологии и культуры (моральной, правовой и поэтической) совершенно

очевидна. Вместе с тем, однако, называя культурно-историческую общность Ближнего и Среднего Востока «эпохи Средневековья» (строго говоря, общепринятая, сиречь европоцентристская, периодизация истории Востока остается проблематичной) исламской или мусульманской (последнее предпочтительнее) цивилизацией, мы не должны забывать, что она создавалась не одними лишь приверженцами ислама. Так, среди плодотворно трудившихся на ниве общей культуры были те, которые перечислены в Коране как немусульмане: «иудеи, сабиии, христиане, огнепоклонники и многобожники». (К их числу на равных основаниях можно было бы добавить и буддистов.)

В целом мусульманское общество создало достаточно свободную духовную атмосферу, даже для людей иной веры, в том числе и приверженцев тех влиятельных религий, с которыми ислам вел ожесточенную идеологическую борьбу (29). Примечательно, что исламская версия “свободы слова” не исключала открытую полемику, причем сфера дозволенной критики была не такой уж ограниченной, как это часто утверждают. Историки и теоретики Средневековья, касаясь особенностей социокультурного фона развития науки и рационалистической философии, обратили внимание на то, что на Востоке, в отличие от Запада, фактически не было двух важнейших атрибутов институализированной религии: церковных соборов – хранителей и толкователей священного писания и системы инквизиции, призванной насильственно утверждать и защищать «высшие истины» господствующего теологического мировоззрения. Ислам, например, не навязывал науке конкретную космологическую модель (пространственно ограниченный геоцентризм), как это делало христианство на Западе, что обернулось кровопролитиями во имя защиты святости догм веры. (Вспомним хотя бы трагическую судьбу заживо сожженного Джордано Бруно, проповедавшего идею пространственно бесконечного гелиоцентризма.)

Отсюда удивительная терпимость по отношению к инакомыслию. Так, смелейшее и принципиальное выступление Закариё Рази против священных книг и религии вообще осталось безнаказанным. Судя же по раздражительно-му тону критических выпадов Носира Хисрава против Закариё Рази, последний позволял себе и другие, не менее еретические высказывания, особенно о религии в ее отношении к науке, не говоря уже о научных “трехопадениях” Авиценны, вызвавших позднее острую отрицательную реакцию у выдающегося богослова Мухаммада Газзали (кстати, обладавшего также тончайшим художественным вкусом) и позднее имама Фахриддина Рази, на что последовал не менее резкий ответ Ходжи Насириддина Туси. Абурайхан Бируни, в свою очередь, вел храбрую, достойную восхищения и уважения борьбу против человеческих предрассудков и предубеждений, узколобых односторонностей и любых форм пристрастия, будь они этнокультурного или религиозного происхождения. Его знаменитый энциклопедический компендиум “Фи Тахкик-и мо-лил-Хинд” (более известный как “Индия”) и поныне остается

образцом сравнительно-критического описания философских взглядов, религиозных верований, этических норм, обычаев и ритуалов народов других стран и континентов, - описания, отличающегося явной непредвзятостью и политкорректностью.

Бируни был наиболее ярким представителем научной мысли того времени, вызревшей в ходе равноправного и разностороннего диалога цивилизаций Востока и Запада. Она сыграла большую роль в формировании ойкуменистского духа мусульманской культуры.

Это, в первую очередь, относится к наукам о природе. Правда, естествознание, будучи интегрировано в систему исламского миропонимания в качестве одного из элементов его идеологической структуры и к тому же, будучи уравнено по когнитивному статусу с остальными типами знания, казалось бы, потеряло свой специфический облик. Но и позитивное налицо: тесное взаимодействие с широким кругом “неточного” знания - теологического, социального и гуманитарного - в рамках общей исламской перспективы дало возможность естествознанию полнее раскрыть свои познавательные и гуманистические потенциалы.

Наука трансплантировала в формирующееся тело мусульманской культуры еще один исторический ген, который программировал ее изначальную предрасположенность к конструктивному диалогу с другими культурами. Эта предрасположенность включала в себя внутреннюю готовность субъекта международного общения заимствовать чужие достижения, но предварительно пропуская их через сито своих собственных социокультурных норм и идеалов. (Эту черту иранской культуры заметили еще древние греки, в особенности вышеупомянутый древнегреческий историк Геродот.) Плеяде деятелей науки и культуры, выросшим в столь толерантной цивилизационной среде, были абсолютно чужды идеи, выражаясь по-современному, культурного национализма, равно как и культурного нигилизма.

Вернувшись к спецификации места и роли праздника Навруз в системе традиционной культуры иранских народов, прежде всего, необходимо сказать следующее. Навруз как живое воплощение души и традиции родственных народов теперешнего Афганистана, Ирана и Таджикистана представляет собой наиболее типичное явление древнеарийской культуры.

Конечно же, квалификация того или иного явления культуры как типичного или случайного – дело не простое. Но наука имеет в своем распоряжении четкий детерминант: то, и другое должно оцениваться не само по себе, а исходя из принципа целостности духовного хронотопа культуры. В этом отношении представляет культуроведческий интерес дискуссия вокруг историко-правовой оценки уникального документа, известного как *Cygnus cylinder* (цилиндр Кира).

Речь идет о тексте, составленном вавилонскими жрецами для Куруша

Великого и запечатленном ими на глиняном цилиндре вскоре после завоевания Вавилона Персией. Знатоки истолковали сформулированные там правила обращения победителей с побежденными, как первый в истории цивилизации свод прав человека. Штаб-квартира ООН, считая «цилиндр Кира» очень значимой исторической реликвией, заслуживающей международного внимания, приобрела его копию (оригинал пока хранится в Британском музее). Однако некоторые европейские историки древности оценили этот шаг не более чем как попытку «идеализации» персидского монарха. По их мнению, объявленные Курушем законы фактически носили «пропагандистский» характер, а сам он никак не был похож на справедливого государя, по части же жестокости не уступал Ксерксу.

Между тем суждения уважаемых историков в теоретическом отношении являются неисторичными, а в отношении фактическом - спорными. Действительно, в основе их конкретно-научного вывода лежит одна небесспорная посылка, представляющая собой элементарное предубеждение. Мол, древний Восток вообще не знал о праве человека, а фактическими первооткрывателями прав человека были римляне; правовое сознание последних же черпало вдохновение у греков. Я не специалист по историко-правовым вопросам, поэтому не буду спорить. Могу сослаться лишь на авторитет «отца истории» Геродота, который нравы древних знал лучше, чем современные знатоки далекого прошлого. Так вот, он писал о персах, что они «уважают право на жизнь всякого, даже раба». Геродот особенно хвалил и то, что «у них даже и сам царь не имеет права казнить человека за один определенный проступок, да и вообще никто из персов не может казнить своих слуг за единичное преступление» (30).

Могу от себя добавить, что позднее, уже в эпоху раннего Средневековья, гуманисты Аджамы человеческое право на жизнь распространили на все живое. Они настойчиво предупреждали своих соплеменников: раздавив умышленно или случайно муравья на дороге, не забудь, что и у него одна-единственная жизнь. В плане ранее отмеченной особой роли преемственности в философии истории иранских народов важно обратить внимание на то, что архетип констатируемого типа мусульманского гуманизма своими истоками восходит к домусульманской традиции. Историки со ссылкой на сирийские источники говорят, что древние согдийцы наряду с огнем и Солнцем поклонялись также животным и растениям (31). Сакральную же основу этого культа составляла зороастрийская вера в святость всех форм божественного творения, а значит и необходимости почтительного к ним отношения.

Что касается известного высказывания древнегреческого философа Протагора, провозгласившего человека «мерой всех вещей» (а истоки древнеримского права возводят именно к этому тезису), то мог бы напомнить, что такое миропонимание не было чуждо и древневосточной мудрости. (Аналоги антропоцентрического тезиса Протагора можно найти в древнеки-

тайской философии.) В данном случае, однако, меня интересует не степень адекватности приоритетной справки, составленной историками, а культурологический аспект поднятого ими вопроса в его отношении к обсуждаемому мною предмету.

Скажу проще: о культуре в целом нельзя судить по поступкам или высказываниям ее отдельных представителей или даже социальных групп, равно как и по результатам краткосрочных наблюдений за динамикой отдельных точек или изолированных участков социального пространства. Ибо у культуры, как исторической целостности, помимо прочего, есть генетические коды и духовные инварианты, носящие имманентный характер и формирующие ее облик. Они, конечно, тоже историчны, но историчность не является физической константой; она не относится ко всем известным культурам в одинаковой мере.

Если уж по-ученому конкретно ставить вопрос о том был ли Куруш (Кир) в действительности справедливым царем или нет, надо бы сначала конкретизировать само понятие справедливости. Но тогда в дело вмешиваются психология и этика. И оказывается, что предметное содержание и даже тон суждения на эту тему зависит от соответствующей – позитивной или негативной – установки внешнего наблюдателя (в любой форме: государственно-го заказа, идеологического указания, спонсорского намека, этнической или религиозной солидарности, личной симпатии или антипатии). Эту общеметодологическую мысль высказал еще великий Авиценна: «Все в чем злобно-му видятся глупость и вздор, мудрость и красоту видит дружеский взор»...

Великий гуманист Рудаки восклицал: «Подобно щиту поставь меня в середине праздника Навруз. В месяц же Бахман принеси и сожги душу врага!». Поскольку Бахман хронологически предшествует месяцу Фарвардин, не потускнеет ли от этого насилия – возможно, несправедливого - свет Навруза?! Весь вопрос, однако, в том, можно ли на основе подобных частных (тем более поэтических!) высказываний судить о кодах и детерминантах культуры в целом? Если да, то не становимся ли мы в таком случае жертвой индуктивного обобщения, о методологической ловушке которого предупреждает школьная логика?

Не буду теоретизировать по этому поводу дальше, прибегну лишь к практическому методу античности, поэтически воссозданному Пушкиным. («Движенья нет, сказал мудрец брадатый, другой смолчал и стал пред ним ходить»!)

Вспоминается один примечательный эпизод научной жизни шестидесятых годов минувшего столетия. Как-то раз профессор Иосиф Брагинский, дружески приветствуя в стенах Института востоковедения АН СССР очередную партию молодых стажеров, аспирантов и докторантов из Таджикистана, с лукавой улыбкой на лице сказал: вы наверняка знаете, что евреев из вавилонского плена освободили ваши далекие предки, но вы, наверное,

не знаете еще одну примечательную деталь этого исторического события. Примечательно то, что освободители помогли бывшим рабам восстановить разрушенный Бахтуннасром (Навуходоносор) Иерусалимский Храм, являющийся символом еврейского этнорелигиозного самосознания!

От себя добавлю, что Ахеменидская политическая элита вряд ли могла принять это поистине историческое решение без санкции высшего зороастрийского жречества. А это само по себе является фактом большого общекультурного значения, снимающим подозрение в случайности обоих вышеизложенных эпизодов далекой истории.

Как теоретически истолковать эти исторические факты? Типичны ли они как явления культуры или нетипичны? Вопрос можно поставить и в более широком культурологическом плане: характерно ли для морального сознания древности уважение к чужому вообще? Ведь тогда чужое воспринималось не просто как другое, но непременно как чуждое, а то и как враждебное...

7

Выше была предпринята попытка найти ответы на следующие принципиальные вопросы: (а) почему Навруз приобрел столь важное значение в системе народной и элитной культуры ираноязычных народов и (б) в чем собственно состоит причина исторической живучести Навруза и широкого распространения этого праздника за пределами его исторической родины.

Теперь необходимо выявить общекультурное содержание и значение праздника Навруз в свете идеалов международного сообщества, представляемого Организацией Объединенных Наций. Такая необходимость вызвана тем, что отныне к общей радости всех народов и стран, где Навруз является национальным праздником, наше старое, но нестареющее новогоднее торжество решением Генеральной Ассамблеи ООН получило международный статус.

Важно обратить особое внимание на изначальный нравственный этос новогоднего праздника иранских народов. В мировоззренческом основании их традиционной культуры лежит убеждение в том, что отмечаемый ими ежегодный праздник установлен полномочным представителем Бога Добра для всех добрых людей. Цель же празднования Навруза, как это подчеркнуто в цитируемом трактате Хайяма, одна – «почтить Солнце». И не просто потому, что оно является наиболее ярким светом в общем ряду божественных светов; «все люди чтят Солнце... они смотрят на него с торжественностью и почтением» в особенности потому, что движение Солнца, как знамение Навруза, олицетворяет собой начало истории Вселенной, что придает особый сакральный смысл арийскому календарно-солярному празднику: «Когда всевышний и святой Изад приказал Солнцу сдвинуться с места, чтобы его лучи и приносимая им польза были повсеместно, Солнце вышло из головы Овна,

тьма отделилась от света, и появились день и ночь. Так началась история этого мира» (32).

Правда, если легенды об основателе солнечного летоисчисления с момента весеннего равноденствия Кайумарсе (исторически первом иранском царе, представляемом одновременно первопредком человеческого рода) и об учредителе праздника Навруз Джамшеде (тоже иранском царе, правившем всей ойкуменой, то есть «хафт кишваром» - семью частями обитаемого мира) содержательно связать с документами эпохи Ахеменидов, - то можно обнаружить во всем этом (если, конечно, очень захотеть!) следы этноцентризма.

Так, известный знаток иранской древности Холик Мутлак (внимание иранистов привлекли его тонкие текстологические исследования «Шахнаме»), прибегая, так сказать, к национальной самокритике, пишет: «Пристрастие ко всему иранскому в древнем Иране – от Авесты до «Шахнаме» - не всегда было в умеренных пределах, но, если будет позволительно взглянуть на древность с современной точки зрения, крайние проявления склонности к национальному, к тому, что называется национализмом, также имели место» (33).

В самом деле, Ахемениды - создатели исторически первой мировой Империи не просто открыто и недвусмысленно декларировали свое этническое происхождение, но и явно намекали на богоизбранность. Но обратим внимание на два немаловажных момента.

Первый. С культурологической точки зрения подмеченная Мутлаком «этноцентристская» черта как таковая в типологическом отношении не уникальна; она восходит к самой ранней стадии становления родового самосознания человечества, маркируемой противопоставлением «мы» и «они». Контрастное же самоутверждение было характерно опять-таки не одним только Ахеменидам; оно было свойственно как восточным (персидским) деспотам, так и западным (греческим) демократам (33а).

Как мы знаем из житейского опыта, упоминание чужих недостатков, как правило, сопровождается явным или неявным подчеркиванием собственных достоинств. Это наблюдается не только в межличностных отношениях, но и в отношениях межнациональных, межкультурных, международных и межцивилизационных. Скажем, в известной драме «Персы», принадлежащей перу знаменитого Эсхила, заносчивости иранцев противопоставляется мудрость греков, победивших в Саламинской морской войне. Правда, греки победили больше хитростью, чем мудростью! Кажется, Гегель разделял понятия ума и хитрости, но на войне хитрость - признак высшего ума! Впрочем, разговоры на эту тему несерьезны. В истории можно найти множество «жалоб» такого рода – о надменности греко-македонцев, византийцев, семитов, китайцев, немцев, и т. д., а теперь и американцев – говорили и писали, как правило, соседи, знакомые

или даже толком незнакомые!

Второй. С историографической точки зрения интерпретацию Мутлака можно легко оспорить. В самом деле, если вчитываться в наскальные надписи на «Накш-и Рустам», в Сузах и на «Тахт-и Джамшед», то допустима и другая интерпретация: они (Дарий и Ксерекс), конечно, противопоставляли другим свой царский род, а в его лице и свое племя, но главным образом в политическом отношении, нежели в отношении расовом или культурном. Политический мотив письменного обращения Ахеменидов (особенно Дария) к потомкам очевиден и в другом отношении: речь идет о высшей легитимизации власти не племени, а царского рода. А сама божественная легитимизация политической власти характерна не одним только древним иранцам. Скажем, древние китайцы (да и не только они) считали, что их император является и отцом своего народа, и сыном неба. А разве божественное происхождение власти и ответственно религиозное санкционирование права на власть присуще только восточной политической традиции? (34)

Иными словами, вера в то, что земные политические отношения суть неотъемлемая часть общекосмического порядка, – общее место в древнем и средневековом сознании. Что касается веры в богоизбранность собственного племени, то постановка вопроса об ее происхождении в плоскости исторического приоритета, т. е. установления, кто у кого заимствовал (в данном случае - иудеи у зороастрийцев) мне представляется методологически некорректной; эта вера варилась в общем котле становящегося монотеистического сознания.

Иное дело – дальнейшая метаморфоза идеи богоизбранности. В иудейском толковании догмат богоизбранности приобрел оттенок, явно не свойственный его зороастрийскому оригиналу (35). Но, как говорится, это уже другая история, к тому же такая, в обсуждении которой, как правило, задает тон вовсе не наука, а идеология.

По свидетельству Абурайхана Бируни, древние арийцы Навруз называли «Днем Надежды», ибо они верили, что «это день,.. когда распределяют счастливые доли для обитателей Земли». Этот символический образ наполнен особым культурологическим смыслом. Культурные архетипы Навруза суть не только духовные константы прошлого и настоящего, но и детерминанты чаяния будущего, освещенного светом одухотворенной космологической веры в конечную победу Добра над Злом. Обратим внимание на два важных элемента праздника, которые, будучи включены в контекст перспективы современного глобализирующегося мира, приобретают новое значение и звучание.

Согласно традиционным верованиям, небо особенно благосклонно к земле в дни Навруза и в другом отношении. В этот день на землю спускаются ангелы (фариштагон). Но небесные посланники не посещают дома землян в двух случаях: если (а) они не убраны, и (б) там нет мира и согласия.

В системе элитной культуры Навруза эти два элемента народного поверья приобрели универсальное значение и звучание, и как таковые могут быть органически включены в новоформирующееся глобальное сознание.

Так, расширив пределы семейного дома до масштабов земного мира, в обычае предпраздничной уборки можно усмотреть прообраз теперешнего экологического императива, требующего не допускать загрязнения окружающей среды. Более того, в свете нравственных наставлений культуры Навруза (культ моральной чистоты, особенно воспитание одухотворенного чувства нетерпимости по отношению ко лжи и лицемерию, о чем, кстати, восторженно сообщал древним грекам тот же Геродот) можно углубить и само понятие экологии, а именно поставить вопрос о предотвращении загрязнения не только окружающей физической среды, но и среды духовной.

Это предусматривает расширение предмета экологии: в него наряду с защитой природы необходимо включить также защиту культуры – как от разрушения, так и от загрязнения. Ведь разрушение и загрязнение первой зачастую является следствием деградации второй.

Этот новозэкологический императив фактически уже прокладывает себе дорогу в коллективное сознание мирового сообщества. В основополагающих документах ООН – от Декларации тысячелетия до многочисленных рекомендаций ЮНЕСКО – настойчивый призыв к диалогу на всех уровнях международного общения сопровождается подчеркиванием необходимости укрепления культурного взаимопонимания, воспитания религиозной толерантности и поощрения духовного развития, включающего преодоление этно- и культуроцентристских предрассудков и идеологических предубеждений. В стратегии перехода от «культуры реагирования» к «культуре предотвращения», реализуемой нынче ООН в глобальном масштабе, важнейшим звеном как раз является экология культуры.

В высшей степени символично, что концепцию диалога цивилизаций как достойную альтернативу теории «конфликта цивилизаций» выдвинула именно Исламская Республика Иран, народы которой, наряду с другими народами, принадлежащими к аджамскому ареалу культуры, разделяют историческое наследие Навруза.

В качестве дальнейшего развития и углубления идеи межцивилизационного диалога напрашивается необходимость формирования культуры со-выживания в высшем смысле. Вопреки началам классического марксизма и утопиям новейшего глобализма, овеянным неолиберальной мечтой о конце истории, вовсе не стремление к единообразию мира, а, наоборот, культивирование его разнообразия, является общеисторическим фактором выживания человеческого рода. Но с одним существенным методологическим уточнением: расцвет разнообразия должен сопровождаться интерактивным взаимодействием.

К сожалению, судя по текущей международной практике, политическо-

му мышлению современности все еще чуждо понимание многообразия в качестве позитивного фактора развития. Как неоднократно констатировалось в документах ООН, именно восприятие многообразия как угрозы не позволяет многим увидеть общие ценности, соединяющие всех нас в одно историческое целое – глобальную цивилизацию.

Как известно, во всех религиозных системах богооткровенного типа центральное положение занимает эсхатология спасения. В классической культуре Аджамы она приобрела наиболее универсальную целевую направленность: идеологическая догма о спасении избранных сменилась этической стратегией спасения всех.

Таким образом, древняя культура Аджамы, обогатившись ойкуменистической парадигмой ислама, породила новый тип гуманизма. Прославленная ирано-таджикская поэзия классического периода вся пронизана идеалами этики с большой буквы. Художественный гуманизм Абуабдулло Рудаки и Абулкасима Фирдоуси, Носира Хисрава и Джалаладдина Руми, Саади Ширази и Хафиза Ширази характеризуется извечной космической устремленностью: плеяда гуманистов новой формации пыталась нравственно гармонизировать не только микрокосм (Человек) и весь макрокосм (Мироздание). Считая всех сынов Адама органическими частями единого вселенческого организма и напоминая им об имманентной взаимосвязанности и взаимозависимости его частей («коль тела одна только ранена часть, то телу всему в трепетанье впасть»!) гуманисты Большого Хорасана вопрошали своих современников и потомков:

*Над горем людским ты не плакал вовек,
Так скажут ли люди, что ты Человек?!*

Этот высший тип гуманизма – не только для Средневековья, но и для нашего времени! – громко перекликается с идеалами Организации Объединенных Наций, борющейся, хотя часто и безуспешно, за утверждение в мировом сообществе всечеловеческих ценностей, в особенности при решении судьбоносных вопросов войны и мира.

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ССЫЛКИ И ПРИМЕЧАНИЯ

(1) Наиболее значимые публикации прошлого и настоящего на тему *Наврुза* собраны в сб.: *Магия Навруза (редактирование, составление и исследование - Сафар Абдулло), Алматы, 2007*

(2) *Омар Хайям. Навруз-Наме, сб. Магия Навруза, с. 45, 50*

(3) *См., в особенности: М. Бойс. Зороастрийцы: верования и обычаи, СПб, 1994*

(4) Альберт Швейцар. *Культура и этика*, М.: Прогресс, 1978, с. 121

(5) Сф. наблюдение основоположника научной гелиобиологии А. Л. Чижевского: «Тогда значение Солнца оказалось настолько большим, что оно было поставлено на первое место... Одновременно с этим должно было возникнуть то счисление времени, которое характеризует собою начало нового этапа развития человечества». (А. Л. Чижевский. *Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия*. – М.: Мысль, 1995, с. 3).

(6) Г.В.Ф. Гегель. *Философия религии*, т. 1, М.: Мысль, 1975, с. 21

(7) Священные Писания. Книга Екклесиаста или Проповедника, London: Intermedia Services LTD, 1994, с. 670

(8) Ср.: «Дата рождения Христа неизвестна, но мы знаем, что этот день не имеет ничего общего с датой языческого празднования Рождества 25 декабря. Его день рождения суть отражение дня рождения непобедимого бога солнца, праздник, в честь которого народы северного полушария отмечали в середине зимы». (Сайт «Христианские Церкви Бога»: <http://www.csg.org>) Уже по тону этой историко-религиозной информации можно догадаться, что «Христианские Церкви Бога» решительно против инокультурной традиции празднования дня рождения вообще.

(9) В исторических источниках встречаются сведения, согласно которым одним из поводов для Александра совершить поход в Иран послужило то, что македонская знать обвинила его в чрезмерном подражании «персидским политическим и культурным традициям», и что своим вооруженным нападением будущий император хотел опровергнуть «клевету» своих политических соперников. Не исключено, что среди проводимых в македонском дворе пышных церемоний были и ежегодные торжества по случаю дня рождения царя Филиппа и царевича Александра...

(10) Омар Хайям. *Навруз-Наме*, сб. Магия Навруза, с. 97

(11) “Большие света! – таков эстетический принцип, слившийся с этическим”. (И. С. Брагинский. *Исследования по таджикской культуре*, М.: Наука, 1977, с. 137) О культурологии света см.: Шариф Шукуров. *Искусство средневекового Ирана. Принципы формирования изобразительности*, М., 1989; Сб. *Совершенный человек. Теология и философия образа*, М.: Валент, 1997

(12) Известный французский философ-востоковед Анри Корбен считал, что оставшийся незавершенным проект «восточной философии» Авиценны позже (XII в.) был реализован его заочным учеником Сухраварди, исходившим как раз из теософии Света. См.: Henry Corbin. *Histoire de la philosophie islamique*, Paris: Gallimard, 1986. (Часть VII: Сухварди и философия света).

(13) О. Шпенглер. *Закат Европы*, Петроград, 1923, с. 23

(14) Андре Боннар. *Греческая цивилизация*, т. 3, М., 1962, с. 17

(15) Ср.: «В зороастризме бог огня Атар очень тесно связан с божеством космического порядка и праведности Артой, божеством воды и дру-

гими богами, так что поклонение огню есть тем самым почитание всего сонма добрых божеств». (В. Г. Шкода. *Огни и деревья в согдийском культе (по материалам храма в Пенджикенте V-VIII вв.)*, в кн.: *Рахмат-наме, Санкт-Петербург, 2008, с. 463*)

(16) Ф. Ф. Зелинский *Умершая наука*, М.: АВА-Пресс, 1994, с. 10

(17) Омар Хайям. *Навруз-Наме*, сб. *Магия Навруза*, с. 46

(18) Омар Хайям. *Навруз-Наме*, сб. *Магия Навруза*, с. 45

(19) Омар Хайям. *Навруз-Наме*, сб. *Магия Навруза*, с. 59-60

(20) Омар Хайям. *Навруз-Наме*, сб. *Магия Навруза*, с. 96-97

(21) Али Шариати. *Ода Наврузу*, сб. *Магия Навруза*, с. 174

(22) «Языческие» элементы культуры Навруза и поныне вызывают сопротивление «фундаменталистского» толка. Знатоки таджикской традиции констатируют, что за последние годы иные представители постсоветского мусульманского истеблишмента пытаются контролировать отдельные элементы народной культуры, особенно песнопение. Дело дошло до запрета исполнения народных песен и обычаев, восходящих своими истоками к традиции празднования Навруз. Так, по свидетельству профессора Абдуллоджона Мирбобоева, в Худжанде он «видел несколько свадеб, где не соблюдались традиционные свадебные обряды. На этих свадьбах не пели традиционную песню «Лалола», молодожены и их друзья не обходили вокруг огня, не пели свадебные песни. Обидно то, что эти обряды сохранялись более 2700 лет, а теперь, в годы независимости, вдруг стали исчезать». Согласно разъяснениям же профессора Наима Хакимова, в песне «Лалола», состоящей из трех накихей (частей), уже исчезло среднее звено («Накиши миена»), а последнее («Накиши хурд») лишь иногда поют в Худжанде, Исфаре, Истаравшане, Айнинском районе. «Но полностью накиш не поют нигде, хотя это – своего рода гимн, который пели, празднуя Навруз или справляя свадьбы». Ученые сообщают, что «неформальный запрет на народные песни во время свадеб установили радикально настроенные религиозные лидеры региона, которые закончили религиозные учебные заведения Пакистана и Саудовской Аравии».

(23) Шариф Шукуров. *Навруз*, сб. *Магия Навруза*, с. 175

(24) Ср. : с утверждением мировых религий «эпоха терпимости полностью уходит в прошлое». (И. М. Дьяконов. *Пути истории. От древнейшего человека до наших дней*. М.: Восточная литература, 1994, с. 70). На этот поворот духовного течения на материале домусульманского Ирана обратил внимание также Ричард Фрай. (См.: R. Frye. *Ethnic identity in Iran*, JSAI, 26, 2002)

(25) В литературе уже обращалось внимание на официальную практику организации межконфессиональных диспутов в Сасанидском Иране, которые проводились, как правило, в духе толерантности (см.: Н. В. Пигулевская. *Сирийская средневековая историография. Исследования*

и переводы, Санкт-Петербург, 2000). Что касается известных фактов гонений на приверженцев христианства в домусульманском Иране (особенно во времена царствования Шапура II), то в ней же отмечалось, что они были вызваны вовсе не идеологическими причинами, а факторами иного характера - сугубо политическим (христиан рассматривали подданными Византии) и экономическим (иноверцы противодействовали налоговой политике государства). (См.: А. И. Колесников. Межконфессиональный диалог как форма религиозного просвещения, в кн.: Рахмат-наме, Санкт-Петербург, 2008, с. 145)

(26) Л. А. Леликов. *Авеста в современной науке*, М., 1992, с. 72

(27) К. А. Иностранцев. *Сасанидский праздник весны*, сб. *Магия Навруза*, с. 135

(28) Абурайхан Бируни. *Слово о празднествах и знаменательных днях в месяцах персов*, сб. *Магия Навруза*, с. 26

(29) Особо отмечая, что в арабо-мусульманских владениях в принципе никто не принуждал принимать ислам тех, кого считали «людьми Писания», и что там инаковерующие (евреи и восточные христиане) жили более свободно и благополучно, чем в других странах (первые в христианских, а вторые в Римской империи), известный иранский религиовед и культуролог Зарринкуб пишет: «Правда, часть халифов препятствовала «людям Писания» в реставрации храмов, им запрещали заниматься рядом важных дел и предписывали носить одежду, имеющую отличительные признаки. Некоторые халифы вынуждали «людей Писания» к принятию ислама, а в ряде случаев провоцировали мусульман к насилию над ними. Однако подобные события случались достаточно редко и были непродолжительными». (Абдол Хосейн Зарринкуб. *Исламская цивилизация*, М.: Андалус. 2004, с. 4) Все это нелишне подчеркнуть в наше время, когда иные, не в меру активные идеологи так называемой «войны цивилизаций», стали изображать доктрину ислама, его духовную инфраструктуру (мечети и медресе) и даже нормы и идеалы мусульманской культуры в целом в заведомо черных красках.

(30) Для того, чтобы понять подлинный гуманистический смысл столь «странных» поступков людей, которых более ранние сородичи Геродота называли «варварами» (не только в смысле незнания греческого языка, но и незнания закона), иным современным западным историкам, очевидно, необходимо поинтересоваться деталями законодательства, которыми руководствуются их соотечественники из соответствующих силовых ведомств при обращении с «инородцами» - имею в виду не одних только иммигрантов, имеющих гражданский статус тоже.

(31) В. Г. Шкода. *Огни и деревья в согдийском культе (по материалам храма в Пенджикенте V-VIII вв.)*, в кн.: *Рахмат-наме*, Санкт-Петербург, 2008, с. 444-463

(32) Омар Хайям. *Навруз-Наме*, сб. *Магия Навруза*, с. 46

(33) Джалал Халик Мутлак. *Иран в эпоху древности, Иран-наме*, № 2, 2007, 124-125

(33а) Обоснование этого вывода см. в статье автора: Акбар Турсон. *Лес и Трава. К культурологии и геополитике нового противостояния Востока и Запад, Иран-наме*, №№ 1,2, 2007 (Прим. ред.)

(34) См., например, коллективную монографию «Священное тело короля: Ритуалы и мифология власти» (М.: Наука, 2006), где история и традиция христианской сакрализации государя в Европе подвергнуты тщательному академическому анализу.

(35) Ср. толкование следующего стиха Корана: «Это – народ, который уже ушел. Ему – то, что он заслужил, а вам – то, что вы заслужили, и вы не в ответе за содеянное ими» (Коран, пер. М. 1992, с. 21). М.-Н. Османов, автор нового русского перевода Корана (кстати, во многом уступающего по уровню научно-текстологического анализа более раннему переводу покойного академика И. Ю. Крачковского), со ссылкой на известного английского переводчика М. Асада (*Muhammad Asad. The message of the Qur'an, Gibraltar, 1980*) пишет: «В аяте выражена фундаментальная концепция ислама об ответственности каждой личности за свои деяния в противовес иудейскому догмату об избранности и ненаказуемости еврейского народа» (Коран, М. 1992, с. 413). К сожалению, современное сравнительное религиоведение избегает обсуждения мировоззренческо-ценностных проблем, «приватизированных» не в меру воинственными идеологиями современности.

Доктор Муртаза Мутаххари,
Иран

СОВЕРШЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК В ИСЛАМЕ

Лекция 13

*окончание (начало в № 4(8) за 2008 г., продолжение
в № 1(9), № 2(10), №3(11) и № 4(12) за 2009 г.)*

КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ТЕОРИИ ШКОЛЫ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

«О, вы, которые уверовали! Бойтесь Аллаха, и пусть подумает человек каждый о том, что уготовил он себе на день Завтрашний. Страшитесь же Аллаха, ибо ведает Он о том, что вершите вы. Не уподобляйтесь тем, кто забыл Бога и кого заставил Он забыть самого себя. Они-то и есть грешники»¹.

В конце прошлой лекции мы вкратце остановились на взглядах еще одной, новейшей на сегодня теоретической школы, трактующей о совершенном человеке.

Как было отмечено, данная школа выступает за то, что свобода является мерилom совершенства и сущностных основ человека и главнейшей из всех человеческих ценностей. Экзистенциалисты убеждены, что человек — единственное существо, которое сотворено свободным, и потом у ему не подобает подчиняться каким-либо принуждениям и навязанным обстоятельствам.

По словам наших предшественников, человек в природе свободен и независим в своих действиях. А по утверждению некоторых из них, все сущее в этом мире, кроме человека, является зависимым, то есть находится под воздействием определенной системы причинно-следственных отношений. И только человек свободен от воздействия этой системы отношений.

«Подлинность бытия» в экзистенциализме

Еще одной особенностью данной школы можно считать ее позицию, основанную на том, что человек, пришедший в этот мир свободным, не обладает, в отличие от других существ, отличительной и специфической природой. Кроме человека, все творения в этом мире обладают отличительной природой или специфической сущностью. Камень сотворен быть камнем, он не может быть, например, глиной. Кот сотворен с присущей ему «кошачеством», а лошадь — со свойственной только ей «лошадиностью».

¹ Священный Коран, сура «Собрание», аяты 18, 19

Но человек не обладает специфической природой, ее он придает себе сам. Человек сотворен свободным существом, и степень его свободы позволяет, чтобы он сам придал себе природу или необходимую ему сущность. Они (экзистенциалисты — М. М.) называют подобное состояние человека «подлинностью его бытия» или «первичностью бытия по отношению к сущности».

Понятия «подлинность бытия» или «подлинность сущности» для нас не являются новыми. Об этих понятиях наши авторы рассуждали, по меньшей мере, еще триста пятьдесят лет тому назад (со времен Садр ал-дина Ширази). Но, согласно воззрениям наших философов, эти понятия имеют некоторые другие отличительные аспекты и применимы не только по отношению к человеку.

Экзистенциалисты, конечно, идут своим путем, но все-таки пришли к такому правильному выводу, что человек исконно не обладает постоянной и неизблемой природой, но сам придает себе соответствующую природу или сущность. Этот вопрос у нас затрагивается и в религиозной интерпретации, например, при объяснении метаморфоз у прежних народов или применительно к изменениям в моральном облике современного человека, а также относительно воскрешения людей из мертвых в День Страшного Суда. Как уже было отмечено на предыдущих лекциях, люди в День Страшного Суда воскрешаются в разных формах: некоторые воскрешаются людьми, а некоторые — в облике зверей. При этом мы отметили, что каждый человек рождается с врожденными потенциальными качествами человека. Но, правда, сущность или духовная природа человека в ходе его жизни может подвергнуться метаморфозам и превратиться в звериную сущность.

Во всяком случае, утверждение школы экзистенциализма о том, что человек сотворен свободным и несет полную ответственность за свое поведение, несомненно, соответствует действительности.

Среди мусульман известны две группы представителей калама (исламской схоластики): *аш'ариты*², которые были фаталистами, и *му'тазилиты*³, выступавшие за то, что человек в определении своей природы

² Аш'ариты – последователи одного из наиболее известных направлений мусульманского калама (науки о формально-логических аргументациях основных религиозных принципов ислама). Направление названо по имени одного из его основоположников и крупных представителей Абу-л-Хасана Али ибн Исмаила ал-Аш'ари (873-935). Представители этого направления признавали реальность и вечность Божественных атрибутов (сифат) и несотворенность Корана как атрибута Божественного Слова, а также считали, что подлинным создателем всех человеческих действий является Бог, а люди лишь осуществляют их (касб).

³ Му'тазилиты (от араб. му'тазила – «обособившиеся», «отделившиеся») – другое крупное направление исламского калама. Свое наименование получили в связи с «обособлением» от кружка известного богослова и признанного исламского ученого ал-Хасана ал-Басри (ум. 748). Основные принципы их учения заложены в «пяти основополагающих принципах»: 1. Справедливость 2. Единобожие 3. Обещание и угроза (ал-в'ад ва-л-ва'ид) (никто из творений не в состоянии изменить характер воздаяния за совершенные человеком деяния). 4. Промежуточное состояние (ал-манзила байн ап-манзи-лапн), основанное на том, что мусульманин, совершивший тяжкий грех, не становится неверующим, но оказывается в «промежуточном состоянии между верующим и неверующим»: на этом и основывается их отход от кружка ал-Хасана ал-Басри, который называл таких мусульман лицемерами (му-

полностью предоставлен самому себе (разнузданная свобода). А шииты в этом отношении придерживаются промежуточной позиции (*ал-амр байн ал-амрайн*), то есть они не одобряют ни фатализм аш'аритов, ни «предоставление самому себе» (разнузданной свободы) му'тазилитов. Ибо в этом отношении позиция экзистенциалистов и аш'аритов в основном совпадает.

Ислам признает для человека свободу выбора, но не в ее разнузданной форме, а в виде промежуточной позиции между двумя упомянутыми крайностями (которые в современной философской литературе принято называть свободой и необходимостью. — М. А.).

В целом нет принуждения или необходимости, которые бы властвовали над человеком в ущерб его свободе выбора, и в этом отношении позицию экзистенциалистов можно считать правильной. Они правы и в том плане, что природу человека не следует считать неизменной и неизменной, ибо он сам себе придает определенную сущность и природу.

Результаты принадлежности человека чему-то и его зависимости

У данной школы есть и другие соображения относительно свободы. До сих пор мы рассматривали философские аспекты позиции этой школы по упомянутому вопросу, согласно которым человек сотворен свободным, и он в состоянии даже придать себе соответствующую природу; а все, что в этом плане находится в противоречии со свободой выбора человека, может отнять у него человечность.

Человек, по существу, сотворен свободным. Но не исключено, что некоторые факторы, такие как зависимость и принадлежность чему-то, могут лишить человека этой свободы. В случае если человек привязывается к чему-то или каким-то образом становится зависимым от чего-нибудь (неважно от чего), он, по мнению экзистенциалистов, теряет свою человечность, ибо лишается своей свободы. Человек — существо свободное и независимое. Но любая привязанность или зависимость могут отнять у него эту свободу и независимость.

Есть несколько факторов, которые могут стать причиной зависимости человека.

Первый фактор, это когда человек становится зависимым от чего-либо, например от денег. Деньги, сильно занимая помыслы человека, могут привлекать и привязывать его к себе до такой степени, что человек становится чуждым самому себе и думает лишь об отвлеченном (о деньгах). Для такого человека важным является не он сам, а объект его привязанности. Подобное положение приводит к падению человека

нафик) 5. Повеление исповедимого и запрещение отвергаемого (ал-амр би-л-ма'руф ва ал-иахий'ан ал-мункар). Согласно первому принципу Божественная справедливость предполагает свободу человеческой воли. Кроме того, му'тазилиты признавали сотворенность Корана.

как личности, а также отнимает у него свободу и снижает уровень самосознания.

Второй фактор зависимости человека проявляется в том, что он будет все меньше привержен человеческим ценностям и сосредоточит свое внимание в основном на ценностях, связанных с объектом его привязанности (с деньгами). Честь и достоинство станут для такого человека второстепенными, а свобода и благородство — малозначимыми понятиями.

Третий фактор объясняется тем, что чрезмерная привязанность к какой-либо вещи порождает рабскую зависимость. В случае, когда человек привязывает себя к одной отдельно взятой вещи, процесс саморазвития и совершенствования в нем приостанавливается, и он уподобляется животному, привязанному к дереву. При этом, по словам наших философов, процесс «становления», который является подлинным состоянием человека, уступает место процессу «уничтожения».

«Вера в Бога» с точки зрения школы экзистенциализма

В этой школе квинтэссенцией или матерью всех человеческих ценностей считается свобода выбора, и человек, если он желает сохранить свою человечность и не подвергнуться сущностной метаморфозе, должен сохранить за собой свободу во всем, и, прежде всего, свободу выбора. Иными словами, он должен устранить в себе состояние «зависимости мыслей от одной луноликой» или даже положение, когда «он только раб Любви, а от обоих миров свободен».

Знаменитые стихи Хафиза гласят:

*Прекрасная роза из цветников мира нам достаточна,
На этих лугах тень от ходячего кипариса нам достаточна.
О Боже! Не отправляй меня в рай от Своего порога.
Из всего бытия и всех мест Твоего порога нам достаточно.*

Последователь экзистенциализма призван отказаться от всего этого: от «прекрасной розы», «тени ходячего кипариса», «рая» и «Его порога», так как, согласно воззрениям данной школы, человек должен быть «абсолютно свободным». Поэтому, несмотря на свои разногласия со школой диалектического материализма по многим принципиальным вопросам, часть экзистенциалистов считает, что вера в Бога несовместима с воззрениями их школы по двум причинам.

Во-первых, вера в Бога предполагает веру в predeterminedность, что чревато верой в необходимость принуждения, а также верой в заранее установленную и неизменную природу человечества. А это в корне

противоречит проповедуемой данной школой свободе выбора, и тем более «абсолютной свободе» человека.

Во-вторых, вера в Бога, кроме несовместимости с верой в свободу, предполагает зависимость от самого Господа. А зависимость в любой ее форме противоречит свободе человека, тем более что зависимость от Бога сильнее и навязчивее любой другой формы зависимости.

С представителями данной школы можно спорить в двух аспектах. Во-первых, их позиция, основанная на противоречии между верой в Бога и свободой человека, является ошибочной. В моих книгах «Причины приверженности материализму» и «Человек и судьба» я подробно рассмотрел различные аспекты этого вопроса и доказал необоснованность подобного взгляда на религию и свободу. Экзистенциалисты продвинулись не дальше малограмотных старушек и так и не разобрались в сути predeterminedности и свободы воли. В самом деле, вера в predeterminedность в исламском понимании этого вопроса ни в коем случае не противоречит свободе воли человека.

Вторая ошибка данной школы, как было отмечено, заключается в том, что, согласно их учению, зависимость в любой ее форме и даже зависимость от Бога, противоречит свободе человека. Но обсуждение этого нюанса нуждается в прологе.

Совершенство — это движение от «себя» к «себе»

Представьте себе существо, которое находится в состоянии развития или совершенствования. Какой путь проходит, например, цветок с самого начала, с момента произрастания из земли и в течение всего периода своей вегетации, когда становится цветком, а затем переходит в конечную стадию своего развития? Или какой путь проходит живая клетка, которая представляет собой начальную стадию зарождения какого-либо животного, а затем, постепенно совершенствуясь, превращается в полноценного представителя данного вида животных? Разве они все это время двигаются в направлении от «себя» до «не себя», то есть они покидают свое первоначальное естество? Или их движение осуществляется от «не себя» к «себе»? А может быть, в направлении от «не себя» к «не себе»? Или, наконец, может быть, они все это время двигаются по направлению от «себя» к «себе»?

Если утверждать, что они двигаются от «себя» к «не себе», то это означает, что они были сами собой, пока не начали развиваться и совершенствоваться, а когда этот процесс начался, они покинули свое сущностное состояние. Некоторые древние философы утверждали, что «движение означает создание отчуждения», то есть это процесс «самоотчуждения». С таким выводом, конечно, невозможно согласиться.

Действительность заключается в том, что семена какого-либо цветка или семя какого-либо человека с самого начального момента своего разви-

тия вплоть до момента достижения полного своего совершенства движутся от «себя» к «себе», то есть их действительная «самость» является длительной и не отделяющейся от них реальностью. Их «самость» сохраняется с самого начала до конца, и чем ближе к концу, тем больше у них «самости». То есть в течение всего жизненного цикла их «самость» не только сохраняется, но и все более совершенствуется. Цветок, не обладая разумом и мышлением, движется к совершенству своего цветения. А если бы цветок был мыслящим, и больше того — поэтом, разве не полюбил бы он собственное совершенство?

Все существа влюблены в свое конечное совершенство. Тот цветок тоже влюблен в свое совершенство. По некоторым утверждениям, это состояние свойственно даже и неорганическим веществам. Все вещества подвержены любви к своему совершенству.

Следовательно, привязанность какого-либо существа к своему совершенству, вопреки позиции господина Сартра, не означает «перестать быть самим собой», но, скорее, характеризуется как углубление в самого себя, то есть как раз и означает «быть самим собой». Свобода, если она достигнет такого этапа, когда человек не будет зависимым даже от своего совершенства и окажется свободным даже от самого себя, будет отчуждением от человеческого. Подобная свобода противоречит совершенству по самой своей сути.

Кроме того, данная школа не проводит никакого различия между зависимостью от чужого и зависимостью от самого себя, (то есть зависимостью от всего, что является этапом совершенствования самого себя). Мы, согласны, что зависимость от какой-либо чужой (отличной от тебя) субстанции приводит к метаморфозам человеческой сущности. Ведь недаром же в различных религиозных учениях зависимость человека от материальных благ подвергается осуждению и отрицанию. Ибо это чужая (отличная от человеческой сущности) субстанция, и она может привести к упадку человеческих ценностей. Но зависимость от того, что является окончательным совершенством человека, не означает привязанности к чему-то отвлеченному и ограниченному — это зависимость от «самого себя». Зависимость человека от самого себя не приведет к отчуждению от самого себя и незнанию своей сущности, не станет причиной того, что он позабудет о своих ценностях, лишится всякого развития, и его становление превратится в небытие. Ибо существо, зависящее от предельной степени своего бытия, движется и стремится к этому пределу.

Ошибка данной школы относительно отношений человека с Богом

Господин Сартр! Есть две причины утверждать, что Бог человеку не чужой.

Во-первых, привязанность к Богу не означает привязанности к какой-

либо чужой (отличающейся своей субстанцией) и не соответствующей природе человека вещи, из-за которой можно было бы забыть о самом себе. Дело в том, что причина субъективности и наличия вещей, которая к тому же служит оценкой субстанции каждой вещи, то есть причина создающая основу для существования вещей, по сути своей ближе к данной вещи, чем она (вещь) сама к себе. Верность этого утверждения доказана исламской философией с использованием достоверной аргументации.

В Коране в этом плане сказано: «Мы же для него в сей миг гораздо ближе...»⁴. То есть не только Бог знает о человеке больше, чем он сам о себе, но и человеку Божественная Субстанция много ближе, чем его собственная. Это очень интересный момент. Каждый человек думает, что он самому себе ближе, чем кто-либо другой. Но Коран утверждает, что Бог любому существу гораздо ближе, чем это существо самому себе, ибо для каждой вещи Бог является большей «самостью», чем эта вещь сама для себя.

'Али (мир ему!) в *Нахдж ал-балага* при описании атрибутов Бога говорит, в частности, что Он не находится вне вещей и неотделим от них, но одновременно Он и не внутри вещей.

Во-вторых, Коран учит, что мысли человека постоянно должны быть направлены к Богу, так как Бог - это Высший предел человеческого совершенствования, и именно к нему неизбежно стремится человек. Таким образом, отношение человека к Богу равнозначно его отношению к своему совершенству, что можно уподобить отношению семени растения к конечному этапу своего цветения. Приближение человека к Богу равнозначно приближению его к «самому себе»: это движение человека от себя несовершенного по направлению к себе совершенному. Следовательно, те, которые сравнивают Бога с другими вещами и думают, что внимание к Богу заставляет человека предавать забвению присущие ему ценности и приведет к личностной стагнации, глубоко заблуждаются.

«Самопознание» и «познание Бога»

Бог до того близок человеку, что познание им Бога эквивалентно самопознанию. Человек может познавать самого себя лишь тогда, когда познает Бога, и маловероятно, чтобы осознавший себя человек не осознал Бога. Священный Коран велит: «Не уподобляйтесь тем, кто забыл Бога и кого заставил Он забыть самого себя. Они-то и есть грешники»⁵. Следовательно, всякий, кто забыл Бога, забывает и себя.

В этом отношении точка зрения Корана является прямой противоположностью позиции экзистенциалистов, которые твердят, что познание Бога идет вразрез с самосознанием человека.

⁴ Священный Коран, сура «Грядущее», аят 85

⁵ Священный Коран, сура «Собрание», аяты 18, 19

Согласно Корану, человек иногда может проиграть или потерять самого себя. И в великом проигрыше оказывается не тот, кто проиграл деньги, и даже не тот, кто потерял свободу и стал рабом у других, а тот, кто потерял (проиграл) себя самого. Когда человек потеряет самого себя, он потеряет все. А нашедший себя человек все найдет.

В чем сущность философии поклонения Богу (богослужения)? Сущность богослужения заключается в обретении самого себя, «нахождении самого себя» и познании самого себя согласно установкам Священного Корана. Вникнуть в суть познания человечеству пока не удалось, за исключением, конечно, крупных мыслителей, которые вдохновлялись школой ислама. Таким знаменитым личностям, как Мухйи ал-дин ибн 'Араби, что разъяснил вопрос о самопознании человека, или его последователю Джалаладдину Руми, удавалось вдохновляться Божьим Словом.

Мавлана Джалаладдин Руми, указывая на неотделимость самопознания от познания Бога, говорит:

*О сердце! В чем потребность души? — В познании,
И силен душой тот, у кого больше познаний.*

Мавлави, признавая наличие прямой пропорции между самопознанием и силой души, утверждает на этой основе, что именно благодаря познанию себя душа у человека сильнее, чем у животных. Он постепенно развивает эту идею и приходит к такому выводу, человек познает себя лишь тогда, когда познает своего Господа.

А теперь в ответ на позицию экзистенциалистов, основанную на том, что всякая зависимость и привязанность противоречат свободе человека, следует сказать: да, действительно, всякая зависимость и привязанность находятся в противоречии со свободой — кроме привязанности к Богу и зависимости от Него, которые означают зависимость от себя и принадлежность к более совершенному «самому себе»; без принадлежности к Богу и связи с Ним никакой свободы быть не может. Таким образом, познание Бога приводит к большему познанию самого себя, и чем больше человек погружается в поклонение Богу, уединенные молитвы и постижение Господа, тем больше его внимание сосредотачивается на Боге и тем лучше он познает себя.

Некоторые великие личности пришли к ирфанскому самопознанию именно этим путем. Так, примерно пятьдесят лет тому назад жил великий муж, из числа учеников великого и знаменитого 'арифа и знатока шариата тех времен покойного Хусайн-Кули Хамадани. А звали его мирза Джаввад-ага Малики Табризи. Он был автором многочисленных книг и проживал в Куме. В одной из книг после необходимого вступительного слова он дает описание состояния своей души и, в частности, говорит об

ирфанском самопознании, благодаря которому 'ариф чувствует все нюансы души, тем самым познавая ее. Он говорит: «Я знаю такого человека⁶, который впервые почувствовал состояние полного самопознания во сне, и которого это чувство продолжало сопровождать и в состоянии бодрствования». Затем он приводит необходимое разъяснение данной ситуации. Подобное «самопознание» является результатом познания Бога и достигается только путем молитв и поклонения Всевышнему. В частности, психолог в результате даже тысячи лет психологических исследований не может достичь этого уровня самопознания.

У 'Али (мир ему!) есть очень интересное высказывание по этому поводу. Он говорит: «Удивляюсь человеку, который ищет потерянную вещь, но не ищет потерянного себя». А почему он не ищет себя? О человек! Ты не знаешь, что потерял самого себя? Так иди и ищи себя, ибо ты утратил самое ценное.

О других недостатках данной школы

Теперь несколько слов о ценностях. (Ибо экзистенциалисты говорят, будто вера в Бога приводит к тому, что другие ценности предаются забвению.) Мы заявляем, что погружение в чужую среду действительно приводит к забвению сущностных ценностей. Но погружение в свою естественную среду может привести только к большему возрождению человеческих ценностей. Именно поэтому у людей, достигающих возвышения в сфере богобоязненности и благочестия, все человеческие ценности будут проявляться ярче и сильнее. Ум, любовь, сила, могущество, умение быть едиными с людьми, честь и достоинство у таких людей становятся ярче и проявляются интенсивнее, ибо все эти качества суть проявление атрибутов Божественной Субстанции.

А утверждение экзистенциалистов о том, что привязанность к Господу якобы ведет к стагнации личности, основано на нелогичных аргументах. Они воспринимают Бога как дерево, к которому можно привязать человека и тем самым лишит его всякого маневра.

Господа экзистенциалисты! Бог — это бесконечная, неограниченная реальность. Если заключить человека внутри пространства, например, с длиной, шириной и высотой по сто фарсангов⁷, то это можно считать для человека ограничением. Ибо человек, пройдя эти расстояния, столкнется с ограничением. Но если человека поместят в бесконечном пространстве, то это никак не может считаться ограничением. Бесконечное пространство не знает границ и ограждений. В таком пространстве человек, даже двигаясь в бесконечность, увидит перед собой новые горизонты для совершенствования.

⁶ Разумеется, он не признает, что этим человеком был он сам (прим. автора)

⁷ фарсанг – единица расстояния, равная примерно 6 км

Бог — бесконечное, беспредельное существо. Люди — и даже самые совершенные из них — вечно движутся вперед, не умея найти в этом движении конечные точки. Однако Богу не свойственны концы и начала, это бескрайнее поле для всего человечества.

Среди ученых идет спор относительно необходимости произнесения формулы благословения Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!). Мол, что это значит? Почему мы просим Бога о милосердии и доброте для Пророка? Некоторые из ученых говорят, что Пророк (да благословит его Аллах и приветствует!) — совершенный человек, так имеет ли смысл просить у Господа дальнейшего его благословения? В ответ следует сказать, что милосердие Божественное, как один из Его атрибутов, бесконечно. Пророк, даже двигаясь по этому пути вечно, не может прийти до каких-либо пределов.

Таким образом, привязанность к Божественной Субстанции ни в коем случае не станет причиной того, чтобы «становление» человеческой личности заменялось его «стагнацией».

«Целевое» и «опосредованное» совершенство

Господа экзистенциалисты допустили путаницу также при определении средств и целей. Дело в том, что свобода является одним из компонентов человеческого совершенства. Вместе с тем, свобода — это «опосредованное», а не «целевое» совершенство. Конечная цель человека не состоит в достижении свободы. Но для достижения совершенства он должен быть свободным, ибо свобода — это самостоятельность при выборе, а из всех существ в мире, человек единственный, кто должен сам выбрать свой путь и даже, по более меткому выражению, сам должен выбрать самого себя.

Следовательно, человек свободен и самостоятелен, но разве эта свобода гарантирует ему достижение совершенства или он волен сам выбрать свое совершенство? Будучи свободным, человек может достичь высочайших вершин совершенства, но с таким же успехом он может оказаться и в самом низком положении.

Свободное в своих действиях существо вольно поступать, как ему угодно. Раз ты человек, то ты — существо, превосходящее все в природе и знающее ее особенности; все другие дети этой природы — незрелы и нуждаются в опеке. В Священном Коране сказано: «Воистину, наставили Мы его на путь [Истины], будь он благодарным или неблагодарным»⁸. То есть Бог наставляет, а выбор за самим человеком.

Свобода сама по себе не может считаться совершенством, она средство совершенства человека. То есть человек, не будучи свобод-

⁸ Священный Коран, сура «Человек», аят 3

ным, не может достичь совершенства. Достигнуть совершенства принудительным путем невозможно. Следовательно, свобода скорее «опосредованное», чем «целевое» совершенство.

То же самое можно сказать о мятежном духе. Экзистенциалисты пришли к заключению, что человек, являясь свободным, может быть бунтарем и мятежником. То есть может отрицать и опровергать любую форму принуждения. А затем они пришли к выводу, что мятежность и бунтарство сами по себе должны быть неотъемлемыми чертами человеческого характера. И в результате выходит, что свободный человек не должен смиряться ни перед чем и обязан бунтовать против всех и всего.

Отсюда можно прийти к такому выводу, что признанием необходимости мятежного духа и бунтарства экзистенциалисты, скорее всего, выступают за хаос в обществе. Школа, в которой бунтарство признается в качестве сущностной ценности, является сторонницей хаоса.

Сам Сартр прилагает большие, но безуспешные усилия, чтобы отгородить свою школу от обвинения в бунтарстве. Действительно, школа, в которой бунтарство признается в качестве естественной ценности, не может быть защищена от обвинения в поддержании общественного хаоса.

Ислам признает «возможность бунта» в качестве человеческой ценности. Иными словами, человек волен бунтовать и волен подчиняться; он волен подниматься или опускаться. А разве человек, который никогда не бунтует, выше других людей? Ни в коем случае. Он просто не может быть мятежником и не может бунтовать.

В целом умение бунтовать, протестовать и умение подчиняться являются составными компонентами человеческого совершенства. Другие существа лишены всего этого и потому у них нет ни обязанностей, ни свободы, ни самостоятельности.

Да, для совершенного человека имеется своеобразная возможность возвращения от состояния мятежа или бунта в русло под названием «покаяние». Именно из-за возможности возвращения от состояния мятежности находит свою реализацию одно из имен Всевышнего — Всепрощающий. Если бы не было мятежа и покаяния, то не было бы и прощения, а значит — Бог не явил бы всепрощения. Но это не означает, что наличие всепрощения Бога связано только с наличием мятежа или бунта. Здесь речь идет о реализации (а не о потенциальном наличии) всепрощения Всевышнего. Мятеж является своего рода падением, а покаяние — возвращением. Всепрощение Всевышнего Господа осуществляется при наличии этих падений и возвращений.

Согласно преданиям, Бог Всевышний сказал, что если бы сотворенные Им на земле люди не взбунтовались, то Он бы создал других существ, которые совершили бы подобное деяние, а затем, покались, чтобы Он про-

стил их. Так значит, мятеж и бунтарство — это неотъемлемая человеческая ценность.

Свобода означает отсутствие преград, отсутствие принуждения и каких-либо препятствий на пути. Следовательно, моя свобода еще не является признаком моего совершенства, она лишь означает, что я могу следовать по пути своего совершенствования. Свобода — это пролог, другими словами, вступительный или подготовительный этап совершенства, а не само совершенство.

Таким образом, первой ошибкой школы экзистенциализма является заявление о том, что существование и признание Бога, вера в Него находятся в противоречии со свободой и самостоятельным выбором человека. Второй ошибкой мы назовем непонимание сущности веры в Бога. Ибо, согласно воззрениям данной школы, вера в Господа трактуется как привязанность к вещам, которая становится причиной стагнации и заблуждений в человеке и приводит к упадку человеческих ценностей. Наконец, признание свободы в качестве окончательного этапа совершенства человека следует считать третьей ошибкой этой школы.

Исламская интерпретация свободы

Теперь несколько слов о понятии свободы в его исламской интерпретации. Ислам рассматривает свободу как одну из множества человеческих ценностей, в ее реальном значении, а не в исключительно монополярной и искусственно интерпретируемой форме. У 'Али (мир ему!) есть адресованное имаму ал-Хасану (мир ему!) и включенное в *Нахдж ал-балага* письменное завещание, которое так же, как упомянутое нами в предыдущих главах письмо малику Аштару, считается самым подробным письмом Повелителя верующих.

В этом письме, в частности, сказано: «Береги свою душу от всяких низостей, даже если ведут они тебя к задуманной цели. Ибо для утраченной души не найдешь ты замены»⁹. 'Али (мир ему!) призывает бережно относиться к своей душе, к своей человеческой природе, или человеческой сущности (то есть к самому себе), и напоминает, что ничто в мире не может заменить человеку его человеческое достоинство. Здесь указывается на упомянутое нами кораническое утверждение, согласно которому самый крупный проигрыш — это потеря самого себя. Обращаясь к сыну, 'Али (мир ему!) напоминает, что можно определить цену любой вещи, которую желаешь продать, но ты обладаешь тем, чему во всем мире невозможно найти замену. И этим твоим достоянием является твоя душа, то есть твоя человеческая сущность, «ибо для утраченной души не найдешь ты замены». А по словам другого великого пред-

⁹ Нахдж ал-балага, письмо 31

ставителя рода 'Али имама Джа'фара ал-Садика (мир ему!), с душой, человеческой сущностью или «самим собой» сравним лишь только Сам Бог. Душу можно продать только Самому Богу и обрести Бога. Во всем остальном в мире, во всех творениях, включая ангелов мира и Судного Дня, невозможно найти что-либо сравнимое с душой. В том же письме 'Али (мир ему!) велит: «И не будь рабом другого человека, в то время как Аллах сделал тебя свободным»¹⁰.

В конце приведу еще один пример из *Нахдж ал-балага*, который часто встречается и в хадисах. 'Али дает оценку различным формам молитв и, соответственно, говорит, что люди, молящиеся Богу, подразделяются на три группы.

К первой группе относятся те, которые молятся Богу из боязни, ибо слышали, что существуют ад и адские мучения. Следовательно, в своих молитвах они просят Бога защитить их от адских мучений. Молитва подобных лиц характеризуется как молитва рабов, ибо они подобны рабам, которые трудятся, опасаясь гнева своего хозяина, для них другие ценности не существуют.

Ко второй группе людей относятся те, кто молятся Богу из корысти. Ибо эти люди как-то слышали, что Бог создал райские сады, где текут ручьи, и в которых имеются «девы черноокие, большеглазые»¹¹ и «мясо птиц, какое захотят они»¹². И вот они начинают совершать молитвы всякий раз, когда вспомнят будущие райские блага, чтобы Господь не лишил их таковых. Подобная молитва именуется «молитвой купцов», так как эти лица совершают молитву ради воздаяния.

Есть третья группа — это люди, которые молятся Богу из благодарности, то есть они совершают молитвы не из-за страха попасть в ад и не ради райских садов. Они обращаются к Богу с поклонами и молитвами бескорыстно, только ради самого Господа.

Одним из самых отличительных похвальных качеств человека является умение быть благодарным. Совесть велит этим людям воздать хвалу Господу и благодарить Его. Иными словами, я буду молиться Господу и обращаться к Нему с благодарностью, даже если не существует никакого рая и никакого ада.

Ведь досточтимый Пророк (да благословит его Аллах и приветствует!) проявил удивительное усердие при совершении молитв. Однажды у него спросили: «К чему это рвение в молитвах, когда Священный Коран гласит: «Мы даровали тебе явную победу, чтобы Аллах простил тебе и твои грехи прежние, и те, которые (совершатся) позже»¹³?» На

¹⁰ Нахдж ал-балага, письмо 31

¹¹ Священный Коран, сура «Грядущая», аят 22

¹² Священный Коран, сура «Грядущая», аят 21

¹³ Священный Коран, сура «Победа», аяты 1, 2

что Пророк (да благословит его Аллах и приветствует!) ответил: «Разве люди молятся Богу из боязни попасть в ад или в поиске райских наслаждений? А где тогда благодарственная молитва? И разве я не должен быть благодарным рабом Божиим?»

Таким образом, мы говорили об особенностях молитвы рабов и молитвы торговцев, или купцов, а также рассмотрели третью категорию молитв — «молитвы благородных»¹⁴. Свободный и независимый человек, на взгляд 'Али, не зависит даже от рая с адом, он связан только со своим Господом.

Вначале я был намерен посвятить отдельную лекцию именно точке зрения ислама относительно совершенного, или образцового, человека. Но получилось так, что в ходе рассмотрения, а затем и критического анализа позиций различных школ точка зрения ислама по данному вопросу была освещена в достаточной степени. В результате выяснилось, что ислам при рассмотрении вопроса о совершенном человеке не признает одну отдельно взятую монополярную ценность, но смотрит на поставленный вопрос исчерпывающе и многогранно. Вместе с тем мы установили, что ислам имеет более широкое и универсальное видение, чем философы, 'арифы и все другие перечисленные школы, и в то же время защищен от допускаемых этими школами ошибок и промахов. Все эти и многие другие аргументы говорят о божественности ислама.

Все перечисленные школы были представлены крупнейшими мыслителями мира, но мы убедились, что каждая из них выглядит перед школой ислама блеклой и неубедительной. Наш Пророк бесспорно был великой личностью, но вместе с тем он не был выучен грамоте, то есть был «не ходившим в школу и не обладавшим письмом». Невозможно, чтобы великие слова (исламское учение. — М. М.) были высказаны с опорой только на собственный интеллект: пророк (да благословит его Аллах и приветствует!) был вдохновлен Божественным началом.

Школа ислама, как мы убедились, имеет превосходство над всеми другими школами. Высокая и бесспорная ценность этой школы подобающим образом выявляется как раз при сравнении ее с другими школами.

Перевод Махиулова М.

¹⁴ Нахдж ал-балага, мудрость 237

Аверьянов Ю.А.,
к. истор.н., с.н.с. РАН, доцент
Рос. Гос. Гуманитарного
университета, г. Москва

СУФИЙСКИЙ ШЕЙХ ШУДЖА ЭД-ДИН ВЕЛИ (СУЛТАН ВАРЛЫГЫ) И ЕГО ЖИЗНЕОПИСАНИЕ «ВИЛАЙЕТ-НАМЕ»

(введение, перевод, комментарии)

Византийский город Наколейа был взят арабским полководцем Аббасом ибн аль-Валидом в 708 г. Возможно, в ходе осады и штурма крепости погиб в бою легендарный арабский герой Сейид Баттал Гази, в честь которого впоследствии (уже в XIII в.) Наколейа была переименована в Сейидгази. По другим сведениям, эпический герой Сейид Гази пал в сражении с «неверными» между 730 и 740 гг. Движение «борцов за веру» (*гази*) получило второе дыхание в XI в. в связи с наступлением на Византию огузских племен, возглавляемых династией Сельджукидов. Многие кочевники желали присоединиться к организованным отрядам *гази* и поучаствовать в «войне за веру», приносившей не только славу и почет, но и быстрое обогащение.

Основатель малоазиатского султаната Сельджукидов Сулейман-шах, сын Куталмышы (1075-1086 гг.), заключил с византийцами договор, согласно которому Дорилейон (Эскишехир) и его округа (в том числе, по-видимому, и сильно пострадавшая от нашествий и полузаброшенная Наколейа) перешли под власть династии Сельджукидов. Однако в дальнейшем эти места, скорее всего, еще несколько раз переходили из рук в руки. В 1173 г. арабский путешественник Али ибн Абу Бакр аль-Харави сообщает о том, что на сельджукско-византийской границе располагался холм, на котором был похоронен Сейид Баттал Гази, и что на этом холме, называемом «неверными» Термами (*ат-Турма*), существовал бальнеологический курорт («сюда приезжают больные для исцеления») ¹⁵. Тюрки называли тот же самый холм «Царским курганом» (*Султан Ойюгю*). Личное имя Сейида Гази этот автор приводит в такой форме – Абу Мухаммад аль-Баттал.

На левом берегу р. Сакарья турки укрепились в городе Сиврихисар, который в ту эпоху (XII-XIII вв.) переживал определенный расцвет, так как находился в стороне от линии военных действий ¹⁶. В XIII в. с востока появляются

¹⁵ Say, Y. Anadolu'nun türkleşmesi ve işlamlaşmasında önemli bir kült kimlik: Şücaaddin Veli (Sultan Varlığı)// Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli. Araştırma dergisi. № 37. Bahar 2006 (Ankara). С. 99-103. Прим. 1.

¹⁶ Özalp, T. Sivrihisar Tarihi. Eskişehir, 1961. С. 47.

новые туркменские племена, поселившиеся в степном районе Караджадаг (к югу от Анкары), в том числе – племя *кайы* из фратрии *бозок* (из этого племени вышла в дальнейшем Османская династия). Вместе с этими племенами из Хорасана переселяются и суфийские наставники, занимавшиеся духовным окормлением этих кочевников и полукочевников. В окрестностях Сейидгази возникают суфийские обители – Гёк Неби, Урьян Баба, Мелик Гази и Хаджи Баба. Спасаясь от монгольского ига, несколько сотен тысяч туркмен («тридцать тысяч шатров») перебрались на запад Малой Азии и около 1261 г. заняли византийско-сельджукское пограничье в районе гор Тюркмен (к западу от Сейидгази) и долину реки Порсук¹⁷. В окрестностях Эскишехира большим влиянием пользовалось знатное тюркское семейство Джаджа из Кыршехира. В 1280 г. монголы, управлявшие Ираном и Малой Азией, приняли решение разделить государство Сельджукидов между двумя султанами, что способствовало его дальнейшему ослаблению и гибели.

Область Эскишехира какое-то время была территорией, где скрещивались зоны влияния княжества Османов, первой столицей которого было селение Сёгют, и княжества Гермиян с центром в Кютахье. Монголы поселили вокруг Эскишехира еще одно кочевое племя – *тургут* (название которого напоминало о древних тюрках – *тюркютах*).

Эскишехир оказался «в тылу» у Османской династии, порывавшейся к завоеваниям в западном направлении. Эскишехир (под названием Султаноню) стал обычным провинциальным городом, потерявшим свое былое значение форпоста на рубежах «священной войны» и жившим больше воспоминаниями о славных временах Сейида Баттала Гази. Марокканский путешественник XIV в. Ибн Баттута вскользь упоминает об этом городе, но сам он его не посещал и никакого описания этих мест не оставил (хотя образ арабского героя-воителя теоретически должен был бы его заинтересовать). Лишь с XVI в. мы имеем первые зарисовки (миниатюры) с видом на сакральный центр, сложившийся к тому времени в Сейидгази, – они относятся к проезду через Эскишехир и Сейидгази султана Сулеймана Кануни (в 1533-1534 гг.), отправлявшегося в поход для покорения Багдада. Рисунки были сделаны Насухом Матракчи. На них представлены помимо усыпальницы самого Сейида Баттала Гази две мечети, караван-сарай, три бани, пруд, мельница, колодец и развалины византийской крепости (возможно, также и византийской церкви или монастыря).

Именно в эпоху монгольского нашествия, в XIII-XIV вв., в обители (*завийе*) Сейида Гази и на соседних с ней землях нашли пристанище многочисленные толпы странствующих дервишей – *абдалов*, *каландаров*, *джавлаков*. Станным образом они привязываются к личности Сейида Гази и начинают почитать его в качестве своего небесного покровителя – *пира*. Эти дервиши

¹⁷ Turan, O. Selçuklular zamanında Türkiye tarihi. Ankara, 1984. С. 507.

собираются каждую пятницу возле гробницы Сейида Гази и устраивают там свои радения. Раз в год, в праздник жертвоприношения (*курбан байрам*) бродячие дервиши со всей Малой Азии сходились вместе в обители Сейида Гази и в течение нескольких дней совершали ритуальные церемонии (*айин*), поклоняясь духу Сейида Гази. Это празднество воспринималось ими как «великое паломничество» (*хадж-и акбар*). Воспоминания об этих торжествах и сопровождавших их ритуалах вошли в агиографические сочинения суфийского братства *бекташийя* – *менакыб-наме*. Герои данных жизнеописаний – Хаджи Бекташ Вели (XIII в.), Хаджим Султан (XIV в.), Отман Баба (XV в.) – сами неоднократно участвовали в паломничестве к мавзолею Сейида Гази и возглавляли суфийские радения, проводившиеся там. Эти церемонии возобновлялись в обители каждый год, судя по всему, из века в век. Шейх обители Сейида Гази носил почетный титул *азам баба* («величественный отец»). Ежегодные собрания, проходившие в обители, наблюдали и европейские путешественники XVI-XVII вв. (А. Менавино, М. Бодье), поделившиеся своими впечатлениями с европейскими читателями. Они полагали, что в этих собраниях принимало участие до 8000 странствующих дервишей, возглавляемых шейхами в белых одеждах, каждый из которых в пятничный день, накануне завершения торжеств, должен был поведать собравшимся о своих странствиях в течение года, о том, какие земли ему удалось посетить, какие обычаи и порядки там заведены, и что нового творится в мире.

Странно, что эпический цикл о Сейиде Баттале Гази, сложившийся, вероятно, одновременно с усилением суфийских общин в этих местах, почти не содержит никаких собственно суфийских мотивов, сохраняя верность сугубо героической традиции¹⁸. Похоже, что этот эпос формировался не в суфийской среде, но внутри сословия гази. В то же время сами бродячие дервиши называли себя «сиротами Сейида Гази», отдавая себя под покровительство патрона гази.

Известно, что абдалы и родственные им суфийские группы передвигались по стране небольшими группами. Они почти не носили одежды, ходили босые, отращивали длинные волосы. Их тела были покрыты татуировкой, а также следами от ожогов и ран, наносимых самим себе во время транса. Абдалы сбрасывали бороду, усы, выщипывали брови. Они носили с собой музыкальные инструменты – бубны, рожки, плектры (*даупе*) – и распевали духовные гимны. Эти дервиши держали на плечах топоры, доставшиеся им якобы от хорасанского вождя и борца с несправедливостью Абу Муслима, а в руках несли дубины с искривленным верхом, наследство шейха Шуджи¹⁹. В XVI в. усилившееся Османское государство стало принимать строгие меры в отношении странствующих дервишей. Расцвет их деятельности в Малой Азии приближался к концу. Борьбу против каландаров и прочих «бродяг»

¹⁸ Aslanbay, M. Seyyid Battal Gazi hayatı ve bazı menkıbeleri. Eskişehir, 1953.

¹⁹ Ocak, A. Y. Osmanlı İmparatorluğunda marjinal Sufilik: Kalenderiler. Ankara, 1992. С. 112-115.

возглавил сначала кадий (духовный судья) Сейидгази Мустафа Ишрети (ум. 1566). Затем была сделана попытка назначить в обитель Сейидгази шейха Энвери из умеренного и консервативного братства *накибандийя*. Убедившись в провале этой инициативы, государство перешло к более планомерной политике интеграции мятежной обители путем включения ее насельников в число дервишей братства бекташийя. По сообщению османского путешественника Эвлии Челеби, ок. 1648 г. завийе Сейида Гази уже полностью была заселена дервишами-бекташи. Этому предшествовала, однако, расправа с дервишами-«отступниками» в 1580 г., когда большинство из них было отправлено в заключение в Кютахью, а сама обитель на некоторый период времени обращена в духовное училище-медресе. При этом могли погибнуть имевшиеся в обители записи легенд «маргинальных» суфийских сообществ (если предположить, что такие записи действительно существовали, так как в условиях гонений тайное учение могло передаваться только устным путем – от наставника к ученику).

Обитель суфийского шейха (из числа странствующих дервишей-абдалов) Шуджа эд-Дина Вели долгое время находилась словно бы «в тени» славной и «героической» завийе Сейида Гази. Между тем, если эпоним обители Сейида Гази не имел прямого отношения к суфизму, то Шуджа эд-Дин Вели, несомненно, был суфием, одним из тех, кого привлекала к себе усыпальница пира, и кто поселился в ее окрестностях. Автор официальной османской агиографической компиляции XVI в. «Шакайик-и Нуманийе» Ташкёпрүлюзаде, писавший около 1560 г., упоминает некоего Шуджа эд-Дина Карамани, находившегося в услужении у шейха Хамида Кайсери. Этот Шуджа эд-Дин якобы спас жизнь османскому султану Мураду II (1421-1451), и в память об этом событии султан приказал построить для Шуджи мечеть и завийе в Эдирне, в квартале Даббаглар. После смерти этот человек был похоронен в том же месте²⁰. Османский биограф XVI в. Латифи сообщает о Шуджа эд-Дине Карамани примерно то же самое, но настаивает, что он был похоронен в другом месте – в маленькой деревне в 12 часах пути от Эскишехира. Ему известна и легенда о приходе к Шудже знаменитого в свое время еретического учителя Кемалья Умми вместе с другим апологетом крайнего шиизма – поэтом Несими: «Услышан был этот рассказ от *деде* [наставников], что помянутый Кемаль Умми, придя вместе с Несими в *текке* [обитель] Султана Шуджи и проявив непочтительность, принес в жертву барана Баба Султана. Баба Султан, задетый этим поступком, приняв величественный вид, в качестве тайного знака положил перед Несими в подарок ему пилу (*дестере*), а перед тем помянутым – ремень, коим подпоясываются в талии, тем самым, дав им указание о способе, которым они покинут этот бранный мир»²¹. Этот рассказ показывает, что легенда о взаимоотношениях Шуджа эд-Дина с

²⁰ Taşköprülüzade, A. Eş-Şakayık-u-n-Nu'māniyye fi ulemā-i-d-Devleti-l-Osmaniyye. İstanbul, 1314 h. C. 94.

²¹ Lâtîfî. Tezkiretî-ş-Şu'ara. İstanbul, 1334 h. C. 286.

Кемалем Умми и Несими уже существовала в XVI в., но не позволяет судить о том, стоял ли за этой легендой какой-либо исторический факт.

В легендарном житийном источнике «Вилайет-наме-и Султан Шуджа эд-Дин Баба», сохранившемся в рукописной традиции, говорится о том, что Шуджа эд-Дина окружали люди с прозвищем «абдал»: Абдал Хаки, Абдал Меджнун, Абдал Якуб, Абдал Мехмед и др. Из османских налоговых описей явствует, что обители сообщества Шуджи Баба встречались в ряде районов Малой Азии. В области Сарухан «шуджаитам» принадлежала завийе в местности Балабуд, во главе которой стоял Хаджи Пири. Некий Шуджа Абдал в эпоху султана Мехмеда II Завоевателя (1451-1481) в том же *иле* Сарухан расчистил вместе со своими спутниками Дервишем Синаном, Дервишем Исмаилом, Дервишем Мустафой и Кайгусузом пещеру на горе и устроил там обитель (местность Аккая). Названия деревень Шуджалу, Шуджалар в более северных районах (вилайет Худавендигар) могут также относиться к членам дервишеского сообщества Шуджа эд-Дина. Завийе на имя Шуджа Деде имела и на севере Болгарии – в городе Руцук.

Детали биографии Шуджа эд-Дина основываются, главным образом, на его жизнеописании «Вилайет-наме». Именно исходя из данных этого источника турецкие ученые с долей уверенности говорят об участии Шуджи вместе со своими мюридами в походах-*газа* османского воинства на Балканах; о дружбе Шуджа эд-Дина со знатным османским сановником Алибегом, сыном Тимурташа, беглербега Румелии. В настоящее время турецкая наука преодолела ошибку ранних турецких исследователей суфизма, пытавшихся отождествить Шуджа эд-Дина с вождем восстания дервишей-*бабаи* в 1240 г. Шуджа эд-Дином Абу-ль-Бака Баба Ильясом (сторонники которого, как известно, назывались *бабаи*, а не *шуджаи*). Предположение о переселении Шуджи и его последователей с территории княжества Караман на земли Османского государства подтверждается его *нисбой*, под которой он упоминается в османских средневековых источниках – Карамани. Согласно народным верованиям Шейх Шуджа был инкарнацией великого героя Сейида Баттала Гази. Возможно, сам шейх претендовал на это, так как подобное отождествление помогало ему набирать сторонников среди бродячих дервишей и воинов-гази. Из жизнеописания мы не в состоянии ничего узнать ни о семье Шуджа эд-Дина, ни о месте и дате его рождения – всё это его агиографов совершенно не волновало. В дальнейшем, в позднеосманской традиции появились сведения о том, что Шуджа происходил из Хорасана (как и большинство святых-бекташи), что он бежал к Османам от преследований караманского эмира и что он поселился «в пещерах, называемых Чёрными, поблизости от владения Ильме, что лежит в западном направлении от селения Сейидгази»²².

²² Şükürü Baba. Dîvân-ı Şeyh İlämî ve Seyyid Battal Gazi. İstanbul, 1334 h. C. 28.

Среди исторических деятелей, с которыми поддерживал отношения легендарный Шуджа эд-Дин, имеются такие, сведения о которых в летописях совсем не сохранились, – например, некий паша Лачиноглу. О других мы знаем больше. Так, в житии говорится о встрече Шейха Шуджи с Хаджи Байрамом Вели, основателем суфийского братства *байрамийа*, жившим в Анкаре и скончавшимся в 1429 г. Мюриды, по преданию, отговаривали Хаджи Байрама от посещения столь подозрительной личности, у которой даже лицо совершенно «голое», то есть выщипаны брови и ресницы, но Хаджи Байрам не послушался их и, прибыв к Шуджа эд-Дину, пировал вместе с ним в течение трех дней²³. Шуджа был современником османского муфтия Муллы Фенари и султана Мурада II, с которыми он, по всей видимости, лично не встретился.

В жизнеописании Шуджа эд-Дин предстает как сугубо местный, локальный святой, все деяния которого связаны с селениями и деревнями, входившими в округ Сейидгази – Мелик Гази, Байындырозю, Нигяринчалын, Атлачалын, Чамагач, Каркын, Кыркавак и т.д. (налоговый округ Сейидгази всего включал в себя 76 деревень). Шуджа вместе с сопровождавшими его двумя-тремя сотнями абдалов редко заходил в селения, предпочитая летом оставаться в полях и лесах, а зимой останавливаясь на ночлег в пещерах. Текке Шуджа эд-Дина была основана, вероятно, им самим, но уже на склоне лет. Летом он непрерывно пребывал в странствиях.

Имя Шуджа эд-Дина с почтением поминается во многих духовных стихах (*нефес*, *ияхи*) бекташи и *алевитов*, что подчеркивает его популярность как одного из персонажей «народной религии», могущественного святого-*эвлия*. Шуджа эд-Дин похоронен в деревне Арсланбейли к западу от Сейидгази, однако имелись и другие места его предположительного погребения (или погребения иных лиц, носивших то же самое имя), находившиеся в Эдирне, в Конье и в Анталье²⁴. Считается, что Шейх Шуджа был современником великого завоевателя Тимура (1370-1405) и способствовал уходу его полчищ из Анатолии. С обителью Шуджа эд-Дина связаны некоторые алевитские сообщества на Балканах, в настоящее время называющие себя *бабаи*, которые продолжают почитать Шуджу своим пиром.

Обитель Шуджа эд-Дина состоит из двух групп зданий. Первая группа сложилась вокруг двух гробниц-*тюрге* – самого шейха Шуджа эд-Дина и беглербег Тимурташа-паши. К ним позднее были пристроены мечеть с водоемом и минарет. Во дворе *тюрге* размещается кладбище. Вторая группа зданий, соединенная с первой воротами, состоит из «дома собраний» (*мейдан*) и благотворительного заведения – *имарет*, а также хозяйствен-

²³ Köprülü, M.F. Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar. Ankara, 1976. С. 181.

²⁴ Aydın, F. Seyit Gazi Arslanbey köyünde Şeyh Şucaaddin külliyesi// Vakıflar Dergisi, IX. Ankara, 1971. С. 213.

ных помещений. Кельи дервишей и комнаты гостиницы для странников до наших дней не дошли. Строительная надпись на воротах тюрбе Шуджа эд-Дина сообщает имя заказчика работ – Касым-бег, сын Бали-бега, его должность (*хаджиб*) и дату окончания постройки – 921 г.х./ 1515 г. В Эдирне с именем Шуджа эд-Дина связана мечеть Абу-ль-Хайрат, построенная на месте кельи этого суфийского шейха. В Конье тюрбе Шуджа эд-Дина выстроено на кладбище Мусалла. В Стамбуле также имеется мечеть Шейха Шуджи, возведенная у ворот Балат, скорее всего, в XVIII в.

В конце XIX в. гробницу Шуджа эд-Дина посетил известный немецкий востоковед Г. Якоб. В то время в обители проживало 7-10 дервишей²⁵. В 1909 и 1911 гг. был здесь и другой знаменитый востоковед из Германии – Т. Менцель. По его словам, прежде текке Шуджа эд-Дина была главной обителью для 36 окрестных текке, но в его время связи с материнской обителью поддерживала только небольшая текке Урьян Баба в деревне Языдере в 6 км к северо-востоку от Сейидгази, (в ней не было других строений, кроме гробницы-тюрбе, и служили там всего двое дервишей). Менцеля поразило экономическое благосостояние обители Шуджа эд-Дина: повсюду в стенах обители складировались зерновые, были развешены для просушки связки лука, шерсть и кожи. Работала в обители и машина для очистки зерна. Сбор урожая и его подсчет происходили в спокойной обстановке, без каких-либо ссор и препирательств. Т. Менцель отмечает наличие на кухне обители шести медных котлов, в которых в дни месяца *мухаррам* варили пищу и раздавали ее паломникам²⁶. В большой обители Сейида Гази внимание Менцеля привлекли выходцы из Центральной Азии. Одежда их выглядела необычной и напоминала монгольский наряд. В ответ на его расспросы они сказали, что прибыли из суфийского святилища в городе Аксу (Восточный Туркестан), и что почти каждый год кто-то из их мест посещает гробницу Сейида Гази и другие святыни бекташи в Анатолии.

В «Вилайет-наме-и Отман Баба» (1483 г.) содержится указание на то, что каландарский шейх Отман Баба, проповедовавший в Румелии, считал Шуджа эд-Дина своим пиром (называя его при этом Шефкюллю-бегом) и требовал от своих мюридов совершения паломничества к его гробнице («почитайте Шефкюллю-бега вашей верой и религией, тогда и я вас возлюблю»)²⁷. И в наши дни последователи Отмана Баба, живущие в европейской Турции и в Болгарии, продолжают исполнять этот завет. В народном сознании оба этих святых воспринимаются как побратимы-*мусахибы*.

В селении Арсланбейли в настоящее время проживают семейства але-

²⁵ Jakob, G. Sejjid Gazi// ZAVG, Strassburg, 1912. С. 241.

²⁶ Menzel, T. Das Bektaschi-Kloster Sejjid-Gazi// Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, 28/2. 1925. С. 205-206.

²⁷ Цит. по: Kökel, C. Eskişehir Yöresi: Alevi-Bektaşî kültürünün temel dinamikleri// Türk kültürü ve Hacı Bektaş Veli, N 37. С. 152.

витских наследственных наставников-деде, принадлежащих к кланам Шуджа эд-Дина Вели, Сейида Баттала Гази, Пира Ахмеда Эфенди и Кочу Баба (эти подразделения носят наименование *оджак* – «очаг»). Большинство жителей придерживается алевитского вероисповедания.

Комплекс (*кюллийе*) Шуджа эд-Дина расположен в северо-восточной части селения. Каждый год 10 мая в бывшей обители проводятся торжества в честь святого. Последователи оджака Шуджа эд-Дина живут в различных городах Турции – в Эскишехире, Кютахье, Биледжике, Бурсе, Йалове, Карамюрселе, Стамбуле, в европейской части страны (Фракии), в особенности в районе Чорлу. Они есть и в Болгарии (в окрестностях Силистрии). Подчиненными оджаку Шуджа эд-Дина считаются «дочерние» объединения-оджаки Хасан Деде (в Анкаре), Демир Баба, Отман Баба, Муса Баба, Ак-Язылы Султан (в Болгарии).

Автор современного путеводителя по святым местам Турции для бекташи и алевитов А. Кахраман сообщает о Шуджа эд-Дине Вели некоторые сведения, которые могут заинтересовать паломников, направляющихся в его обитель²⁸. Автор обращает внимание на сходство архитектуры текке Шуджа эд-Дина с обителью Сейида Гази, однако отмечает неухоженный вид двора (*мейдан*), поросшего травой. А. Кахраман возводит род Шуджи к восьмому имаму шиитов Али Реза (возглавлял шиитское направление в исламе в 799-818 гг.). Как и другие составители популярных антологий о жизни святых-эвлия, она связывает Шуджа эд-Дина с Баба Ильясом и полагает, что Шуджа эд-Дин служил Баба Ильясу в его обители в Месудийе (близ Амасьи). Поскольку Шуджа не принимал участие в восстании бабаи в 1240 г., сельджукский султан якобы высоко оценил его заслуги и назначил его вскоре после этого кадием в Кайсери, несмотря на то, что Шудже уже исполнилось 90 лет. Шуджа эд-Дин, согласно путеводителю, лично участвовал в погребении великого суфия Хаджи Бекташа Вели. Сам он дожил до возраста 120 лет. Будучи поэтом, Шуджа сочинил несколько известных гимнов-нефесов. Далее А. Кахраман излагает историю прихода в селение Арсланбейли османского полководца Тимурташа-паши, который вместе со своим воинством остановился там на ночлег и испросил благословение у Шуджа эд-Дина. Шуджа приказал сварить в одном котле мясо, а в другом котле – плов. Сколько бы ни раздавали воинам пищу из этих котлов, их содержимое не уменьшалось. Возвратившись после войны с блестящей победой, Тимурташ решил посвятить остаток своей жизни служению пиру. Выйдя в отставку, он якобы изменил свое имя на Муруввет Али-паша и поселился в деревне, рядом с Шуджа эд-Дином. Он распродал все свои богатства и на эти деньги возвел усыпальницу-тюрбе и другие здания обители. Среди других мест поклонения А. Кахраман указывает на находящееся

²⁸ Kahraman, A. Anadolu erenleri ve anma törenleri. İstanbul, 2003. С. 148-155.

в сотне метров от обители узилище (*чиле-хане*), в котором Шуджа эд-Дин предавался сорокадневному самоистязанию – *чиле*, и святой источник – *земзем*.

При сопоставлении данных «Вилайет-наме-и Шуджа эд-Дин» с другими источниками и сведениями, сохранившимися в традиции, создается впечатление, что нынешние деде из оджака Шуджа эд-Дина на самом деле являются потомками не самого этого святого, а преданного ему высокопоставленного мюрида – Тимурташа-паши. Сами себя они называют «династией Тимурташа» (*Тимурташ сюлялеси*). Из числа членов этого семейства избирается *постнишин* – «сидящий на шкуре», т.е. верховный наставник данного оджака.

Действующий постнишин общины Шуджа эд-Дина Невзат Демирташ Деде направил в Анкару, в Центр исследований турецкой культуры и Хаджи Бекташа Вели при университете Гази, ряд рукописных источников из обители (вакуфных документов, султанских указов, грамот-*иджазе*, патентов-*берат* и т.д.), которые в настоящее время изучаются турецкими специалистами и частично опубликованы²⁹. Из напечатанных документов видно, что настоятели трех близлежащих обителей – Сейида Гази, Шуджа эд-Дина и Урьяна Баба – поддерживали друг друга и действовали в союзе один с другим. Все три обители распоряжались вакфами, из которых наиболее значительным был вакф «Султан Шуджа Баба». Высшей инстанцией для настоятелей текке Шуджа эд-Дина были *челеби* – потомки (истинные или мнимые) Хаджи Бекташа Вели, проживавшие в обители Хаджи Бекташа в провинции Кыршехир, которых они считали своими пирами. Оттуда настоятели текке получали священные регалии, подтверждающие их полномочия, – скатерть (*софра*), светильник (*чераг*) и «камень покорности» (*теслим таши*), отличительный знак братства бекташийя, носимый дервишами на груди.

Имя Шуджа эд-Дин встречалось, скорее всего, и среди так называемых потомков святого: об этом свидетельствует документ № 1 из числа опубликованных Х. Йылмазом в 2006 г., в котором упоминается Сейид Шуджа эд-Дин Султан Вели, по прозвищу Пир-и Фани («Старец забвения»), скончавшийся в 1255 г.х./ 1839 г. в возрасте 90 лет и оставивший после себя четырех сыновей. Возможно, память об этом Шуджа эд-Дине (так же, как и его предполагаемый предок, наделенном высокими титулами «Султан» и «Вели») смешалась в умах потомков с преданиями о первом Шуджа эд-Дине, жившем в XV в., что повлекло совершенную путаницу в их головах, приведшую к слиянию обоих этих лиц в один образ. Судя по имеющимся в наличии патентам-бератам, Шуджа Деде (Шуджа эд-Дин II) получил назначение на должность настоятеля обители Шуджа эд-Дина и титул *халифе* в 1206/1791 г. Таким образом,

²⁹ Yılmaz, H. Sultân Şücaaddin Velî zâviyesi ve vakfına âit yeni belgelere bir bakış// Türk kültürü ve Hacı Beltaş Velî. N 37. Bahar 2006. С. 7-47.

Шуджа Деде стоял во главе этой обители в течение 48 лет. Это подтверждается и грамотой, выданной султаном Махмудом II (1808-1839) в 1243 г.х./ 1827 г., в которой говорится о том, что настоятели трех обителей бекташи – Сейид Гази, Шуджа Баба и Урьян Баба – были вызваны в шариатский суд для проверки (*истифсар*) правоверности их религиозных взглядов. Шуджа Деде и настоятель текке Сейида Гази Пир Мехмед Баба были оправданы и их отпустили с миром, а настоятель текке Урьяна Баба – Бенде Али Баба – объявлен безбожником. Шуджа Деде полностью отрекся от бекташизма и вступил в поощряемое османскими властями братство накшбандийа. За это ему были возвращены должность настоятеля обители и право распоряжаться ее имуществом. Так же поступили и с настоятелем текке Сейида Гази. Обитель Урьян Баба решено было обратиться в медресе и изгнать оттуда дервишей. Из этого же документа мы узнаём, что отцом Шуджи II был некий Дервиш Мехмед Али. Шуджа исполнял, согласно грамоте 1827 г., не только обязанности настоятеля, но был также и смотрителем вакфа (*мутасарриф*). Создается впечатление, что обитель Шуджа эд-Дина не сильно пострадала от гонений, направленных против бекташи, предпринятых султанским правительством в 1826 г. и охвативших и Анатолию, и Румелию.

Из султанского указа, датированного 1241/ 1825 г., мы узнаём, что дервиши текке Шуджа Баба получали налоги с некоторых деревень в округе, причем эти налоги делились между ними и владельцем *тимара* (феодалного пожалования), из-за чего возникали споры и недоразумения. Указанные деревни располагались довольно далеко от самой обители – в окрестностях города Шухут, подчиненного паше Карахисара (т.е. более чем в 100 км к югу от селения Арсланбейли).

Текст «Вилайет-наме-и Султан Шуджа эд-Дин Баба», сохранившийся в небольшом количестве рукописей, впервые представил турецкой научной общественности О. Кёпрюлю в 1972 г.³⁰ Недатированная рукопись этого памятника, хранящаяся в библиотеке музея Хаджи Бекташа под номером 168 («Шуджа Баба Велайетнамеси»), была проанализирована и подготовлена к публикации Ш. Эльчином³¹. Позднее была обнаружена еще одна рукопись новейшего времени (заполненная от руки тетрадь, содержащая также собрание духовных стихов-*джонк*), переписанная в селении Шуджа Баба (Арсланбейли) некой Зелихой Коч Баджи в 1938 г. Эта рукопись была опубликована в современной турецкой транскрипции А. Ыылдыз в 2006 г.³² Именно на основе этой публикации и сделан наш перевод памятника, который мы предлагаем ниже. Текст его неоднороден: он состоит из 14 прозаических отрывков и трех стихотворных частей с одинаковыми подзаголовками (*хикяйет*, т.е.

³⁰ Köprülü, O. Velayetname-i Sultan Şücaüddin// Türkiye Mecmuası. T. XVII. İstanbul, 1972. С. 15-184.

³¹ Elçin, Ş. Bir Şeyh Şücaüddin Baba Velâyetnamesi// Türk Kültür Araştırmaları. T. XXII/1-2. Ankara, 1984. С. 199-218.

³² Yıldız, A. Şücaaddin Baba Velâyetnamesi// Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli. N 37. С. 49-97.

«рассказ»), кроме двух последних частей, носящих названия, соответственно, «Рассказ о Султানে Шуджа эд-Дине Баба, да освятит Господь его драгоценную тайну» и «Речь Ходжи». Стихотворные части написаны в форме *месневи*. Рукопись выполнена почерком *рик'а*. На каждой странице рукописи – по 19 строк. Всего в ней 219 страниц. Стихотворные части в этом варианте «Вилайет-наме» обширнее, чем в опубликованном Ш. Эльчином (7 листов, включающих «Речь Ходжи», в его издании отсутствуют).

Жизнеописание Шуджа эд-Дина создано, как полагают, в XV в., через некоторое время после кончины этого суфия (о которой, впрочем, в тексте ничего не сказано). Шуджа эд-Дин показан в этом сочинении современником султана Мурада (Второго); его сына Ала эд-Дина; Али-бега, сына Тимурташа-паши; эмира Карамана Мухаммед-бега; тюркских поэтов Кайгусуза Абдала, Кемаля Умми, Несими; шейха Хаджи Байрама Вели, муфтия Ибн Фенари. Всё это говорит о том, что Шуджа, скорее всего, жил в первой половине XV в. «Вилайет-наме» по жанру близко произведениям народной агиографии³³. Оно складывалось, скорее всего, на основе устного жития подвижника и по этой причине лишено внутреннего единства. Приведенные в сочинении истории о Шуджа эд-Дине практически не связаны одна с другой, каждая из них образует самостоятельный рассказ; первоначально, по-видимому, все они функционировали отдельно друг от друга. Главным героем всех рассказов (*менкабе*) выступает Шуджа эд-Дин, но второстепенные персонажи меняются. Предназначение этих лиц – только лишь быть свидетелями чудесных деяний, совершенных самим Шуджой и его ближайшими учениками.

Шуджа Баба – типичный «народный святой», наделенный чертами перепредка языческих времен. Его охраняют волки, которым он выделяет их долю из скота (ср. схожие верования у христианских народов, связанные с образом Св. Георгия – покровителя стад и повелителя волков³⁴). Перемещение Шуджи, с места на место, описываются глаголом «плясать», «играть» (*ойнамак*), что сближает его с шаманами. Он не просто ходит, а как бы движется в непрерывном танце. Как святой, Шуджа не испытывает греховных помыслов, и на месте половых органов у него растут три розы (символ целомудрия, безбрачия, духовной чистоты). Святой постоянно посещает высочайшее собрание у Бога, где он узнаёт обо всех грядущих событиях. Взору старца открыто всё, что находится в земных недрах (клады, золотые жилы, запасы воды), как и все помыслы в сердцах людей. Внутренним взором он отыскивает пропавших животных. Шуджа постоянно восседает в сосновой роще, под вечнозелёным сосновым деревом, символом бессмертия, будучи погружён в созерцание. Он общается со своими послушниками на «языке

³³ Об этом жанре и его особенностях см.: Мороз, А.Б. Святые Русского Севера: Народная агиография. М., 2009. С. 13 – 138.

³⁴ Веселовский, А.Н. Св. Георгий в легенде, песне и обряде//Александр Веселовский. Народные представления славян. М., 2006. С. 124 – 140.

без слов». Мистическая сила старца заставляет сосну плодоносить (на ней вырастают то цветы, то плоды). Сосновая роща (Кыркларчамы) посвящена Сорока невидимым святым – покровителям суфиев.

О внешнем облике Шуджи мы почти ничего не узнаём из жития, кроме того, что он сбрасывал волосы и бороду, выщипывал брови и ресницы (как и каландары). Шуджа носил с собой войлок, на котором он сидел и в который иногда закутывался, дубинку с искривлённым верхом (как и отшельники-даосы в Китае) и наделённую мистической силой плетё (наподобие среднеазиатских шаманов). Шуджа подобно индийским йогам обладал внутренним жаром (тапас), благодаря чему вокруг его тела в холода образовывалась теплая «аура». Без одежды его тело не отбрасывало тени. Султан Шуджа всегда приходил на помощь «падшим», отвечал на все просьбы, обращённые к нему пусть даже мысленно, раздавал народу «пищу силы». Шуджа мог наградить преданно любящих его людей потомством. Он заботился и о том, чтобы люди не причиняли вред другим живым существам (например, рыбам). Вообще этот святой был тесно связан с водной стихией и часто совершал мистические погружения. Он мог сам принимать облик животного (оленя, сокола, барана). Проводя обряд посвящения над иранским суфием Баба Меджнуном, Шуджа превращает его в «козерога», которого затем убивают, варят в котле, промывают ему кости; затем его вновь воскрешают. Другим видом обряда посвящения было засыпание мюрида с головы до ног мелкими камешками (галькой), что сопровождалось вхождением в транс. Как и другие странствующие дервиши, Шуджа (Султан Варлыгы) разделял веру в перевоплощение душ. Шуджа мгновенно перемещался в Индию и обратно (чудо *тай-и макян* – преодоления пространства). Шуджа спас от бури корабли торговцев в Индийском океане, призвавших его на помощь. Точно так же им спасён был «на расстоянии» военачальник Али-бег. Иногда он занимался левитацией (рассказ о Юнли Самуде). Шуджа намекал на своё бессмертие, на то, что он уже приходил на Землю в образе первого человека Адама и потом в образе почитаемого шиитами величайшего святого – имама Али.

Султан Шуджа устанавливал почитание священных источников («Если кто придет сюда и омоется этой водой, тот будет, ради лика старца, оправдан перед диваном Друга и избавлен от мук ада»). Он проповедовал любовь к наставникам-пирам, которая, по его мнению, очищает от всего дурного. Всё, что исходит от пира, является священным, не исключая и его испражнения (см. рассказ об Абдале Мехмеде). Взгляд Султана Шуджи обладал мощным гипнотическим воздействием. Шудже повиновались другие святые люди Анатолии («страны Рум»); впрочем, особых конфликтов между ними, судя по тексту жития, не возникало. Шуджа отказался сделать своим послушником светского правителя – Али-бега, сына Тимурташа, и не разрешил своим дервишам принимать от него подношения

и деньги, которые в его глазах не имели никакой цены. Шуджа отрицал идею самообожествления, сторонниками которой были его оппоненты – сторонники учения крайних шиитов в лице поэтов Сейида Несими и Кемали Умми, предсказав им казнь³⁵.

Шуджа не сталкивался с представителями османских властей, однако он таинственным образом умертвил духовного судью, избившего его дервишей за несоблюдение поста (вместо мусульманского поста Шуджа иногда практиковал полное сорокадневное голодание, которое помогало раскрыть врата иных миров). Суфийское сообщество Шуджи вызывало подозрения у высшего духовенства Османского государства (рассказ о Мулле Фенари). Иногда Шуджа вмешивался в политические события (с целью предотвратить кровопролитие). Согласно житию, он остановил с помощью своих учеников – «трёх Самудов» – нашествие Тимура на Анатолию (явно фольклорный мотив) и предсказал присоединение Караманского бейлика к Османскому государству. Ученики Шуджи также получают от него дар творения чудес и расходятся по разным областям Анатолии.

Легенды о Шуджа эд-Дине создавались первоначально в прозе (хотя имеются также и посвященные ему духовные стихи). В рукописи, текст которой опубликовал А. Йылдыз, содержится бейт, указывающий на имя возможного автора обработки жития:

*О, Эсири, если эти слова будут повторяться до
Страшного суда [до дня воскресения],
Как же наступит Страшный суд, пока не закончены они.*

Переписчиком данной рукописи являлся, судя по всему, Дервиш Мухаммед ибн Баттал, чье имя стоит в самом конце текста рукописи.

Текст

«Вилайет-наме полюса постигших (кутб аль-`арифин) Султана Шуджа эд-Дина Баба»

Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного.

Султан Варлыгы³⁶ гонял овец пастись в поле. Куда бы он ни пошёл, за ним следовали три волка, охраняя его. Султан же поручал овец этим волкам. Сам же он шёл туда, где был сад, и сидел там. Он разговаривал на

³⁵ Согласно «Тезкире» Лятифи, Кемаль Умми родился в Ларенде, в области Караман, был одним из числа суфиев (дервишей). Шуджа эд-Дин предсказал ему смерть через повешение (в наказание за убийство его «тотема» – священного барана). См.: Canım, R. Latifi Tezkiretü-ş-şuara ve Tabsiratü-n-nüzema. Ankara, 2000. С. 470-471.

³⁶ Султан Варлыгы («Сущность Повелителя») – прозвище Шуджа эд-Дина Баба, под которым он чаще всего фигурирует в тексте «Вилайет-наме».

языке, не имеющем знаков (*би-нишан*). [Люди] пришли, посмотрели, что Султан сидит там, и овец рядом с ним нет. Они бросились по горам искать их, крича: «Ох-ох, наших овец задрал волк!» Придя туда, они увидели, что овцы пасутся в горах. Они заметили, что те волки пасли овец, как полагается, и, забрав своих овец, возвратились домой. Те, кто возлюбил Султана (*мухиб оланлар*), знали о том, какие дела творятся благодаря близости к Богу (*велайет*). Но и тем, кто отрицал его, Султан Варлыгы говорил: «Детушки (*кёчегюм*), вы идите, занимайтесь тем, что для вашего блага, а старец (*пирлер*, букв. «старцы») за вашими овцами присмотрит». Они отправлялись по своим делам. Султан Варлыгы снова отдавал приказание волкам. Они овец отводили, а он сам оставался сидеть на одном месте. [Люди] пришли, смотрят, – Султан сидит, а овец нет! Они сказали: «Горе нам, мы поручили своё добро дерзкому человеку, и оно ушло из наших рук». И отправились искать овец. Обнаружили их в горах. Увидели, что волки их пасут. Они [люди] удивились, сказали: «Что за премудрость (*хикмет*), что за тайна в этом, ведь даже наши сыновья, плоть от плоти нашей, не обращаются с нашим добром по-честному [а тут хищные звери никакого вреда стаду не причиняют]». Султан Варлыгы внушил волкам праведность (*тогрылук*), поручил им пасти овец, вот и всё.

Рассказ (*хикайет*). Есть место, известное как Байындыр Ози, и там был *бахадыр* по имени Канлу Мелик-бег. Султан [Шуджа] часто бывал у него в доме, но народ там был из числа отрицающих (*мюнкир*). Они поговаривали: этот дервиш ходит к нему домой и с его женой делает то-то и то-то. Однажды они ему сказали прямо в лицо: «тот дервиш в твоём доме чего-чего только не делает, твою жену пользует». А тот богатырь был человек страстный (*гёнюллю*). Гнев помутил его взор. Он забыл всё [хорошее], что получил от Султана Варлыгы, он вынул стрелу и взял в руки лук, говоря: «Ладно, пойду-ка, этого дьявола (*иблис*) поражу стрелой, умерщвлю». Он пришёл, видит, что пресвятой Султан сидит под грушевым деревом, прислонившись спиной. Как только богатырь увидел Султана, злой умысел вылетел из его сердца. Султан Варлыгы сказал ему: «Подойди, детушка, старец тебе натрясёт груш с дерева». Султан Варлыгы взобрался на дерево, снял с себя пояс, бросил его вниз, остался голым, а тот богатырь снизу вверх посмотрел на него. Видит, что у Султана вместо срамных мест (*уд*) растёт белая роза поверх двух красных роз. В сердце богатыря в тот же миг никакой тяжести больше не осталось. Бросился он лицом на землю, стал умолять: «Я последовал наветам лицемеров, пришёл к тебе с дурными намерениями». Султан же отвечал ему: «Детушка, у старцев подобной похоти не бывает, старцы – это непросверленная жемчужина, клянусь Луной и Солнцем!». Сказал так и пошёл с миром.

Рассказ. Султан Варлыгы в тех местах часто бывал, в Султан Сейидгази часто бывал, в Меликгази часто бывал. В Нигярынчалы, в Атлу-

чалы, в Чамагаче часто бывал, и во всех перечисленных местах много шаманствовал (*ойнарды*). И ночью и днём обнаруживал свою святость вблизи этих мест. Однажды он сидел под одинокой сосной, венчавшей собой холм, покрытый сосновым лесом. Пришёл к нему мужичонка, стал просить его: «Мой Султан, в нашу деревню пришла смертельная болезнь; у меня детишки есть; защити их, пусть спасутся, если будет на то воля Аллаха!» Султан Варлыгы натянул на один миг на голову войлочное покрывало, потом опять открыл лицо и сказал тому человеку: «Детушка, у тебя вроде бы семь детишек есть; с тех пор как ты сюда пришёл, старец семь раз поднимался в собрание Друга [Бога], и каждый раз нам отдавали по одному ребёнку. Но в последний раз нам сказали: «Слово Султана исполнилось, теперь же нужно исполнить и слово Величайшего». Есть у тебя хроменькая дочка, её взяли в жертву. Через три дня она должна переселиться в мир иной». А у того человека было шесть сыновей, и сверх того та самая дочка-хромоножка. Тот человек пришёл домой и приготовился к тому, что было предсказано. Через три дня девочка умерла; и вот, в той деревне смерть скосила стольких людей, но сыновьям этого человека никакого вреда не было.

Когда тот человек удалился, подошёл к Султану ещё один человек и сказал: «Султан, ты знаешь обо всех затруднениях. У меня есть пять верблюжат. Ночью я уснул, и пришёл вор, забрал их, угнал». Султан ответил: «Иди, детушка, позади Нигярынчалы есть ущелье, в котором лежит верблюд. Два человека увели его туда и, привязав его, спят рядом с ним; иди туда и возьми». Тот человек пошёл туда и видит в том месте, о котором говорил Султан, привязанного верблюда и рядом с ним двух воров. Верблюд, завидев хозяина, побежал к нему, хозяин же, взяв его, отправился в обратный путь. Он восхвалял достоинства (*эрлик*) Султана. После этого народ собрался (*дирилди*) перед ликом Султана, стал спрашивать его: «Что ты делаешь?» Тогда он взобрался на сосну, под которой до этого сидел, стал трясти ветки одну за другой, и вниз стали падать яблоки. Стоявший там народ начал собирать их и есть. Они складывали их себе за пазуху, говоря: Султан нам даёт вкушать «пищу силы» (*кудрет локмасы*). Они возрадовались и радостные ушли с миром.

Рассказ. Между тем Султан ушёл оттуда и направился в Кырklarчамы. [Люди] видели, как некий человек с плачем подошёл к нему, поцеловал его руки и ноги и сказал: «Мой Султан, твоя сила властна и в этом мире, и в потустороннем, ты – муж, исполняющий желаемое. И у меня есть пожелание к твоей милости». Пресвятой Султан спросил: «Какое у тебя пожелание к старцу?» Он сказал: «Мой Султан, я задолжал деньги; к тому же у меня большая семья, дети просят есть. Сегодня придёт заимодавец, схватит меня, начнёт истязать. Нечего мне дать ни заимодавцу, ни своим детям на пропитание (*нафака*)». Султану тогда он сказал: «Защити меня (*химмет айле*),

исполни моё желание; ты исполняешь желания стольких людей, спаси же и меня от этой беды!» Султан же взял в руки палку (*тайаг*), копнул ею землю, вырыл ямку, из-под земли показалось горлышко кувшина. Из кувшина посыпалось чистое золото. Султан спросил: «Если наполнишь свой подол [золотом], этого хватит?» Он сказал: «Хватит, мой Султан». Султан же наполнил подол этому человеку и сказал ему: «Теперь ступай, детушка». Тот человек пустился в путь, а тот кувшин исчез. Султан же с того места ушёл [букв. «утанцевал» – *ойнады*]. Человек же на следующее утро после возвращения домой подумал: «Пойду-ка я, возьму, сколько мне вздумается, из того клада!» Он взял лопату (*казма*) и пошёл туда. Стал копать в том месте, где он видел клад, но ничего не смог найти. «Наверно, я перепутал место», – подумал он и стал перекапывать всё кругом. И в тот час перед ним появился Султан. Он сказал: «Хватит вам того, что вы просили. Ваша доля изменяется [?], алчность человека делает низким». Тот человек устыдился Султана, а Султан оттуда удалился. Он остановился в роще Бёлюкчам напротив деревни Караджа. Ибо Султан в деревнях надолго не задерживался, останавливался на привал вдали от селений. Жители деревни собрались вместе и так пребывали. Они увидели, что вдалеке *абдалы* улеглись спать, и только один пресвятой Султан сидит [среди них]³⁷. Один порицатель сказал: «Что, если бы Султан этим спящим *абдалам* настучал палкой по спинам?» Эти слова стали известными пресвятому Султану. Он выпрямился и по очереди ударил палкой всех *абдалов*. *Абдалы* все вскочили спросонья. Стали друг с другом переговариваться: «Что мы такого сделали, интересно, что Султан нас всех побил палкой?» Султан же им сказал: «Детушки, ваша боль по причине того, кто сказал – пусть Султан встанет и даст каждому удар палкой». Жители деревни стали упрекать того человека, говоря: «Что ты за злодей, что по твоему слову Султан стал бить этих дервишей?» Потом Султан, сидя там, сказал: «Детушки, запах друга доносится к старцу вместе с дымом большого костра». Он поднялся и ушел отсюда. Прибыл к гробнице Сейида Гази Султана. Каждый раз, когда он приходил туда, в усыпальнице открывались невидимые двери, и Султан Варлыгы заходил внутрь. Они сидели и разговаривали на языке без слов. Султан там просидел три дня. Потом вместе со своим сообществом (*джемаат*) отправился в деревню Каркын. В тот день было очень холодно. Султан остановился в пустынном, голом месте. Одним из чудесных деяний Султана было то, что, когда он в холодный день садился где-нибудь, то вокруг него благодаря его экстазу (*джезбе*) образовывалась площадка, куда холод не проникал. *Абдалы* садились в кружок вокруг Султана. Другое чудо Султана заключалось в том, что, если он был обнажён, тень от его тела не падала. Ещё одно чудо в том, что он всегда протягивал руку падшим (*дюшмишлер эли алыджы иди*). Султан в тот день отдыхал. Один человек из той

³⁷ Здесь впервые говорится о том, что Султана Шуджу сопровождали дервиши-*абдалы*. В четырёх предыдущих эпизодах он предстаёт одиноким странником.

деревни принес жертву к их столу. Султан сказал: «Детушки, приготовьте *кешкек*!». Они из этого жертвенного животного приготовили *кешкек*, поели. На следующий день Султан, взяв в руку посох, встал и сказал: «Детушки, нашёлся бы какой-нибудь состоятельный человек, который прокормил бы нас в эту зиму!». В то время при нём уже было две сотни *абдалов*. И никто из них ему не ответил. Он видит, что никто не даёт ответа. Кюрт Баба сказал: «Мой Султан, кто может быть богаче тебя? Наверно, опять тебе придется кормить этих бедняг (*гариб*)». Султан Варлыгы повернулся и бросил взгляд на Кюрта Баба и сказал: «Правду (*раст*) ты говоришь, Черный Отрок (Караджа Оглан), правду»³⁸. Покинув то место, направились в пещеру. Зашли внутрь, сели там. Он [Шуджа] сказал: «Устройте очаг, детушки, старец здесь будет зимовать». *Абдалы* сделали очаг, и Султан Варлыгы провёл всю зиму в пещере. В один из дней одна женщина (*баджи*) захотела пройти к Султану. Она подошла и сказала: «Перед ликом Султана каждый человек достигает желанного, и я тоже хочу предстать перед взором Султана, а желание моё таково: у Султана много ведь юродивых с безумным (*диване*) сердцем, пусть даст мне одного, чтобы я исполнила с ним то, что хочу». Те, кто приходили к Султану, держали свое желание скрытым в сердце. Султан же сам читал в их сердцах и объявлял им. И вот она пришла и села напротив Султана, думая о своём намерении. Султан посмотрел в её сторону и произнёс: «Дитя, потерпи ещё немного, и я дам тебе то, что ты пожелала». А внизу той деревни проходила большая дорога, и по той дороге шли три путника, разговаривая между собой: «Говорят, здесь есть один святой муж (*эр*) по имени Султан Шуджа эд-Дин, и он знает всё, что скрыто в сердце любого человека». Один из них сказал: «Пойдёмте, мы тоже загадаем трудное желание, и если он, в самом деле, настоящий маг, он даст нам то, чего мы пожелали». Другой спросил: «Какое же трудное желание нам загадать?». Первый человек ответил: «Давайте попросим у него слугу для нас, посмотрим, сможет ли он дать?». И с таким невежественным помыслом предстали они перед Султаном. Султан вышел из пещеры и поднял руку: «Подойдите, несчастная чернь!» - сказал он им. Они же, устыдившись, подошли и стали пред его лицом. Он подозвал ту женщину и подвёл ее к ним. «Вот пришли те, кого ты хотела», - сказал он ей. Путники двинулись в дорогу, увидев воочию святость Султана.

В той же деревне был один человек. Он ловил рыбу. Султан сделал ему благое внушение (*нефес*), сказав: «Нехорошо причинять столько вреда этим птенчикам!»³⁹. Но тот человек, не приняв внушения Султана, каждый день продолжал ловить рыбу. И однажды он пошёл к реке и раскинул свои сети в воде. В сети что-то попало. Он стал тянуть, но не мог

³⁸ Поскольку Кюрт Баба, вероятно, был курдом и отличался смуглостью, поэтому Султан Шуджа обращается к нему, называя его Черным (т.е. «смуглым») Отроком (Караджа Оглан).

³⁹ Султан Шуджа сравнивает этих рыб с птицами, поскольку, по-видимому, для него нет особой разницы между полётом и плаванием в глубине вод.

вытянуть. Привязав конец сети к дереву, он побежал в деревню и объявил всем: «В мою сеть попала такая рыба, что я стал тянуть её к берегу и не смог вытянуть! Её хватит на всю деревню, пойдёмте туда, достанем её!» Жители деревни последовали за ним туда, где была сеть. Они взялись за сеть, потянули все вместе и только что вытянули на берег, как сеть вновь стремглав ушла под воду. И так они тащили сеть, пока совсем не устали, и тут из сети показался Султан. Он сказал: «Детушка, старец тебе делал внушение насчёт твоей сети; теперь ты стал постигшим (*эрмиш*)!» И он тотчас ушёл, а тот человек раскаялся и больше уже рыбу не ловил, отказался от этого, вот и всё.

Рассказ. Султан провёл ту зиму там, а когда вот-вот должна была настать весна, сказал: «Детушки, [до меня] доходит аромат земли старцев, Кумкырана». Он встал, отправился туда, в то место, где сейчас находится его могила. Там он зачерпнул (*шунду*) рукой пригоршню земли и сказал: «Детушки, это запах полей старца». То место было заброшенным, сухая степь, наподобие равнины Кербелы. Султан Варлыгы поселился в том месте и обратился к абдалам: «Детушки, сюда никого не пускайте, старец будет здесь ходить-гулять». По наитию Султана абдалы тоже поселились там, но воду они носили издалека. Ибо кругом царила засуха. Абдалы однажды про себя подумали: «Раз Султан устроил здесь обитель, хорошо бы, чтобы он и воду нам пожаловал». Султан обернулся, бросил взгляд (*назар*) на абдалов и сказал: «Детушки, у старца воды много, пойдёмте, достанем-ка её!» И пошёл. Подошёл к месту, где теперь течёт Масляный источник (*Яг бунары*), осмотрел его. Воткнул посох в землю, потянул. Изпод посоха потекла вода. Он сказал: «Теперь копайте, детушки». Абдалы принялись копать, отовсюду брызнула вода. Они напились. Масляным же этот источник называют вот почему. В Хорасанском царстве есть пустынное место, называемое *берийе*, в трёх днях пути находится место праздника (?). Один из святых людей Аджамы [Ирана] славный старец по имени Баба Хаки жил там. Несколько абдалов, путешествуя днём, сами того не замечая, оказались в той пустыне. Они хотели пойти в другую сторону, но тут их застала буря. Они сбились с пути и не знали, куда им податься. У них не осталось сил (*меджаль*). Они нашли углубление в земле и, зайдя туда, целую неделю пережидали там. Они не могли выйти оттуда и не знали, куда им идти. Надежда покинула их души, но вдруг они увидели перед собой усталую лань, которая еле дышала, высунув язык. У неё уже не было сил убежать [от людей]. Они сказали: «Эта лань немощная. Кто знает, кто за ней гнался, лев или барс? Надо бы нам её схватить». Они побежали за ней, настигли её, подмяли её, связали ей ноги своими поясами и хотели перерезать ей горло. Но лань, встрепенувшись, вырвалась из их рук, помчалась, разматывая на ходу их пояса. Они погнались за ней, думая: «Ага, сейчас снова схватим!» Лань убежала, а они неслись

вслед за ней, думая, что вот-вот схватят её. И так они добрались до какой-то деревни. Лань-дервиш пропала с глаз долой, как только вдали показалась деревня. Они сказали: «Это была не лань, а один из святых, который пришёл нам на помощь в столь затруднительный час». Придя в деревню, дервиши рассказали о том, что с ними произошло. Через некоторое время Баба Хаки отправился в страну Рум. Придя в Рум, он явился перед лицом пресвятого Султана Баба вместе с тридцатью абдалами. В тот день к Султану пришли также сорок старцев, в подчинении у которых было у кого десять, у кого двадцать, у кого – тридцать абдалов. Султан Варлыгы, сидя, расспрашивал каждого по очереди о том, что с ним произошло. Он повернулся, посмотрел в лицо Баба Хаки и сказал: «Детушка, вы хотели старца схватить и съесть». Баба Хаки задумался и спросил: «Что означает эта загадка Султана?» Султан Варлыгы пояснил: «Когда вы остались без поддержки в той пустыне, старец вам тогда доставил помощь. Превратившись в лань, он пришёл, а вы намеревались перерезать ему горло, набросили путы ему на ноги. Старец, избавившись от ваших рук, указал вам путь к деревне. Возьмите назад свой пояс!» Говоря так, он бросил [пояс] Баба Хаки. Баба Хаки увидел, что это тот самый пояс, который он набросил на лань, и история – та самая, которую они пережили⁴⁰. Баба Хаки от чистого сердца сказал: «Мы хотим, чтобы муж, подобный вам, был нашим заступником и в том, и в этом мире!» И тотчас он вместе со своим сообществом отдал себя под покровительство Султана. В те дни Султан Варлыгы, сколько бы пищи ни приносили ему, на завтра ничего не оставлял. Съестного как раз было достаточно для того сообщества, и риса, и масла, ничего лишнего не было. У пресвятого Султана был повар, которого называли Щедрым (*Джёмёрд*), и вот он пришёл, из имевшегося риса сварил плов, растопил масло, залил им плов. Но масла не хватило, и он не знал, что ему делать, и устыдился. И в таком состоянии его застал Султан и сказал: «Идите, детушки, принесите столько воды, сколько вы масла вылили в плов». Они пошли, принесли воды, вылили в плов, и он стал таким жирным, будто это было масло. И с тех пор тот источник называли Масляным. Вот и всё.

Рассказ. Был старец из святых людей Аджамы. Звали его Баба Меджнун. Старец однажды отправился в путешествие в Рум. Он прибыл в Рум, но к какому бы постигшему он ни обращался, никто не желал его принимать. И вот вместе с сорока абдалами он предстал перед Султаном. Султан Варлыгы сидел в сосновой роще (*чам бахчесинде*). Дервиши окружали Султана и вели с ним беседу на языке без слов. Баба Меджнун, также сидевший там, вдруг превратился в козу и помчался к сообществу дервишей, на ходу немного спотыкаясь. Пресвятой Султан сделал знак: вылейте на голову этому дервишу

⁴⁰ В данном рассказе прослеживается явная связь с тотемистическими верованиями: лань-олень одновременно является старцем-защитником, своего рода первопредком-тотемом.

таз с водой. Вылили на него таз воды, и он снова принял человеческий облик, сел на своё место. Он потерял дар речи, засмутился. Тогда Султан подал знак Юнли Самуду: спроси, детушка, у того собрата, зачем он превратился из человека в животное? Юнли Самуд воскликнул: «Абдал, ты ведаешь о том, что с тобой сейчас творилось? Ты перешел из человеческого образа в образ животного!» Баба Меджнун ответил: «мне ведомо о моём состоянии, что вот, когда я сидел, я стал вдруг небесным козерогом (*гёкче оглак*). Султан повелел, чтобы меня зарезали. Меня прикончили, содрали мою шкуру, отрезали мне голову и оставили её в стороне, рассекли мне живот и вынули мои внутренности. Султан сказал: «Очистите его живот и внутренности, чтобы ничего [грязного] не осталось». Все мои внутренности разделили, очистили и по приказу Султана положили в котёл. Сварили в котле моё мясо и съели, но голову оставили. Мои кости обглодали и сложили в одном месте. Голову мою положили на них сверху. Я стал козлом и очнулся, вскочил. Потом Султан велел: «Принесите таз с водой и вылейте ему на голову». Принесли, вылили мне на голову. И я превратился вновь в человека; вот таково моё состояние. Я дал ответ обо всём, что со мной было». Когда он сказал так, Султан Варлыгы воскликнул: «Детушка, твоё перевоплощение было бы таким, как ты видел; ныне тебя от этого воплощения освободили»⁴¹. И он [Баба Меджнун] признал достоинства Султана и бросился ему в ноги, припал к его руке. Вместе с сорока абдалами предал себя на волю Султана. Ранее, за три дня до этого, Султан брился сорок раз подряд. Никто не знал о значении этого знака, но, в конце концов, догадались, что это было знамение (*ремз*), и всё.

Рассказ. Однажды Султан Варлыгы, сидя в сосновой роще, сказал: «Детушки, у старца вон там осталась золотая печать (*сикке*). И, кроме того, наш золотой ковшик и золотые стремяна там хранятся, возьмём их». Они встали и пошли к месту, которое сейчас носит название Медовый источник (*Бал бынары*). «Вот об этом месте говорил старец. Теперь начинайте копать». Стали копать, прыснула вода. Еще копали, копали, нашли золотой ковшик. Принесли его Султану, он же сказал: «Копайте, детушки». Стали копать, выкопали шпоры и стремя. Он сказал: «Ещё копайте». Копали, пока не показался водоём. Наполнили таз водой, принесли Султану. Султан испил и сказал: «Детушки, это похоже на мёд. Пусть этот ключ называется Медовым источником. Если кто придет сюда и омоется этой водой, тот будет, ради лика старца, оправдан перед диваном Друга и избавлен от мук ада». После переселения Султана в мир иной Али Челеби, сын Тимурташ-бега из курдов Чакамуз(?), стал преданным поклонником Султана. Он сказал: «Мне пристало хранить памятный подарок от моего *тира*, отдайте!». Говоря так, он напал на дервишей и отнял [клад?] у них. Сын Тимурташа называл Султана своим пиром вот почему. Некогда кафиры напали на земли ислама, *беги* объединились,

⁴¹ Как известно, вера в переселение душ была широко распространена среди различных групп маргинальных дервишей (каландаров, абдалов, хайдари, джавлаков).

чтобы дать отпор. Сын Тимурташа упал с лошади в гуще сражения и остался один на один с кафирами. В этот момент он закричал: «На помощь, Султан Шуджа эд-Дин!». И тут же он [Султан] появился и, взяв его с места, посадил его на лошадь, которая как раз пробежала мимо [будущей?] могилы Султана. Короче говоря (*махфиль-и келям*), кафиры были побеждены и вернулись во-свояси. Любовь к Султану возгорелась в сердце сына Тимурташа. Он сказал сам себе: «Откажусь я от этого царства, пойду, сяду на войлок перед лицом Султана и начну ему служить». Он взял с собой всю свою казну и своих слуг и прибыл к Султану, сказав: «Мой Султан, прими на службу к себе этого раба, позволь мне сесть на войлочный коврик [стать дервишем] перед твоим ликом». Долго он просил. Султан разрешения не дал. Он сказал: «Детушка, иди, займи своё место на стене крепости [т.е. оставайся воином]. Ибо старец тебя там будет охранять». Итак, он не получил того, чего добивался, и возвратился к своим обязанностям. Однажды он сидел и думал, что хорошо бы послать Султану тысячу овец с пастухом, тысячу царских золотых монет, одну лошадь с седлом *кёс* и одну лошадь с седлом *кур*. Он загадал в своём сердце, что, «если Султан примет эти посылаемые мной дары, это означает, что он и меня самого принимает, и в том и в этом мире». С такой просьбой он явился к Султану и привёл к нему эту лошадь. Султан сказал: «Возьми, детушка, эту лошадь, что ты за собой ведёшь. Возьми, детушка, а то детишки пира отпустят [её] на волю». Потом Али пригнал несколько тысяч овец с чабаном. Султан сказал: «Возьми, детушка». Затем он велел принести царские золотые монеты, но Султан их не принял, сказал: «Возьми, детушка, высыпь их в собачью кормушку». Но абдалы стали умолять его: «Ради Бога, Султан, давай примем эти деньги!». Они пошли и высыпали деньги в собачью кормушку. Собаки пищу съели, а золотые остались в кормушке. Сын Тимурташа, сложив руки на груди, стоял тут же и смотрел. «Пусть будут приняты на твой путь те вещи, которые я принёс», – говорил он. Султан сказал: «Посмотри, детушка, что случилось с тем золотом, которое бросили в собачью кормушку?». Пошли, посмотрели, сказали, что собаки свою еду съели, а золото оставили. Тогда он сказал: «Ох, детушка, зачем нам есть то, что не едят даже собаки?». Потом Султан бросил взгляд на камень, который лежал справа от него, и из камня потекла золотая жила, было там золота без счёта. Он повернулся и посмотрел влево. Зачерпнул горсть земли, сжал её в ладони, и из неё посыпались золотые монеты. Он сказал: «Детушка, старцу нет нужды в золотых монетах». Али Челеби, сын Тимурташа, продолжал умолять, но Султан сказал: «Детушка, мы не принимаем тебя». Али Челеби возвратился на своё место и после этого часто посещал Султана. Однажды он приехал и сказал: «Мой высочайший Султан, я определил вам в *вакф* несколько городов и сёл, пусть [дервиши] питаются с их [населения] во имя любви к Султану». Как он ни умолял, Султан не принял дара, говоря: «Детушка, у старца нет необходимости пользоваться вещами других людей. Старцы рождают босоногих

детешек с непокрытой головой, и они для старцев – дети души, они разжигают очаг старцев». Так он сказал, и всё.

Рассказ. В один из дней Султан Варлыгы сказал: «В диване Друга обьявили соревнование, семьдесят тысяч незримых отроков принимали в нём участие. Лошадь [вашего] старца выиграла скачки. Старец получил приз, и его доля была увеличена; старцу дали пятьдесят семь тысяч абдалов Рума и попросили распределить их долю. Ваша награда у *пира*, детушки, требуйте её у него! Вашу Луну, ваше Солнце потеряйте (?) и возьмите то, что принадлежит вам во имя Луны и Солнца. Детушки, старец ничьей доли не проедает; даже тот, кто приготовит заячий бок и поставит на стол ради любви к старцу, не потеряет то, что принадлежит старцу в диване Друга⁴². В то время на службе у Султана был один из абдалов Хаджи Бекташа Вели по имени Якуб Абдал. Через некоторое время он вышел вперёд и сказал: «Мой Султан, одари нас, твоего раба, взором твоего покровительства!». Султан Варлыгы одарил его взглядом. От этого он обезумел, и все его чувства смешались, и он стал танцевать *сема* перед Султаном. Султан сказал ему: «Иди, детушка, мы даём тебе Джебзели [букв. «Место влечения»] в качестве пристанища». И он, по-прежнему танцуя, вышел. После его ухода Султан Варлыгы сказал: «Идите, детушки, спросите у Якуба, какое время есть во времени (во временах)⁴³?». А тот ещё вчера ушёл в Кырккавак, там его и догнали. На ходу у Якуба спросили: «Какое время во времени?» Якуб Баба, посмотрев на небо, ответил: «Вот, с именем Солнца с земли встаёт». Абдалы вернулись и подошли к Султану. Он спросил: «Что вы сделали, детушки?» Они сказали: «В Кырккаваке мы настигли его, спросили, он сказал: вот, с именем Солнца стоит на земле [sic! – Ю.А.]». Султан Варлыгы тогда сказал: «Детушки, тот *ашик* (влюблённый в Бога), для которого и ночь, и день равны». Якуб Баба же расположился в Джебзели и там показал множество чудных дел (*ойюн*) и остался там. Сейчас его обитель действует в той местности, и он святой того климата (*иклим*), вот и всё.

Рассказ. Однажды Султан Варлыгы сидел [с абдалами] и сказал: «Детушки, под солнцем какая-то сестрица идёт к старцу и у неё какой-то немалый сосудец есть, огонь(?) *göneni* (*гёнени*) на её сосуд». Султан продолжал сидеть в одном месте. Пришла жёнушка (*карычук*), обратилась к Султану с просьбой: «Мой Султан, ты удовлетворяешь нужды любого человека, и мою нужду прими. Я старая беспомощная женщина, у меня только пряжа (*иплид-жигюм*), а денежек нет, чтобы мне самой соткать ткань или кому-то поручить». Султан промолвил: «Детушки, кто из вас сможет оказать помощь этой жёнушке, я готов исполнить всё, что ему нужно». Абдал Мехмед разобрался в

⁴² Это место в тексте не совсем ясно, возможно при переписке оно было испорчено. Заяц считался у бекташи табуированным животным. Заячье мясо было запрещено к употреблению в пищу. Вероятно, Шуджа эд-Дин хочет сказать, что даже тот, кто поднесет хотя бы мясо зайца ради любви к пиру, будет спасён и получит у него свое вознаграждение.

⁴³ Это место в тексте не совсем ясно, возможно при переписке оно было испорчено.

ремесле выделки тканей (*чулхалук*). Он встал. Поцеловал руку Султана, взял ту пряжу с собой и ушёл. В *дергахе* одного человека сделал ткань, принёс её, положил перед лицом Султана. Султан Варлыгы тогда одарил его своим взглядом. Ведь куда бы ни направлялся Султан, тот абдал всё ходил за ним и просил дать ему *насиб* (долю, мистический «удел»). Вот так однажды они шли, и Султан сел, чтобы справить нужду. Однако прежде никто никогда не видел, чтобы Султан садился справлять нужду. Перед тем, как встать, что-то у него выпало. Абдалы помчались наперегонки (*сегирдишдилер*) к тому месту. Абдал Мехмед впереди всех прибежал. Он видит, что на месте, где сидел Султан, лежит драгоценный камень размером с орех. Он взял, положил его себе в рот, проглотил и с тех пор он стал в милости у Султана. Султан промолвил: «Детушки, этого [абдала], который нас любит, засыпьте его [с ног до головы] галькой (*чакыл*)». У него было около трёх сотен абдалов. В его присутствии каждый из них бросил по одной гальке на того абдала. Султан Варлыгы ушёл отсюда. Через несколько дней вернулся и сказал: «Откопайте его, детушки!» Они раскопали его, посадили Абдала Мехмеда на войлок Султана, закутали его (*кочдылар*). Султан сказал: «Теперь иди, детушка, мы тебе дали в качестве пристанища (*ятак*) город Боклыджа (буквально - «Дерьмовый»). Абдал Мехмед ушёл от Султана и направился в Бурсу. В стенах Бурсы был некий святой человек, совершенно опьянённый мистической любовью (*сермест*). Он прихватил с собой ещё двух блаженных юродивых, вышел к реке Куруджа-чай и сказал [Абдалу Мехмеду]: «Не входи в мой город!» Абдал Мехмед ответил: «Я пришёл от моего Султана, это Султан дал мне город». Тот мистик сказал: «Принеси свою владельческую грамоту (*берат*), посмотрим». А Султан Варлыгы поставил Абдалу Мехмеду на ладонь правой руки прямо посередине печать святости. Он раскрыл ладонь, показал. Тот смотрит, что на ладони печать святости, и со словами «Султану принадлежит власть, город – в твоём распоряжении» исчезает. Абдал Мехмед вступает в город Бурсу. Он сидел там в одной бане среди помоев (*чиркеф*) в течение восемнадцати лет. Там он показал множество проявлений святости (*веляйетлер*). Он говорил [горожанам Бурсы]: «Нет у вас будущего, и мы не придём [к вам], потому что вы – ничто». Несколько учёных из медресе (*даншименд*) приступили к нему с оружием в руках, говоря: «уничтожим этот оплот неверия, спалим его в огне!». Они обнажили свои мечи и напали на него. Но их руки тут же отсохли, и они раскаялись в содеянном и вернулись назад ни с чем.

Мать падишаха Султана Мурада постоянно посещала Абдала Мехмеда. Однажды она послала своего слугу к нему со словами: «Иди, посмотри, чего желает сердце Баба Мехмеда». Баба Мехмед же сказал: «Иди, принеси пирогов». Он вернулся, рассказал госпоже султанше. Султанша своим слуганкам (*халайик*) приказала: «Быстро напеките пирогов». Испекли пироги, послали их со слугой. Когда он принёс их, Абдал Мехмед разгневался и за-

кричал: «Эта зас...аная бабёнка не могла сама испечь? Зачем поручила печь рабыням?» Слуга вернулся, поставил пирог перед султаншей. Рассказал ей о странных словах Абдала Мехмеда. Услышав этот рассказ, султанша встала и своими руками испекла пирог. Вручила его посланцу и снова отправила его. Когда тот передавал его, Абдал Мехмед сказал: «Вот так-то, зас...аная бабёнка, молодец!» Чудеса его всем очевидны. Обитель его находится в стенах города Бурсы, мир ему!

Рассказ. Однажды Лачиноглу-паша в беседе с султаном обратился к нему: «Мой Султан, у меня к тебе есть несколько вопросов». Тот сказал: «Спрашивай, детушка, посмотрим». Он спросил: «Ты носишь с собой такую же палку, какую и другие люди носят. Им она нужна для того, чтобы опираться при ходьбе, либо чтобы отбиваться от собак. Но ты ведь ни собак не бьёшь, ни при ходьбе не опираешься на неё. В чём причина этого и зачем ты её носишь?». [Султан] отвечал: «Детушка, когда старец в облике Адама из рая выходил, мы с Евой потеряли друг друга и скитались несколько дней порознь. И когда мы встретились вновь, она одичала и вела себя с нами как дикий зверь. По воле Всевышнего, Джебраил принёс мне из рая [эту палку], чтобы воспитывать Еву, итак, чтобы почтить нас её принесли». «Другой мой вопрос, мой Султан, для чего на голове своей ты носишь этот венец (*тадж*)?» Он [Султан] сказал: «Детушка, когда старец явился в образе [имама] Али, и когда после нашей кончины мы привели верблюда, чтобы похоронить наше брненное тело и преподать урок [нашим] сыновьям Хасану и Хусейну, в то время наше лицо было закрыто покрывалом, и этот колпак сделан из того покрывала. Ибо это – одеяние старца». «А эта плеть (*мефталь*) в твоей левой руке, её делают сёстры [женщины]. Раз ты Султан, почему ты заставляешь это делать женщин?⁴⁴» Султан сказал: «Детушка, по повелению небесных ангелов (*гёк фериштелери*) плеть была послана старцу в подарок с одним ангелом. Поэтому старец ею и машет, детушка». Когда он так сказал, в сердце Лачиноглу закралось сомнение. Он подумал: «Как это он может быть вечным (*нихайетсюз* – «бесконечным»)?» Султан Варлыгы тогда взмахнул плетью, которая была у него в руке. Та превратилась в двухголового дракона, который бросился на голову Лачиноглу. Тот воскликнул: «Ах, благородный Султан, тот, кто не верит тебе, – кафир!» Султан снова взял плеть в руку. Лачиноглу, увидев это чудо, сказал: «Мы нашли то, чего жаждали сердцем, это – слуга Ахмеда [пророка?], пусть он придёт(?)» И так три дня он взывал непрерывно.

Рассказ. Сейид Несими, прибыв в страну Рум, встретился в Ларенде в одном месте с Баба Кайгусузом и Султаном Кемалем. Они сказали: «Нам нужен человек более продвинутый, чем мы, чтобы он рассказал нам о буду-

⁴⁴ Это место в тексте не совсем ясно, возможно при переписке оно было испорчено.

шем». Кайгусуз Баба сказал: «есть такой человек». Его спросили: «кто?». Он говорит: «Султан Шуджа». Они потребовали: «Давай, отведи нас сейчас к нему». Он ответил: «отведу». Они отправились в путь. Султан Кемаль знал такое чародейство: где бы он ни находился, он мог создавать (*башарды*) городской базар, и там он в течение недели мог есть и пить сколько заблагорассудится. На седьмой же день он восклицал: «Мы не градоправитель (*шехр-дар*) и на базар не ходим!» И говорил: «Я – Бог (*Танры*)!» Сейид Несими же, да пребудет с ним милость Аллаха, говорил: «Мой дед⁴⁵ пришёл и положил начало устройству мира; если бы не их [людей] привязанность [к традиции], в моих силах было бы изменить тот порядок и установить новый». На это он претендовал. В конце концов, они прибыли к гробнице Сейида Гази и там стали разведывать о том, где находится Султан. Они послали Султану [сообщить] о своём приходе, и, когда они шли, Султан промолвил: «Детушки, боги, пророки идут к нам!» Встав, он пошёл прочь. Когда они прибыли, то его не застали. Они говорят: «Если он был бы истинным магом, он остался бы на месте, он же от нас ушёл, сбежал!» У Султана был баран, которого называли златорогим. На нём проявилось много тайных знаков [знамений] по воле Султана. Бывшие в диких местах детёныши зверей (*кичик*) и зайчики(?) (*тавшанджук*) на него садились и плавали (переплывали ручьи?)⁴⁶. Когда Султана не было на месте, а к нему приходили гости, он [баран] давал им приют (*мескенлик*). Он знал, что к Султану приходит так много гостей. Сейид Несими и Кемаль нашли этого барана в местопребывании Султана и воскликнули: «Что это ещё за баран?» Дервиши сказали: «Он – нашего Султана». Сейид Несими же спросил: «Для чего нужен Султану баран? Истинный Султан – лишен недостатков (*мюнеззех*). Если он чист от всего земного, зачем ему баран?» Он продолжал: «Этот баран стал для Султана идолом (*пун*), зарежьте барана, избавим его от идолопоклонства!» Кайгусуз Баба возразил: «Давайте не будем совершать нелицеприятного по отношению к святому!» Султан Кемаль и Сейид Несими не последовали словам Баба Кайгусуза, зарезали барана. Кемаль подвесил тушу барана, а Сейид Несими содрал с неё шкуру. Они бросили тушу в котёл, но, сколько ни старались, не могли сварить её. В тот же миг неожиданно появился Султан, обнаженный, неся на себе свою войлочную подстилку и сидя верхом на палке. Когда они увидели Султана, у них отнялся дар речи. Султан Варлыгы сел, посидел, затем словно бы очнулся от раздумий («совершил *базгяит*»). Встав, он босоногий пошёл в сторону Сосновой рощи. Они тоже разулись и двинулись вслед за ним. Султан шел по склону, покрытому репейником (*чакыр*). У Несими и у Кемалья ноги были изранены колючками, они не смогли идти, присели. Султан обернулся к ним и сказал: «Детушки, вы претендуете на то, что являетесь

⁴⁵ Вероятно, имеется в виду пророк Мухаммед, потомком которого мог себя считать еретический тюркский поэт Сейид Имад эд-Дин Несими/Насими (1370 – 1417 гг.).

⁴⁶ Это место в тексте не совсем ясно, возможно при переписке оно было испорчено.

богами и пророками, а сами не властны даже над зарослями колючек». У Кемалья было сорок мюридов, все они происходили из знати. Они постелили под ноги Кемалю войлок. Султан же подошел к сосне и сел, прислонившись к ней спиной. И те тоже пришли туда, сели поблизости, положив на землю тюфяки. Султан подозвал к себе Кемалья: «Подойди, детушка, тебя ведь старец родил и продолжает рождать, но старец-то в сокровенном (*батын*), а ты – во внешнем (*захир*)». Кемаль сам пожелал отдать свою душу Султану. У него был *халифе* по имени Кушчуоглу. Он был сыном судьи. Он вскричал: «До этого ты выставлял себя вторым Богом, а теперь идёшь в услужение к простому человеку?» Из-за этих слов Кемаль отказался [стать мюридом Султана Шуджи]. Султан повернулся, посмотрел в лицо Сейиду Несими и промолвил: «Детушка, кожу (*себт*), которая давала пропитание старцу, стяни и положи перед нами». Сейид Несими тогда возгласил (*мутала 'а эйледи*):

В меня вместятся оба мира

Но в этот мир я не вмещусь,

Я суть, я не имею места,

И в бытие я не вмещусь.

Султан Варлыгы засмеялся и молвил: «Детушка, если ты сказал это [о] шариате Мухаммеда, то тебя засунут в ореховую скорлупу». Султан поднялся и ушёл в другое место. Они тоже встали и пришли туда, где сидел Султан. Кемаль сказал: «Да будет любовь, мой Султан!»⁴⁷. Султан Варлыгы ответил: «Ху, ха», – и ушел от них дальше. Он [Кемаль] нагнал его и снова спросил: «Мой Султан, мы же люди по нашему обличью, почему вы обращаетесь с нами как с животными?». Он [Султан] сказал: «Детушка, тот, кто не знает своего хозяина, тот хуже, чем животное! После того, что вы сказали старцу, пусть старец даст то, чего вы пожелали». Он сорвал своей благостной рукой яблоко с сосны, возле которой стоял Сейид Несими, и положил перед Сейидом меч, сказав: «Иди, тебя позвали в город Халерб, поспедай!» Сейид встал и отправился в путь. Он же [Султан] сорвал грушу, нацепил на рукоятку своей плети и положил перед Кемалем: «Иди, детушка, тебя спрашивают в царстве желания в [мире] смысла». Потом он снова потянулся, сорвал с ветки сосны красную розу. Он протянул её Кайгусузу Баба и молвил: «Иди, детушка, да дымится твой очаг!» Он сказал эти слова потому, что тот в течение тридцати лет носил на спине дрова в обители Абдала Мусы и ни разу ни одного кривого полена не принёс; однажды, когда он ссыпал дрова, зацепил за поленницу, и вся она рухнула. Абдал Муса прервал беседу (*сохбет*) и сказал: «Те, кто нас

⁴⁷ Букв. «Султана ышк олсун». Это традиционное приветствие дервишей-бекташи, которым они обмениваются с собратьями.

любит, пусть дадут Кайгусузу по одному удару кулаком». При нём находилось сто пятьдесят абдалов. Кайгусуза ударили сто пятьдесят раз. Кайгусуз Баба воскликнул: «Для познавшего сто пятьдесят ударов – это знак!» Он [Абдал Муса] сказал: «Он – отрицатель, не пускайте его, пусть сидит снаружи». Когда Кайгусуз Баба уходил из обители, ему на ум пришла мысль: «Если нас прогнали через дверь, мы войдем снова через трубу». Он поднялся и через дымоход бросился вниз, прямо лицом в огонь упал. Абдал Муса беседовал с дервишами, он сказал: «Ах ты, Кайгусуз, чтоб твой очаг не дымился, ты нас замучил!» Они [дервиши] схватили его за руки и вывели наружу. После этого Кайгусуз Баба бродил по всем четырём сторонам света; куда ни придёт, везде строил обители. Но нигде он не находил себе пристанища [букв. «в его очаге не выпадала зола»], пока наконец не прибыл к Султану, который сказал ему: «да дымится твой очаг!». После того он пошел и поселился в стране Рум в местности Караджадаг. Он зажег очаг, выпала зола, пошел приятный запах. Между тем Несими всё ехал, добрался до города Халеба. Когда он приехал туда, то воскликнул: «Держите поводья лошади Бога!». Жители Халеба обвинили его в распространении ереси (*зулувв*). Это была пятница; его с бранью потащили в мечеть, поставили перед лицом улемов. Несими стал доказывать, что их намаз – несправедливый (*фасид*), а сами они – кафиры. Он покинул город и остановился за стенами. Когда он ушел, горожане сказали: «Что за дело, какой-то человек нас называет неверными, а наш намаз – ложным?» Они погнались за ним, настигли его в одном *фарсанге* [от города], опять привели назад, бросили его самого в темницу, а диван его стихов послали к султану Египта: «Прибыл один человек, вот такое неверие стал распространять, как прикажете поступить с ним?» Гонец приехал в Египет, показал диван Сейида египетскому султану, говоря: «Такой-то человек есть, такое-то учение распространяет (*сейран багламыш*), в этом действительно безбожие заключено». Султан Египта приказал: «Доставьте его ко мне». И послал ещё своего уполномоченного (*хеджин*). Но, когда тот ещё не добрался до Халеба, жители города содрали кожу с Сейида, и, когда сдирали до пупка, он всё говорил: «ох, ох!». А когда стали сдирать дальше, он воскликнул: «Да, к Аллаху мы возвращаемся!». Жители Халеба отправили посланца к султану Египта сказать: «мы содрали с него кожу». Падишах Египта разгневался и закричал: «Почему не дали мне знать об этом и зачем с такого святого (*'азиз*) человека кожу содрали?» И он приказал содрать кожу с четырех кади [Халеба] и обложить всех кади [налогом] в тридцать тысяч *акча*. И с того времени это стало традицией, и сейчас взимают⁴⁸. Кемаль же отправился в [царство] смысла (духовный мир?), которое он любил.

У Султана Мурада был сын – его звали Султан Ала эд-Дин. Он, едва увидев Кемаля, полюбил его. Собираясь на охоту, посадил его на свою ло-

⁴⁸ Здесь можно видеть указание на то, что во времена составления текста «Вилайет-наме» Египет ещё не был завоеван Османами, (это произошло, как известно, в 1516 – 1518 гг.).

шадь впереди себя и поехал. Он свою свиту не взял с собой, и они пошли жаловаться падишаху: «Пришел какой-то человек, сбил твоего сына с пути, и сам сел на лошадь впереди него». Падишах же воскликнул: «Спросите, в чём он искусен, что за волхование он знает?» Когда это стало известно, султан повелел: «Я вам ничего не говорил, вы сами знаете, что хотите, то и делайте». Украдкой же отдал приказ визирям: «Убейте его [Кемалья]!». Они пришли и объявили: «это повеление падишаха!». Не стали медлить ни минуты. Его сочинения стали рвать. Самого Кемалья повесили на ветке тополя. Кемаль твердил: «Мы от этого мучиться не будем, это наш переход [в иное состояние], как нам это предсказывал святой муж (*эренлер*)». Когда его повесили, увидели, что у него изо рта вылетел голубь. Из трёх голубей [?] один полетел в сторону франков, другой – в Стамбул. В [царстве] смысла было [место], называемое Канлуджа, и туда он [голубь] прилетел; там был человек, разбиравшийся в тайнах *эренов*. Он побежал вслед за птицей, летевшей в сторону Карабуруна⁴⁹. Он гнался за ней, думая: как бы её схватить? В Карабуруне он увидел, что в одном месте два вола пашут, а рядом с ними лежит мальчик и спит. Тот голубь влетел в рот спавшего мальчика. [Тот человек] пнул лежащего мальчика, [крича]: «Ты проглотил мою долю, *taksirluk* сделал! Имя того мальчика потом стало Самуд Баба. Вот и всё.

Рассказ. У султана Мурада⁵⁰ был муфтий, которого звали Молла Фенари. По какому-то делу (*маслахат*) он поехал в Кютахью. Люди, видевшиеся с Султаном, рассказали [ему]: «В этом краю есть такой-то муж-чудотворец (*кераметлю киши*)». Хвалили его. Молла Фенари сказал: «В нашу эпоху таких святых людей не может быть. На следующее утро я вам разьясню, является ли виденное вами проявлением святости, или же то, что он делает, – лишь колдовство; я дам вам знать!» Он написал тридцать вопросов (*меселе*). И сказал: «Наше мусульманство, наша наука вот в этом. Если он даст ответ на эти вопросы, значит, он – постигший (*эр*); если же нет, значит, он творит колдовство, и я позабочусь о том, чтобы наказать его!» Пока он в Кютахье писал свои вопросы, Султан направил свои стопы в ту сторону и, сидя [на привале] и улыбаясь, воскликнул: «Детушки, этот братец старца хочет испытать. Он старцу послал тридцать орехов. Пусть придёт, во имя Луны и Солнца, среди этих [вопросов-орехов] только один цельный, остальные все гнилые». Сказав так, он изменил направление пути. Написав вопросы, [муфтий] послал их с четырьмя *мюдеррисами* [преподавателями медресе], которые предстали перед ликом Султана. Он повторил: «Детушки, этот братец хочет испытать старца! Старцу тридцать орехов прислал. Во имя Луны и Солнца, только один из них цельный, остальные же – гнилые». Те не успели ничего ему сказать, как Султан уже им объявил цель их прихода. Когда он давал ответ, мюдеррисов охватил страх. Они сняли с себя тюрбаны и мантии (*джуббе*),

⁴⁹ Карабурун – селение на берегу Черного моря, примерно в 50 км к северу от Стамбула (Константинополя).

⁵⁰ Речь здесь идет об османском султানে Мураде II (1421 – 1451)

и стали просить: «Сделай нас дервишами!» Султан Варлыгы молвил своим спутникам: «Встаньте, детушки, обрейте вот этим людям бороды и головы!» Исполняя веление Султана, обрили их; потом всю ночь они сидели перед Султаном. Утром Султан, продолжая сидеть, натянул войлочное покрывало себе на голову. В руке у него вдруг оказалась связка перца, причём ещё оставались свежими места среза. Он сказал: «Возьмите, детушки, тому братцу от нас это передайте в качестве знамени (*нишан*)». Мюдеррисы покинули то место и прибыли к Фенариоглу [sic! – Ю.А.]. Они положили перед ним ту связку перца, и он заметил, что они стали дервишами. Он спросил: «Эй, что с вами стало?». «Не обращай внимания на наше состояние, лучше посмотри на то, что перед тобой», – сказали они, указывая на связку перца. Муфтий призвал бывших при нём *хваджеги* [купцов, членов одной из купеческих гильдий], которые совершили путешествие в Индию, и спросил: «Что это такое, скажите?» Они же сказали: «Это ничто иное, как гроздь перца». «Откуда она?» – спросил он. «Из Индии», – отвечали. Он спросил: «В других местах растёт ли?» Они сказали: «нет». Он продолжал: «Раз так, мы установили, что он был в Индии; давайте принесём книгу, раскроем и посмотрим: этот человек принёс сие с помощью своей святости или с помощью колдовства?» Раскрыли книгу, прочитали, что сила колдунов распространяется на путь в десять дней, в тридцать дней, в сорок дней, но не более того. Он сказал: «Дальше того не простирается». Они ответствовали: «Туда нужно добираться в течение года». Итак, муфтий признал [власть *тура*] и объявил: «Стало явным, что тот человек – обладатель святости, и принёс это с помощью святости». Так он сказал и всё.

Рассказ. Был человек, отрицавший [силу святого]. Он пожаловался кадию: «Дервиши Султана Шуджа эд-Дина не соблюдают пост». Кадий тоже был противником дервишей. Он воскликнул: «Я пойду и спрошу с них за всё!» И сказав так, он ополчился на дервишей: «Эй, дервиши, почему вы не держите пост?». И он велел побить всех дервишей. Когда судья собирался уходить, Султан сидел на земле, дервиши же подошли к нему и сказали: «Мы стали слугами такого Султана, как ты, и вот приходит какой-то кадий и бьёт нас. Спроси же за это с него ответ!» Он сказал: «Детушки, для каждого, кто явился сюда, чтобы бить вас, приготовьте по одной могиле (*макбер*)». Они пошли, вырыли могилы. Там вместе с кадием было пятнадцать человек. Султан поднял посох и стукнул один раз о землю. Кадий и его спутники упали с лошадей на землю и отдали Богу душу. Вот и всё.

Рассказ. Султан Варлыгы вместе с тремя сотнями абдалов поднялся к Атлучалу. Со стороны никого не допускал туда; абдалы не выдерживали голода и стали понемногу уходить от него – кто через десять дней ушёл, кто через двадцать дней. Вместе с ним осталось семнадцать абдалов. Он никого не допускал со стороны, чтобы не могли накормить их. Сорок ночей и дней он сидел и ничего не объявлял на языке без слов. Через сорок дней он встал

и быстро пошёл к горе Тутман (Дутман). Он дошёл до какой-то поляны, на которой стояли зелёные и красные шатры. Обитатели этих шатров вышли навстречу Султану, стали целовать его руки и ноги и сказали: «Ты перестал к нам приходить, оставил своих рабов без своего покровительства; не забывай нас, приходи к нам!» Султан Варлыгы отвечал: «Детушки, пригласите этих братцев, каждого в отдельный шатёр, угостите их». Они взяли [дервишей], привели к себе. Поставили перед ними блюда с едой, потом они [дервиши] забылись сном. Они пришли туда в полдень. Когда же они проснулись, наступил новый день. Они обнаружили, что каждый из них лежит под отдельной сосной, но место – то же самое. Ближе к полудню они заметили, что Султан Варлыгы тоже сидит под одной из сосен. Свет от его лица столбом поднимается к небу, будто молния сверкает. Дервиши собрались перед ним. Султан молвил: «Скажите, детушки, что вы видели?» Они рассказали обо всём, что видели. Он сказал: «Те, кого вы видели, – это скрытые эры, и то, что вы ели – это сокровенная пища. Теперь вы стали вместилищем сокровенной пищи, и старец вам даст благословение (*насиб*)». Своей благодатной рукой он взялся рукой за их клобуки (*ускюф*); их глаза и сердца прояснились, им стало открыто и явное и тайное. Каждый из семнадцати стал показывать многие чудеса. И даже в нынешнее время у каждого из них – своё место поклонения (*зийаретгах*) [букв. «каждый из них стал великим местом поклонения»], и они исполняют просимое, мир с ними!

Рассказ.

*Слушай снова предание, о юноша,
Пресвятой Султан возвестил это, не сомневайся.
Тот, кто отрицает эти слова святости,
Тот сам себя толкает в адское пламя.
Всевышний Бог-Истина поминает святых,
Для святого не существует страха и предосторожности.
Ибо «нет у них страха»⁵¹ - как сказал Господь;
Если ты получил знания о Слове Божьем,
Теперь услышь и вести о святых,
Со сладостью которых не могут спорить ни сахар, ни мёд.
Говорят, что на берегу реки Сейди
Сидел Султан, обладатель чар (сахиб-хюнер),
Рядом с ним появилась толпа,
Чтобы обратиться с просьбами к этому кладу щедрости.*

⁵¹ В подлиннике по-арабски: *ля хавфун алейхим*.

*В тот день также пришли к Султану
Три человека, дабы пасть ниц перед его ликом.
Все трое были дервишами, индийцами,
Послушай, что они сказали Султану.
Они сказали: «Если он и вправду постигший, о душа,
Пусть он даст знак с нашей родины.
Если его сила простирается над Западом и Востоком,
Пусть Хаджи даст нам знамение!»
Когда они пришли и достигли встречи с ним,
Они увидели, что он окружён народом.
Они поклонились до земли Царю:
«Выслушай, о кладезь щедрости, душевное слово!»
Эти пришедшие к нему люди свои припасы
Принесли с собой и поставили перед ним.
Если чья-то просьба не была приемлемой,
То Султан отказывался есть еду с ним, о щепетильный!
Султан в тот миг сказал людям:
«Ваши просьбы услышаны, вкушайте.
В диване Друга разлетелась весть,
Что там принимают ваши просьбы, о любимые!»
Когда Падишах изъяснил эту тайну,
Приступили к еде и войско, и предводитель.
Когда же пища была съедена, и трапеза окончена,
Они возблагодарили гимнами и молитвами [Творца].
Султан встал, разделся и вошёл в воду,
Да услышат слушающие слова святых!
Они увидели, что Султан вошёл в воду,
И каждый поспешил снять свою одежду.
В то мгновение Султан погрузился в реку,
И тогда все ашики, подобно морю, узрели это чудо.
Султан вдруг исчез в тот миг,
И все, старцы и юноши, были поражены.
Они увидели, что Султан не появляется,
И ничей ум не мог постичь этой тайны.*

Через час они смотрят, – он появился вновь,
И все дружно пропели славу [Господу].
Он держит в руке три цветка перца(?),
И, неся их, выходит и бросает их дервишам со словами:
«Вы хотели получить знак от старца,
Возьмите же от вашего пира жемчужину души!»
Они увидели просветлённость Султана,
И поняли, какова сила [букв. «жизнь»] Друга [Бога].
Для святого нет разницы между близким и далёким,
Если ты правоверный, сожги в огне своё многобожие (ширк)!
Когда Султан сотворил это,
Подумал один человек из народа:
«Да, мы познали, что Султан – постигший,
Что его сила простирается над Западом и Востоком.
Может быть, его рука и до небес достаёт», –
Промелькнуло у него в сердце, но не осмелился он сказать.
Обернулся Султан, посмотрел ему в лицо,
Слушай, какой ответ он дал на его размышления.
Он сказал: «Нас было три братца,
Мы были все трое на небесах.
Нас посадили в отдалённое место,
Нас спустили в Ниярчалы.
Мы, покачиваясь, пошли, о, старцы,
Один из нас был влюблён(?) и был пьян,
Наш пир же лежал плача
И просил у Всевышнего своей доли».
Так сказал тот избранный муж,
Тот Рудник святости, Царь веры.
На этом заканчивается эта речь,
Святой – наш Царь, а мы – его рабы⁵².

⁵² Обращает на себя внимание отличие данного рассказа от прозаической версии «Вилайет-наме», в которой эпизод с индийским перцем связан с Моллой Фенари, а не с дервишами из Индии, а о погружении святого пира в воду вообще ничего не говорится.

Рассказ о Султানে Шуджа эд-Дине Баба, да освятит Аллах его драгоценный дух!

*Услышь же ещё сладостный рассказ,
Место которого – в возвышенном рае.
Речи о святых – это пища духа,
То, что бывает открыто во вратах Истины [т.е. откровения].
В то время возлюбленный пресвятой Султан
Явным образом творил чудеса,
Несколько торговцев (базарган) во времена святого
Собрались совершить путешествие в Индию.
Был среди них один торговец,
Которого звали Ходжа Мехди.
Тот человек был владельцем многих товаров,
И к тому же был он очень образованным и умным.
Через какое-то время прибыли они в Индию,
Когда ехали, послушай, что с ними стало.
В море их захватила буря,
Все они плакали и стонали [от ужаса],
Ветер дул в противоположную сторону,
Их корабли отгонял в разные стороны.
Он подхватил их корабли, о достойные,
И бросил их в пучину океана как игрушку (баз),
Когда так они разлучились друг с другом,
Они обнажили головы и зарыдали.
Ходжа Мехмед [sic! – Ю.А.] сказал, обнажив голову,
Послушай, какие слова он сказал:
«И на море, и на суше святые мужи
Обладают властью, если они есть.
Свою помощь окажи старцу, святой,
Ибо милость твоя [букв. «его»] велика, без числа».
Ходжа таким порядком молится,
Послушай теперь о том, что делает святой.
Они [терпящие бедствие] увидели, что вдруг какой-то человек появился,*

*Лицо его было закрыто зелёным покрывалом.
Повернувшись, он простёрт руку к кораблям,
И в тот же миг привёл их к берегу.
Ходжа увидел, что корабли достигли берега,
Он обратился к Султану: «О, постигший, о, Султан,
Где мне найти тебя, о, Падишах,
Того, кто стал для нас опорой и спасением?»
Султан сказал им: «Вы нас ищите
В стране Рум, там, где Сейидгази.
Там называют нас Султан Шуджа,
Для тех, кто любит нас, нет забвения (сила)».
Так он сказал и исчез оттуда,
Расскажем теперь о том, что стало с теми [людьми].
Когда тот Ходжа прибыл в свою страну,
Послушай, что он тогда предпринял.
В сердце его запала любовь к святым,
Тот, кто отрицает святых, становится смутьяном.
Обездоленный, искал он способ
Найти лекарство от своей болезни.
Он собрал великих людей той страны
И рассказал им о том, что его мучит.
Он растратил все свои деньги, которые были в наличии,
Но две тысячи динаров отложил.
Он сказал: «Мне следует пойти,
И повстречаться с тем Царём, оказавшим мне услугу,
Пришло время мне увидеть его священный лик,
Пусть эти деньги будут моим обетом, пожертвованием ему».
Но он не утерпел и потратил и эти деньги,
Посмотри, что делает с людьми расточительство.
Остались у него из ценных вещей только книги,
Он отправился, чтобы посетить страну Рум.
Куда бы ни пришел он, везде спрашивал о Султане,
Но встреченные люди лишь огорчали его душу
[букв. «были печалью души»].*

Задавал он вопросы знающим людям,
Но всех он ставил в затруднение (мюльзем).
Наконец, он предстал перед лицом Султана,
Истина каждого своего раба приводит к желаемому
[букв. «к надежде»].
Он положил перед Султаном яблоко,
Чтобы попросить его о своей недостатке,
Он поцеловал его руки и склонился к его ногам,
И сказал: «Прости мне мою несостоятельность».
Султан сказал ему: «Детушка,
А где та тысяча акча, которые ты обещал старцу?».
Он ответил: «Я допустил оплошность, Царь,
Я знаю, что это – моя вина».
Он [Султан] сказал: «Не заботятся старцы обо всём этом,
Я дам тебе достоинство бега над бегами.
Существуют пятьдесят семь тысяч абдалов Рума,
У святых мужей такой заведён порядок,
Я делаю тебя выше их всех!».
Смотри, как назвали его величайшим из них.
Он остался при Султане служить:
Что поделать, в его руки попал истинный Возлюбленный.
К каким бы он ни приходил знатокам,
Он мучился и бывал побежден ими, о безумец.
Когда он взялся за руку этого чистого сокола (пак баз),
Его привели в Сосновую рощу.
Султан тогда бросил взгляд на землю,
Кто может постигнуть мудрость святых?
В тот миг открылись врата могущества,
И внутрь вошли они оба в тот момент.
Ходжа увидел перед собой сад, изысканный и свежий,
Много роз, повсюду страстно поют соловьи,
Ещё увидел он огромный прекрасный дворец,
Превосходно построен он, знай, о любимый.
Он увидел, что внутри поставлен трон,

*(Ещё ты не уселся [как следует] в седле знания)⁵³.
Султан в то время берёт в руки писание (мусхаф),
И в течение часа читает молитву.
Он сказал: «Старец тоже читал, детушка,
Однако ни на кого он не напал(?)»⁵⁴.
У него не речь поёт, поёт сострадание,
В одночасье можно стать постигшим».
Снова он берёт за руку [Ходжу] и выводит наружу,
Ворота стали невидимыми, не осталось и следа от них.
Ходжа теперь понял свою неполноценность,
Он принёс покаяние, получил свою долю (или «похвалу» - ойюни, огюни).
Когда в его сердце пронеслись эти мысли,
Он в своём [благом] намерении сказал такую речь.*

РЕЧЬ ХОДЖИ

*О, Эсири, если эти слова будут повторяться до дня воскресения⁵⁵,
Как же наступит Страшный суд, пока не закончены они.
О, нырлящик в море щедрости, Султан Баба,
О, Султан Баба, по сравнению с которым и Хызр и Ильяс слабы.
И вновь послушай приятный и свежий рассказ,
Для имеющего ум эти слова послужат примером.
Эта весть – загадка эвлийя,
Но отверженец не получит об этом известия.
В то время Султан, рудник щедрости,
Проявлял чудесную силу (велает).
Был великий муж, более великий, чем падишах,
Называли его Султан Варлыгы.
Захотел он посетить, о, исполненный приличий,
Мухаммед-бега, из династии Караманов.
Сказал принц [сын Мухаммед-бега?] своим визирям:*

⁵³ Это риторическое замечание обращено, по-видимому, к читателю или слушателю текста (приём, обычный в средневековой османской поэзии).

⁵⁴ Смысл этих слов не вполне ясен. Возможно, Шуджа эд-Дин имеет в виду то, что он читал Коран, но не вынес из него никакой агрессивности; остался по-прежнему кротким и сострадательным.

⁵⁵ Эти строки по стихотворному размеру отличаются от основного текста месневи.

*«Приходите, отправимся куда-нибудь на охоту.
Заклучим удачу в наших сердцах,
Подвигнем нашего шаха на охоту.
Давайте каждый из нас призовет по одному святому мужу,
Посмотрим, кому улыбнется счастье от Истины.
У кого из нас святой-эр самый мощный,
Самый устрашающий среди эвлия?»
Каждый из них призвал на помощь одного-двух святых-эров,
Источник святости для тех, кто их видит(?).
Пустил вначале своего сокола падишах [эмир Карамана],
Ах, не принес он тому мужу никакой добычи.
Пустил тогда один из визирей своего сокола,
Послушай, о, утонченный, что он тогда сделал,
Дабы его сокол теперь поохотился,
Поднял он пыль столбом до небес(?).
Тот Али Челеби, сын Тимурташа,
Который был у бега визирем⁵⁶,
И он пустил своего охотничьего сокола.
Послушай теперь, что он сотворил⁵⁷.
Воскликнул он: «О, Султан Шуджа, от тебя я жду помощи,
Ибо чудеса были видены без счета от тебя,
Ясно, что ты – предводитель эвлия,
Не будет обделен тот, кто последовал за тобой».
Пустил он сокола, и принес тот ему добычу,
Пришпорил он лошадь, воздавая хвалу без числа,
То место, куда он погнал коня,
Было обрывистым, и вдруг он полетел вниз,
Вскричал он: «От тебя я жду помощи, Султан Баба!»
Тотчас примчался тот подобно ветру с востока (саба),
На лицо он набросил зеленое покрывало,
Подхватил его [визиря] и спокойно уложил на землю.*

⁵⁶ В прозаическом тексте «Вилайет-наме» также упоминается Али Челеби, сын Тимурташа, однако не говорится о том, что он был визирем у правителя Карамана Мухаммеда.

⁵⁷ Эти строки, похоже, повторяют то, что было сказано четырьмя строками выше (возможно, ошибка переписчика).

*В тот же миг он [святой] немедленно скрылся,
Послушай же, что делает падишах.
Видели все, что его визирь упал,
Сказали они [придворные]: «Жалко, разбился царский сокол»⁵⁸.
Но увидели они, что ничего ему не стало, он жив-здоров,
Идет он, взяв руками свою добычу.
Вопросили они: «Раскрой нам эту тайну,
Кто был тот, кто поддержал тебя и опустил на землю?»
Он ответил: «Султан Шуджа, мой пир,
Мой эмир на троне святости!
Он подхватил меня и опустил на землю,
Любовь к нему поселилась в моем сердце как в собственном жилище».
Так поговорив, они поскакали далее,
Увидели они, что нет у них добычи.
Услышав обо всем, падишах тотчас сказал:
«Во имя Аллаха, доставь и нас к нему [к Шудже],
Да узрим мы его прекрасный лик,
Того Султана, предводителя эвлия!»
Ответил [визирь]: «Если ты увидишь его лицо,
В тот же миг ты отречешься от царской власти.
Царство твое, страна твоя придут в запустение,
Мой падишах, да будет твое величие вечным!
Но позволь мне, чтобы я пошел,
И спросил у него знаменья для тебя».
Сказал [падишах]: «Иди, вот тебе мое позволение,
Узнай, какой знак даст нам тот пречистый».
Поцеловав руку, отправился тот в путь,
Хотел он взглянуть, какое знамение даст Султан.
Через какое-то время прибыл он пред очи Султана,
Стал он восхвалять Султана безгранично,
Встал он [Шуджа] и быстро пошел в сторону (йара),
Туда, где много и уступов и колючек,*

⁵⁸ Вероятно, придворные называли визиря Али метафорически «царским соколом».

Сказал [визирь]: «Снимите с меня мои сапоги,
Пойду и я туда вослед за Царем!»
Сняли с него [слуги] сапоги, о, деде,
Пошел и он, шагая вослед за Султаном.
Султан остановился в одном месте и замер,
Изъявил он очевидный знак своей силы,
Произнес он загадочные слова о правителе Караманоглу,
Сказал он: «Собирался он идти на охоту,
Но схватили его самого, детушка,
Только мальчонке все же смерти нет!»
Визирь получил этот знак силы,
Знал он о могуществе этого Царя.
Поцеловал он руку Султана с миром,
Понял он [или запомнил] всё, что прорек Султан.
Вернулся он к падишаху, передал ему слово в слово,
Все то, что сказал загадочными словами Султан.
В то время [враги], заключив союз,
Напали на того правителя Караманоглу,
Возгласили люди Мухаммед-бега:
«Нашло на нас войско Османов!
Нет у тебя силы, дабы противостоять ему,
Чтобы встретиться с ним лицом к лицу.
Лучше нам пойти и поклониться,
Принять его и подчиниться ему».
Он же [падишах], послушавшись вельмож своих,
Последовал тому, что они сказали.
Выступили они из крепости Акшехир⁵⁹,
Поцеловали они руку [османскому] падишаху, покорились
Падишаху все это пришлось по душе,
В тот час он повелел Караманоглу:
«Кто своими ногами приходит, того не казнят,
Иди, – сказал он ему, – я тебя освобождаю!»

⁵⁹ Акшехир – город в 130 км к западу от Коньи, на берегу озера Акшехир.

Совершай же добро, в согласии со своим сердцем,
Не проявляй неповиновения ('укук) в отношении нашего Бога, о, спорщик
(фузуль)!»⁶⁰.

После таковых речей заключили они мир,
Смотри же, каков был знак эвлия.

Отправился тот [правитель Карамана] в путь вместе со свитой,
Прибыли они радостные в Мюските (?) (букв. «Место молчания»).

Так сбылось это чудесное предсказание,
Воздадим же славу душе Мухаммеда.

Услышь же вновь об этой святости,
Того, кто внемлет этим словам, ожидает счастье,
Каждый, кто выслушает эти слова силы,
Пусть отречется от своего существования.

Тот, кто преодолел себя самого [перешагнул через себя самого], обрел
душу,
Тот, кто отдал жизнь ради Друга, тот станет тысячью душ,
Пойми эти слова, ибо они – основа,
Говорит Пророк: «Умри раньше смерти своей»,
Послушай об этих тайнах, о, муж веры!

Пресвятой Султан, предводитель эренов
Совершал многие чудеса
Тот человек Божий, чудотворец.

В городе Энгури [Анкара] однажды, о, друг,
Как вы слышали, был вождь по имени Хаджи Байрам.
Святой-эвлия бросил на него свой взгляд,
Оттого и стал он столь почтенным.

Сказал он: «Желание наше таково,
Пойдем, повидаем Султана Шуджу,
Поцелуем ему руку, совершим поклон,
Попросим у него для себя сына, смуглого и проворного (таз)
Да случится так, что он исполнит нашу просьбу,
Он – обладатель истинного зрения, ничто от него не скрыто».

⁶⁰ Из этих слов османского султана можно понять, что правитель Карамана до этого уклонялся от правоверного исповедания.

Сказали мюриды шейху: «Как жаль,
Вы человек шариата, слова ваши благочестивы,
Как можно вам целовать человека, чьи брови и ресницы выщипаны!
Если вы сделаете это дело, сие не будет одобряемо».

Хаджи Байрам продолжал настаивать,
Сказал он: «От Истины было нам откровение.
Если будете смотреть на святого человека такими глазами,
Душу свою предадите адскому пламени!»

Был у него один послушник из Эскишехира,
Сказал он в тот час оному послушнику:
«Проводи ты нас к святому - эру,
Пойдем мы преклоним голову перед тем Царем».

Было у него [Хаджи Байрама] около двух сотен мюридов,
Отправился он в путь вместе с ними.
Разговаривали между собой некоторые из его мюридов,
Сказали они: «Безумец, как там можно ночевать,
Откуда взять нам съестное?».

Так они переговаривались друг с другом.
Стало известным Султану все это,
Смотри, как проявилась его святость.
Султан в тот же миг встал и пошел,
Двинулся он по пути, по которому и они шли,
И там, где садился пресвятой Султан,
Там собирались и яства из невидимого мира,
Поступали они с кухни Силы без числа,
Не было берегов у моря даров.

Сказал он [Султан] абдалам: «Встаньте, детушки,
Сложите эти припасы туда-сюда».

Сложили они в одно место лепешки, в другое – жареное мясо,
И все прочее, что там имелось из припасов.
Потом он [Шуджа] встал и пошел в иное место,
Смотри, какую загадку он загадал.

Хаджи Байрам как раз в тот самый час
Прибыл туда, и дервиши вслед за ним,

Сошел он с мула и пошел пешком,
Был он ашиком, нет в этом сомнений.
Когда узрел он избранника Божьего,
Послушай, о тот, чья вера чиста, что за тайное деяние тот сотворил.
У одного [из мюридов] потекла вдруг кровь.
Сказал Хаджи Байрам дервишам: «О, гордецы (мерахан)!».
Воззвал он к дервишам: «Воспойте гюльбанг,
Ибо просьба наша принята, знайте!»
Когда дервиши увидели пищу(?),
Они стали спрашивать: «Что это за загадка?»
Сказал им [Хаджи Байрам]: «Тот человек такую тайну сотворил,
Это – трава, корм, вы же – не люди, а животные,
В сердце своем вы помыслили нечто подобное,
Такого тайного знаменья не видал еще взор!».
Оттуда пошли они к Султану Баба,
Приложились к его руке, поклонились ему,
Сказал [своим] дервишам Султан следующее:
«Подойдите к ним и возьмите их за руки,
Держите за руки каждого из них.
Пусть станет здесь явной тайна истины,
Каждый, кто в то озеро Единства не нырнул,
Не познал, что есть жемчужина смысла.
Каждый из них уселся возле дверей,
Хаджи же стоял пред глазами Султана.
Отрезал Султан кость от söğüç,
Бросил взгляд в сторону Хаджи Байрама,
Протянул ему кость и трижды сказал:
«Ибрахим вернется от Друга⁶¹».
С пресвятым Султаном на языке откровения
Беседуя так, Хаджи Байрам
Три дня и три ночи провел в разговорах,
Погрузился глубоко в море смыслов.

⁶¹ Подразумевается пророк Ибрахим (библейский Авраам), которому Бог даровал сыновей уже в преклонных годах.

На третий день, поцеловав его руку,
Отправился он в свою землю.
Через положенное время родился мальчик,
Чье лицо было полно светом, имя же ему нарекли – Ибрахим,
Так загадка [Султана] стала явной.
Оставь лицемерие, пробудись от сна невежества,
Предай свою душу святым-эвлия,
Займи свое место в согласии с благим уставом.
Закончилась с благодарностью и эта речь,
Тысячу раз хвала пречистому духу Мухаммеда!
И новая глава началась о той святости,
Если ты выслушаешь, познаешь много смыслов, без числа.
Если хочешь, чтобы в каждом слове был смысл,
Нужно, чтобы слова эти произносили своими устами постигшие,
Стоит услышать тебе эти слова, о счастливый.
В Кырккаваке меж тем пресвятой Султан
Сидел вместе с несколькими абдалами,
Разговаривали они на языке откровения.
Вдруг встал тот утонченный, что прежде сидел.
Смотри, что делает избранник Божий.
Взяв свой посох, поднялся он в небо,
Скрылся он из глаз, окутанный облаком,
Через час увидели они [дервиши], что он появился
И держит в руках зеленоватое крыло птицы.
Опираясь на посох, вручил он свой груз одному [из дервишей],
И вновь опустился на землю тот сокровенный.
Когда Юнли Самуд увидел те перья (крыло),
Попросил он: «Султан мой, дай мне эти перья».
Стал он умолять Царя без слов,
Дабы отдали ему то оперение, о, горделивый.
Возложил он [Шуджа] ему на голову [крыло] и указал ему его место,
Сказал он: «Знай, эти перья у тебя заберут».
Если в руки Самуда попадали какие-либо перья или шерсть,

*Он начинал их распахивать повсюду(?)⁶².
В то время он вышел и спустился в Рум,
Да будет разъяснен смысл этого деяния, о, счастливый.
Он оставил народ Рума, отправился в путь,
Подошел он, наконец, к Сиврихисару,
Собрались люди из Сейидгази,
Среди них были и старшины.
Сказали они: «Пойдем-ка к Султану Баба,
Поцелуем ему руку и взмолимся,
Скажем ему, что надвигается на нас Тимур-Камень (Тимур-сенг вместо
Тимур-ленг?),
Спросим: что ты нам посоветуешь сделать?»
Султан в тот час прогуливался по горам,
Придя, стали они умолять того предводителя,
Сказали: «Вот каково наше положение,
О, величайший наш, возлюбленный святых-эвлия,
Что нам делать, бежать или оставаться?
Вот приближается беспощадный Чагатай⁶³».
[Шуджа] сказал: «Идите, старец вас на месте оставляет!»
Радостно они головы преклонили к земле,
Сказали они: «Наша просьба исполнена,
Хороший знак нам дал Султан Баба».
И отправились они обрадованные в путь.
Смотри же на загадочные деяния Султана.
Было у Султана три послушника по имени Самуд,
Один из них – Юнли, другой – Зинджирли Самуд (букв. «Самуд в цепях»),
Третьего же называли Черный Самуд.
Сказал тогда Султан этим Самудам:
«Поднимайтесь, идите навстречу тому мужу (Тимуру),
Пусть не входит он в нашу страну,
Пусть не сгоняет со своих мест наших приверженцев!»*

⁶² Это место в тексте не совсем ясно, возможно при переписке оно было испорчено. Здесь делается попытка объяснить прозвище Самуда, так как Юнли означает «Шерстяной», «С шерстью».

⁶³ Государство Тимура по-прежнему официально называлось Чагатайским по имени династии монгольских ханов-Чагатайдов, потомков Чагатая, сына Чингисхана, регентом при которых считался Тимур.

Встали Самуды и пошли в дорогу,
Слушайте же, о, чистейшие, какова тайна!
Время прошло, и достигли они [Тимура],
Заговорил с ним каждый из них загадками.
Объявили они: «Не вступай в нашу страну,
Не причиняй вреда нашим возлюбленным».
Повернулся Тимур, обратился к ним,
Сказал: «Выражайтесь яснее,
Скажите яснее, а мы вас слушаем,
И узнаем к тому же, откуда ваш путь к нам».
Увидел Юнли Самуд, что отступить некуда,
Воскликнул: «Имя нашего пира – Султан,
Этот муж послал нас к тебе,
Он сказал: пусть не вступает в нашу землю».
[Тимур] спросил: «Что за человек ваш пир?
Опишите мне, как он выглядит».
«Наш пир выглядит так-то и так-то», – ответили они.
Описали они своего Царя.
Сказал им Тимур: «С добром вы пришли,
Я рад исполнить всё, что скажет ваш глава!»
Оказал он честь Юнли Самуду,
Сказал: «Пусть подойдет сюда, ко мне.
Пусть принесут из моего колчана (теркеш) стрелу,
Принесут и воткнут ее перед абдалами.
Не сломаться вовек этой стреле,
Так и я верен моему слову, это Божье право,
И каждый, кто увидит эту стрелу на границе,
Не хватит у него мужества вступить в эту страну».
Тогда пошли [слуги] и принесли ту стрелу,
Вручили ее Самудам, о, почтенный,
Взяли Самуды стрелу и пустились в путь,
Ибо та стрела была тем знаком, который он [Тимур] им дал,
Сказал [Тимур] Самуду: «Не уходи,
Еще на какое-то время останься с нами!»

*Юнли Самуд принял его предложение,
Некоторое число дней он пребывал там,
Те же Самуды отнесли стрелу,
Передали ее с поклоном Султану.
Сказал он: «Идите и воткните ее теперь, детушки,
Чтобы больше на вас они не нападали».
Пойдя, воткнули жители стрелу на границе (сынурда),
Научили они своих детей прекрасному гюльбангу,
От врага в тот час они стали в безопасности,
И Тимур повернул и ушел оттуда⁶⁴.
О чудесных деяниях Юнли Самуда
Рассказывали Султану о каждом по очереди,
Царь был очень рад этому,
Вознеси же хвалу Мухаммеду Мустафе!
Закончилось и это чудесное деяние,
Избавь же свою душу от тревог и будь счастлив.
Услышь же еще об одном чуде,
И оно принадлежит моему Султану.
Восседал он на горе Алмалы,
Тот предводитель святых, полный милости,
Был там человек по прозвищу Иса Чакылар,
Пришли повидать Султана пятьдесят человек,
Пришло с ним вместе немало его послушников,
Послушай, какая тайна в этом кроется.
Когда подошли они близко к Султану,
Увидели они, что подбежали к Султану два волка,
Волки уже были рядом с Султаном,
Прыгали вокруг него, лизались.
Взял Султан в руку свой посох,
Погладил им спины волков,
Сказал им: «В Алтунташе⁶⁵ у слепого Сатылмышы*

⁶⁴ В 1402 г. полчища Тимура заняли османскую столицу Бурсу, осадили и взяли христианский город Смирну (Измир), но затем повернули назад и покинули Анатолию.

⁶⁵ Селение Алтунташ (Алтунташ) существует до сих пор. Оно расположено примерно в 80 км западнее Сей-идгази.

*есть два хороших быка.
Одного из них старец вам отдает,
Если вы голодны, идите и съешьте его».
Один из них ушел, второго же
Погладил он [Шуджа] еще раз по спине,
Сказал: «И ты поспевай вслед за ним,
Без твоей помощи ничего не выйдет».
Волки убежали, люди же подошли к Султану,
Поцеловали руку, поклонились ему,
Когда же они расселись, тот Царь
Неожиданно натянул свою хырку на голову.
Через час вновь он высвободил голову,
Слушай же теперь, что творит Сила.
Он сказал: «Жаль, что от жары они выбились из сил!»
Такого рода загадку им загадал.
Те люди подумали: «Что это за тайна?»
И вновь они расселись на земле.
Через час они попросили Султана:
«Если будет на то твоя воля, мы удалимся».
Султан говорит им: «Сейчас придет один братец,
Для старца он взял пять жертв (курбан), и вот он идет.
Зарежьте тех баранов, освежите и ешьте,
Потом же, если хотите уйти, уходите».
Услышав эти слова Султана,
Стали они наблюдать, кто же придет?
Увидели, что один молодец на ходу гонит
Впереди себя пять баранов, о, хаджи,
Бараны же, одурев от жары, высунули языки,
И тяжело дышали, разве не жаль их?
Поняли они [люди] тогда, что вещал им Султан,
«Жаль, что от жары они выбились из сил», – говорил он.
Когда стала эта загадка ясной для них,
Султан приказал: «Немедленно зарежьте этих баранов!»
Принесли в жертву всех пятерых баранов,*

*Сварили их и съели в тот же час.
И вновь попросили люди разрешения уйти,
Услышь же теперь таковую весть,
Султан снова говорит им: «Немного подождите,
После жертвенного мяса разве вы не поедите закуски?
Сейчас идет сюда из Алтунташа один человек,
Несет он вьюк халвы и лепешек.
Придите, поешьте той халвы и лепешек,
А потом я разрешу вам удалиться».
Увидели, что снова идет один человек,
Несет он вьюк халвы и лепешки,
Приносит он это к дому Султана⁶⁶,
Сам же он целует его руку и садится,
Султан говорит: «Вот о ком мы вели речь,
Откушайте же, и потом я позволю вам уйти».
Поели они халвы и лепешек,
Некоторые из них ушли, некоторые остались.
Назавтра был базар в Алтунташе,
Послушай теперь, что случилось с Сатылмышем.
Пришли те два волка и съели одного из быков,
Узри же тайну святых-эвлийа!
Те люди ушли [от Султана]
И на базаре вот что они услышали.
Два человека разговаривали меж собой,
Один сказал: «Смотри, каковы дела Господни,
У Сатылмышя было двое быков,
Вчера одного из них задрали два волка».
Те люди, которые приходили к Султану,
Познали, что это – его тайное деяние,
Не ведали они прежде, что за человек Султан,
Что он дает пищу диким волкам в природе.
Тогда же Султан, сидя перед теми людьми,*

⁶⁶ Здесь впервые заходит речь о доме (эв) Султана Шуджи, так как до этого он постоянно появлялся в житии «на лоне природы».

*Вдруг полетел и скрылся от их взоров,
Он пропал, и они не могли его видеть,
Послушай же, что за тайное деяние он сотворил.
Султан в тот миг обратился в сокола (шахин),
Поднялся и стал летать в воздухе перед ними,
Увидел народ, что перед ним летает сокол,
В лапе же он держит сеть и тянет ее за собой.
Сделал он один круг, другой, возвратился,
Взлетел и сел на вершину кургана.
Сказали в народе: «Пойдем, схватим его!
Подождите, придет хозяин, мы его ему отдадим».
Побежали и стар, и млад вприпрыжку,
Увидели они, что на холме сидит Султан.
Он показался им в обличье сокола,
Прилетел на холм и завернулся в шубу(?) (т.е. вернул себе человеческую
плоть?).
Пресвятой Султан сказал этим людям:
«Долго ли мне нужно ловить вас сетью?»
Когда они увидели святого-эвлию в таком виде,
Бросились к его ногам, с плачем простерлись.
И это чудесное деяние свершилось,
Лицо того, кто отрицает, пусть почернеет.
Вначале всего – Истинный Бог, он ни в чем не нуждается,
Возлюбленный пребывает и днем, и ночью, и зимой, и летом,
Сила Его сотворила человека,
Пойми же эту мудрость.
В облике человека, сотворенного из персти земной, Мустафа (пророк
Мухаммед)
Обучил народ религии, тот рудник чистоты,
Тот последний из даров (энам) – Любимый Аллахом,
Его душе вознесем сто тысяч молитв и приветствий.
Он – тайна Али Муртазы, сын царя Хорасана,
Покровитель старцев и глава над вождями святых.*

Право сего нищего униженного Дервиша Мухаммеда (Мехмеда) ибн Баттала, да простит его Аллах. Окончание.

Башарин П. В.
РГГУ, г. Москва, Россия

ТАСИН АЛ-АЗАЛ ВА-Л-ИЛТИБАС (ТАСИН БЕЗНАЧАЛЬНОСТИ И ЗАПУТАННОСТИ) АЛ-ХАЛЛАДЖА

Введение

Важнейшим дошедшим до нас памятником раннего суфизма является *Китаб ат-Тавасин* (далее ТС) ал-Халладжа⁶⁷. До сих пор злободневным остается вопрос аутентичности текста. Оригинальность 6-й главы ТС - *Тасин ал-азал ва-л-илтибас* не может вызывать сомнения, поскольку эта часть является основной. Именно она упоминается в *Фихристе* Ибн ан-Надима, причем как законченный трактат⁶⁸. Однако Ибн ан-Надим приводит следующее полное название: *Тасин ал-азал ва-л-джаухар ал-акбар ва-ш-шаджарат аз-зайтунат ан-нуриййа*. Л. Массиньон полагал, что первый издатель *Фихриста* Г. Флюгель контаминировал названия двух трактатов *Тасин ал-азал ва-л-илтибас* и *ал-Джаухар ал-акбар ва-ш-шаджарат аз-зайтунат ан-нуриййа*⁶⁹

Несомненно, что первая редакция ТС составлена учениками ал-Халладжа сразу после его смерти. Видимо, ТС был составлен из 11 самостоятельных произведений или проповедей. То, что сам автор не разбивал свой трактат на тематические главы, доказывает частота интерполяций, предшествующих либо целой главе, либо приводимой в середине главы типа «сказал Абу-л-Хусайн ал-Халладж». В связи с тем, что все рукописи имеют позднюю датировку (самые ранние – к. 13 в.) на данный момент невозможно установить точное число редакций. Однако на то, что автором текста является сам ал-Халладж, указывают следующие соображения. Во-первых, составление ТС должно было произойти вскоре после смерти ал-Халладжа. Возможным претендентом, видимо, должен был быть его последователь, известный представитель багдадской школы суфизма Абу Бакр ал-Васити (ум. 320/932). Вместе с тем, мы не находим специфических идей этого мыслителя

⁶⁷ *Tawāsīn* является формой множ. числа от *tāsīn* – *ta* и *sīn*. Эти две буквы арабского алфавита встречаются уже в Коране в качестве зачинов некоторых сур (27:1 - *Ta sīn*) и 26:1, 28:1 - *Ta sīn mīm*). Мусульманская экзегетика придавала им массу значений, а со временем западное исламоведение выдвинуло ряд новых теорий [подробнее Nöldeke-Schwally, 2. 1909-1929. S. 70-79]. Не менее важное значение подобного рода зачинам придавали суфии на протяжении всей своей истории. В соответствии с системой *jafr*, *ma* – сокр. форма от *tahāra* (чистота), а *sin* – от *sanāʿ* (слава) [Massignon, 1913. P. 1; 1954. P. 99-100]. Рузбихан Бакли, считал, что «Тасин» состоит из трех букв (*ma*, *sin* и *nun*). *Нун* сокр. от *nawāl*, который он толкует так - «Истинный - над сформированными духами и телами посредством света света, атрибута страсти (*niʿmat-i šawq*) и любовного влечения (*jadb-i ʿišq*) через вечность вечности (*qidam-i qidam*)». [Бакли, 1374. С. 456]. С другой стороны, числовое значение букв в сумме дают дату смерти самого ал-Халладжа ($ta + sin = 300 + 9$ т. е. 309/922) [Massignon, 1999]. М. Казанова предложил числовые значения исходя из матрицы, разработанной для магических практик. Он предположил, что подобные формулы использовались ал-Халладжем в магических целях [Casanova, 1921. P. 49-54].

⁶⁸ Ибн ан-Надим, 1398. I. С. 271.

⁶⁹ Massignon, 1922. 2. P. 817.

в тексте. Представители течения халладжийя-хулулийя исключаются сразу – его идеологи не пытались разработать стройного учения. ТС демонстрирует как раз то, что они не поняли глубинный смысл его учения. Наконец, суфии-интеллектуалы, тайные приверженцы ал-Халладжа, никогда бы не стали сочинять трактат, подписываясь столь непопулярным в то время именем. В качестве доказательства этого положения достаточно привести тот факт, что у некоторых суфийских авторов, например, у ал-Калабази имя ал-Халладжа не упомянуто ни разу, хотя он его часто цитирует («некоторые великие говорят»). Это боязнь упоминать его имя в открытую. Самым решающим доводом в этом споре является текстологический аргумент: ТС обнаруживает параллели и гомогенную терминологическую базу с *Ахбар ал-Халладж* и надежными его цитатами и стихами, разбросанными по различным сочинениям.

Изыщество языка ал-Халладжа признавал даже его противник ат-Танухи⁷⁰. Из дошедших до нас памятников и отрывков ал-Халладжа филологические достоинства раскрываются в ТС в наибольшей мере. В связи с этим трактат, без сомнения, может быть назван образцом суфийской изящной литературы и поставлен в один ряд с изысканной прозой Абу Хайяна ат-Таухиди. Достоинство стихов ал-Халладжа признавали и признают практически все исламоведы. Например, Ф. Габриэли признавал превосходство его поэзии над всем поэтическим наследием суфиев, как феноменом, лишенным напыщенности и трудности для понимания⁷¹. ТС написан ритмизованной, местами рифмованной прозой.

Примечателен факт, что ТС обнаруживает топику, присущую экстатическому суфизму, незафиксированную в период раннего мусульманского мистицизма. После ревизии суфизма, проделанного в 10-11 вв. возникла т. н. *наука о суфизме* (*‘ilm at-tasawwuf*), в которой в качестве инструментария была использована терминология умеренного суфизма. Таким образом, терминология экстатического направления не получила в ранний период необходимой разработки. Эта терминология сохранилась и получила разработку в персидском мистицизме. Например, термин *невеста* (*‘āgūs*), который всплывает у Рузбихана Бакли, одного из главных разработчиков суфийской персидской терминологии. Некоторые термины считаются инновацией иранских мистиков (например, считается, что термин *долина* (*wādī*) вместо *макам* для обозначения *стоянки* впервые письменно зафиксирован у ‘Аттара. В связи с этим, традиционно делается вывод о том, что данный термин изобрел именно этот суфий. Вместе с тем, данный термин встречается в ТС). Это дает основание оспаривать позднее возникновение определенного пласта терминологии, используемой персидскими мистиками. Объем и цели работы не позволяют делать сейчас окончательный вывод. Однако важность проведения отдельного исследования на эту тему не вызывает никакого сомнения, особенно, в связи

⁷⁰ ат-Танухи, 1921. С. 86.

⁷¹ Габриэли, 1978. С. 27. О достоинствах поэтического наследия ал-Халладжа см., например, Шодиев, 1990.

с последними тенденциями изучения суфизма – не на основании абстрактных теоретических построений, но на материале тщательно проработанных текстов.

ТС имеет две редакции - арабскую и персидскую, помещенную в трактате Рузбихана Бакли *Шарх аш-шатхийат*, по сути, составляющую отдельную его часть. На основе текстологического анализа персидского перевода (особенно тех мест, где переводчик не ограничивается переводом, но вносит свои пояснения) можно установить, что, скорее всего, он принадлежит именно Рузбихану Бакли. Подобные интерполяции легко вычленимы, поскольку содержат терминологию не присущую языку ал-Халладжа и раннему экстатическому суфизму вообще, но характерные для языка комментатора ТС - Рузбихана Бакли (ТС 5.27-29; 10.23).

Особое недоумение должны были вызывать многочисленные схемы с весьма краткими и туманными пояснениями. Важно, что некоторые параграфы, видимо, имели подобные схемы, которые не сохранились, в силу того, что были либо утеряны, либо изъяны судом и приобщены к делу, а позже уничтожены. Особенно в этом плане следует выделить ТС 5. Поэтому нет ничего странного, что переводчик решил пояснить наиболее неясные места. Их более поздний характер выдает терминология, пришедшая в суфизм только с трудами ал-Газали (*mulk, malākūt, jabārūt*). Важным моментом является то, что, уже у современников ал-Халладжа и даже его учеников однозначная трактовка текста вызывала большие затруднения. Что же говорить о персидских суфиях XII в., к которым принадлежал Рузбихан. Никакой традиции толкования текста, видимо, не было, в связи с отсутствием школы. Отдельные суфии экстатического толка (особенно – в Иране) легко переинтерпретировали халладжийские идеи. Вместе с тем, аутентичность самих схем не должна внушать сомнений: в ходе следственных мероприятий у ал-Халладжа обнаружено множество схем и диаграмм, которые были приобщены к делу и послужили основой еще одного пункта обвинения.

Комментарий был сделан Рузбиханом как к основному тексту, так и к своим собственным пояснениям. Важно учесть, что в *Шарх аш-шатхийат* путем анализа шатхов (экстатических речений) различных суфиев Рузбихан попытался выстроить единую схему для экстатического суфизма и разработать принципиально новую топику, основанную на сложной системе метафор. В связи с этим, он невольно рассматривал халладжийские идеи через призму уже сложившегося к его времени корпуса трактатов по теории суфизма, где была произведена попытка установить общие нормы для порой разнородных идей различных мистиков.

В основу издания ТС Массиньоном были положены: 1 арабская рукопись (рук. Британского музея, л. 317a-322b (Add. 9692, Catal. n DCCCLXXVIII, § 14, с. 405b-406a) условно А; Рукописи *Шарх аш-шатхийат*: рук. Стамбульской библиотеки Дамад Заде Кази Мухаммада Мурада (Catal. n. 1.290 С. 103) условно В (основная рук.); комментарии Бакли, содержащие вари-

анты к В, приведенные в той же рукописи, условно С; вторая рук. *Шарх аш-шатхийат* в рук. Шахида 'Али Паши 1342. Лл. 267-359b, условно D [ал-Халладж, 1913].

А. Корбен в своем критическом издании *Шарх аш-шатхийат* опирался на рук. В (у Корбена М) и В (у Корбена S). Кроме этого, он опирался на арабский текст, приведенный в мешхедской рук. *Мантик ал-асрар би-байан ал-анвар* (библ. Имама Ризы, Хикмат 871 (Catal. 4. С. 199) [Бакли, 1374].

П. Нвийа переиздал текст Массиньона, добавив 2 рукописи: мешхедскую, задействованную у Корбена, (Т) и стамбульскую из библиотеки Велиуддина (V)⁷². Это издание минимум один раз воспроизводилось в кельнском издании на арабском⁷³. Оно имеет особенно много разночтений, которые фиксируются в относительно поздних рукописях, что затрудняет работу с ним.

В 1994 г. появилось издание ТС Р. Сахха в Дамаске⁷⁴. В 2002 в Бейруте вышло «Собрание сочинений» ал-Халладжа под редакцией К. М. 'Аббаса. Издание ТС сопровождается ссылками на комментарий Бакли⁷⁵. Год спустя аналогичное издание появилось в Дамаске под редакцией С. Саиди⁷⁶.

Из переводов ТС следует отметить перевод на французский Масиньона, опубликованный позже издания текста. Несмотря на то, что перевод на английский А. 'Абд ар-Рахман был опубликован спустя более полувека (в 1974), он уступает массиньоновскому, как в связи с отсутствием комментария, так и с т.з. точности и адекватности⁷⁷. Однако последний пользуется наибольшей популярностью, в связи в том, что сделан по-английски. Гораздо хуже известен уступающий ему перевод Гулама Джилани, появившийся в Лахоре в 1977⁷⁸. В 1996 г. *Тасин ал-азал* был переведен на английский М. Селлсом⁷⁹.

Последним вышедшим переводом на западноевропейском языке является французский перевод С. Русполи, появившийся в 2007 г.⁸⁰

Известным специалистом по ал-Халладжу Й.Н. Озтюром был осуществлен комментированный перевод на турецкий, опубликованный в 1997 г.⁸¹. В 2005 г. появился казахский перевод ТС (с турецкого перевода Й.Н. Озтюрка) Н. Жусипбая и Д. Шэуепа⁸². В нем, однако опущен *Тасин ал-азал ва-л-илтибас*.

⁷² ал-Халладж, 1972.

⁷³ ал-Халладж, 1987.

⁷⁴ ал-Халладж, 1994.

⁷⁵ ал-Халладж, 2002.

⁷⁶ ал-Халладж, 2003.

⁷⁷ ал-Халладж, 1974.

⁷⁸ ал-Халладж, 1977.

⁷⁹ Sells, 1996. P. 273-276

⁸⁰ ал-Халладж, 2007а.

⁸¹ Öztürk, 1997. S. 287-371.

⁸² ал-Халладж, 2005.

В 2007 г. на русском языке появился перевод В. Нечипуренко и И. Полонской⁸³ и наш полный комментированный перевод⁸⁴.

Настоящий перевод выполнен с критического издания Массиньона, которое прилагается к нему. В связи с большим количеством разночтений между арабским текстом и персидским переводом, мы приводим все изменения в комментарии. Обоснованность такого перевода диктуется большим количеством лакунов в обеих версиях (например, 10-я глава присутствует только в персидской версии, а 11-я – только в персидской). Если текст данного параграфа отсутствует в арабской версии, он приводится в переводе со ссылкой. Кроме этого, в персидском тексте присутствует ряд легко вычленимых более поздних интерполяций, которые также приводятся в комментарии.

Кроме указаний на разночтения и необходимых пояснений, комментарий содержит частично перевод, частично краткое изложение наиболее важных для понимания текста комментариев Рузбихана Бакли (частично пересказ важных мест из его комментария был выполнен Массиньоном в качестве приложения к критическому изданию ТС). В связи с тем, что особую ценность для исследователя представляют пассажи, где Рузбихан полемизирует с ал-Халладжем, пытаюсь переинтерпретировать его текст (особенно в связи с концепцией оправдания Сатаны), на них обращено особое внимание.

Цитаты из Корана даются в собственном переводе.

Перевод

Тасин безначальности и запутанности⁸⁵.

1. О правильности утверждения наперекор смыслам⁸⁶. Сказал знающий неизвестный⁸⁷ господин Абу-л-Муғис, да сделает Бог святым его дух: «Ни одно притязание, кроме притязания Сатаны и Ахмада, да благословит его Бог и приветствует, не было верным⁸⁸, только Сатана отпал от самости, а

⁸³ ал-Халладж, 2007б.

⁸⁴ ал-Халладж, 2007в.

⁸⁵ В этой главе ТС излагается халладжийское учение об оправдании Сатаны. Оправдание Сатаны является одной из характерных черт экстатического суфизма. Ключевым исследованием, по истории этого вопроса в суфизме является Awn, 1983, частично Massignon, 1922. 2. P. 864-867, Ritter, 1953, S. 536-550, Шиммель, 1999. С. 159-160. Специально о взгляде ал-Халладжа на эту проблему, а о критике его взглядов со стороны Бакли см: Awn, *ibid.* P. 123-134.

⁸⁶ У Рузбихана: «О понимании понимания и о правильности притязания наперекор смыслам».

⁸⁷ al-‘ālim al-ḡayb. Технический термин. По К. Эрнсту, связан с практикой произнесения *шатхов* – экстатических речений [Ernst, 1985. P. 15]. Т. е. термин может означать знаюка *шатхов*.

⁸⁸ Притязание (da‘wā) – ключевой концепт халладжийской теории оправдания Сатаны. Это притязание на мистическое познание Бога. Рузбихан дает притязанию следующую трактовку: «Самость истины желания Истинного в безначальном знании» по отношению к Сатане и «воплощение истины по отношению к желанию Истинного» по отношению к Мухаммаду» [Бакли, 1374. С. 507]. У ‘Айн ал-Кузата парафраз: «Ни одна доблесть (futuwwa), кроме [добрести] Сатаны и Ахмада, да благословит его Бог и приветствует, не была верной» [‘Айн ал-Кузат, 1341. С. 284; Цит. по Massignon, 1929. P. 69]. О футувва см. ниже. Это выказывание переинтерпретировал Мухаммад Дара-Шикух (ум. 1069/1658). Мухаммад и Сатана дополняют друг друга, поскольку являются эманациями двух основных божественных атрибутов – красоты (jamāl) и величия (jalāl) (концепция ‘Айн ал-Кузата – см. ниже):

Ахмаду, да благословит его Бог и приветствует, была раскрыта самость самости⁸⁹.

2. Было сказано Сатане: «Поклонись!»⁹⁰, а Ахмаду: «Посмотри!»⁹¹ Тот не поклонился, а Ахмад не посмотрел, он не оглянулся ни направо, ни налево. «Не отклонился взор и не послушался»⁹².

3. Что касается Сатаны, то он воззвал, и не отступился от своего могущества.

4. А Ахмад, да благословит его Бог и приветствует, притязал и отступился от своего могущества.

5. Со словами: «Через Тебя я мощен и через Тебя господствую!»⁹³ и со словами: «О, переворачивающий сердца!»⁹⁴ И его слова: «Не сочту я похвалы Тебе»⁹⁵

6. Не было среди небожителей монотеиста (muwahhid), подобного Сатане⁹⁶.

7. Ибо Сатана таков, что самость его изменилась, он бежал от взоров в блуждании и поклонялся кумиру в очищении (tajrīd)⁹⁷.

«Также сказал ал-Халладж: «доблесть (javānmardī – перс. эквивалент для futuwwa) Ахмада ограничена, как и Сатаны, поскольку посланник Бога – место красоты, а Сатана – место величия» [Баба Ла'л Дас, рук. Л. 151b. – Цит. по Massignon, 1929. P. 159]. Проблематика сопоставления двух притязаний прослеживается у ан-Наззума. Исходя из того, что все действия у живых существ – суть одно движение, он утверждал, что, «поступок пророка, мир с ним, и верующих то же, что поступок Сатаны и неверных, а притязание пророка, мир с ним, на религию то же, что притязание Сатаны на заблуждение» [ал-Багдади, 1977. С. 121-122]. Массиньон переводит da'wā как «проповедь» (predication) [Massignon, 1922. 2. P. 867].

⁸⁹ У Рузбихана просто «самость». У 'Изз ад-Дина ал-Макдиси в *Тафлис Иблис*, встречается парафраз: «Если я отпаду от самости, я провалюсь в самость самости» [ал-Макдиси, 1324. С. 24]. Ср. слова ал-Халладжа у ал-Кушайри: «От того, кто познал истину в единобожии отпало *нет* и *как*» [ал-Кушайри. – Massignon, 1954. P. 432].

⁹⁰ Приказ Бога ангелам после сотворения Адама: «Поклонитесь!» (Кор. 2:32; 7:10 и т. д.).

⁹¹ «Посмотри на гору» (Кор. 7:139).

⁹² Кор. 53:17.

⁹³ Хадис ад-ду'а: «Через Тебя я мощен, через Тебя господствую и через Тебя сражаюсь» [см., например, Ибн Ханбал, [б. г.]. 6. С. 16; Абу Давуд, [б. г.]. 3. С. 42; Абу 'Ауна, [б. г.]. 4. С. 217].

⁹⁴ Хадис: «О переворачивающий сердца, укрепились сердца наши в Твоей вере!» [см., например, ат-Табари, 1405. 3. С. 187; Ибн Ханбал, [б. г.]. 3. С. 112, 257, 4. С. 182, 6. С. 91, 250, 294, 315; Ибн Хиббан, [б. г.]. 3. С. 223]

⁹⁵ Хадис - см примеч. 41. У Рузбихана: «Мухаммад сказал» и «он сказал».

⁹⁶ Ср. аш-Шибли, 1326. С. 153. Рузбихан приводит историю Сатаны: «По сути, он был господином ангелов, предводителем херувимов и духовных сущностей (rūhāniyān) и ученым небесного народа. Он занимал великое место в близости к Истинному, поскольку ни один ангел не был на его месте. В полноте царства он был единственным. Его притязание же было противоположно притязанию господина [Мухаммада]... Он там был главой ангелов, а господин здесь – глава сынов Адама. Для него была достоянная стоянка не в первом и не в последнем, не в явном и не в сокрытом от трона до земли, до заселенных мест». В связи с этим Сатана назван «казначеем бесконечных подчинений (qahriyūāt-i abadīyūāt), а Мухаммад - «казначеем безначальных милостей (lutfiyūāt-i azaliyūāt)». Это отражает два божественных атрибута. Положение подчинения и милости, как двух атрибутов находит отражение в мусульманской традиции. (Из дуализма манифестации божественных атрибутов вышла концепция 'Айн ал-Кузата: Бог – свет света. Небо – на свете Мухаммада, земля – на черном свете Сатаны ['Айн ал-Кузат, 1341. С. 212-213, 258; Ernst, 1985. P. 76-79, 83; Dabashi, 2003. P. 423]. Далее Рузбихан описывает сотворение Адама и приказ поклониться ему ангелам. Рузбихан находит такой приказ правомерным, несмотря на давний приказ не поклоняться никому, кроме самого Бога, поскольку Он ниспослал свет атрибута на Адама. Т. е. ангелы поклонились не сотворенному из глины человеку, но своему творцу. Сатана же не узнал Истинного и не увидел этого. Решив, что поклониться приказано человеку, он воскликнул: «Я лучше его!». Поэтому он отпал от самости Истинного [Бакли, там же. С. 510-512].

⁹⁷ У Рузбихана: «Его самость пришла в беспокойство, он бежал от взлядов и взоров в блуждании и поклонялся кумиру в очищении». Рузбихан трактует: «Взляды и взоры – проявление благосклонности к тому, что не есть Ис-

8. Он был проклят, когда достиг уединения (tafīd) и с него потребовали, когда он потребовал большего⁹⁸.

9. Он сказал ему: «Поклонись!», а он сказал: «Никому иному». Он сказал: «А если на тебя падет мое проклятие до Страшного Суда?»⁹⁹, а он сказал: «Никому иному»¹⁰⁰.

10. [хазадж]

тинный. Раз он не поклонился Адаму, посему спутал очищение с утверждением единобожия (tawhīd), т. к. отличие от Адама не вмещалось в самую самость, хотя тот был киблой Истинного» [Бакли, там же. С. 512]. Tafīd – очищение, освобождение от материи, абстрагирование. Важный концепт мусульманского мистицизма. «Очищение – удаление тождества (siwān) и бытия от тайны и сердца, поскольку на сущности сердца нет покрывала, кроме форм бытия или чего-либо запечатленного (muntaba‘a)» [ал-Джурджани, 1405. С. 73; ал-Мунави, 1410. С. 160]. «Смысл очищения – когда [суфий] очищает свое внешнее от случайного (a‘rād) и свое сокрытое от заменителей (a‘wād). Он ничего не берет из случайности мира и не разыскивает того, что случайно оставил в нем рано или поздно, но делает это по необходимости закона Бога Всевышнего, кроме которого нет довода кроме него и без которого нет причины. В силу Его тайны очищается от контроля над стоянками, которые минуют мир и состояниями, которые его преодолевает. Т. е. он [мир] замолкает и замыкается» [ал-Калабази, 1934. С. 81]. Ар-Рузбари говорил, что люди единения с Богом (tawhīd) говорят на языке очищения – т. е. очищенном от образов материального бытия [ас-Сулами, 1998. С. 271]. Ал-Халладж подчеркивает, что очищение стоит ниже невыразимого единения с Богом: «Тот, кого опьянили светлые единения, спрятан от выражения очищения, но тот, кого опьянили светлые очищения, говорит об истинах единения, поскольку опьяненный – это тот, кто глаголет обо всем сокрытом [Там же, 1998. С. 231]. «Не утверждает единобожия пока остается у тебя связь с очищением» [ал-Калабази, 1934. С. 134]. Эта цитата принадлежит ал-Халладжу, согласно Массиньону [Massignon, 1954. P. 356]. Согласно антологии самого ал-Калабази, эти слова принадлежат Абу-л-Касиму Фарису. В пользу мнения Массиньона следует заметить, что противопоставление tafīd-tawhīd характерно именно для ал-Халладжа.

⁹⁸ У Рузбихана: «... его низвергли за то, что он требовал [права на свою] индивидуальность (fardāniyyat)». Как далеко находятся от индивидуальности возникновения? Далекий от того, чтобы согрешить служением сотворенному, т. е. Адаму, Сатана остался достойным созерцать индивидуальность» [Бакли, там же. С. 513]. ‘Абд ар-Рахман ас-Сулами ставил в один ряд уединение, очищение и единобожие [ас-Сулами, 1998. С. 21, 365]. Часто в суфийской литературе уединение соплагается с очищением (tafīd) [см. Дроздов, 1999, С. 97]. «Уединение – когда [суфий] уединяется от образов. Он уединяется в состояниях и единится в поступках. А поступки его – у одного Бога. И нет в мире видения для души, соблюдения для творения, изучения для замены. Он уединяется в состояниях от состояний, не видя при этом собственного состояния. Но он скрывается посредством его передающегося видения от него и уединяется от образов. Он не привязывается к миру, но и не чурается его» [ал-Калабази, 1934. С. 81]. Уединение было важнейшим инструментом практики захидов. Положительно к нему относились представители умеренного суфизма. Например, один из учителей ал-Халладжа ‘Амр ал-Макки учил, что уединение приводит к полной концентрации на Боге, т. е. к нему необходимо стремиться [ал-Калабази, 1934. С. 81; ал-Исбахани, 1405. 10. С. 291]. У ал-Халладжа, напротив, уединение как замкнутость на себе самом носит негативный характер: «Первый шаг к утверждению Божественного единства – это уничтожение уединения!» [ал-Худжвири, 1926. С. 361]. Уединение не следует путать с обособленностью (ifrād) – категорией, применяемой в исламе к Богу. [Massignon, 1913. P. 168-169. - ал-Халладж, 1913]. У ал-Халладжа последний термин употребляется исключительно в позитивном значении: «Утверждение божественного единства – это обособленность вечности от возникшего» [ал-Ансари, 1341. С. 172; ал-Калабази, 1934. С. 103; ал-Худжвири, 1926. С. 360].

⁹⁹ Аллюзия на Кор. 38:79: «И над тобой Мое проклятие до Судного Дня».

¹⁰⁰ Рузбихан комментирует: «Он отрицал другого, поскольку видел его, а ведь там не было другого. Запутанный приказ [Бога] был неясен в видении самости соединения [с Богом]. Если бы ты уразумел, то не сказал бы лучше, поскольку, увидев Адама, он скрылся бы от своей единичной индивидуальности... Его Истинный скрыл Адама, поскольку сам Адам не видел Адама. Тогда Он скрыл себя от Адама, чтобы не была видна истина Адама. Он сказал ему: «Поклонитесь Адаму!», а речь его была сокрытой. [Сатана] сказал: «Я не поклонюсь», поскольку, во-первых, речь [Бога] была сокрыта, затем Адам, и наконец, он сам. Когда Истинный не увидел за него собственной индивидуальности людей единичности, его внимание привлек Адам и состоящее из атомов (darrīyyat), поскольку он упал в форму знания единобожия. Он сказал Истинному, исходя из чисто внешнего. Он намекнул на истину, чтобы бедняк порицал себя, описывая обособленность Истинного через единобожие» [Бакли, там же. С. 513-514]. Ср. аш-Шибли, 1326. С. 153.

В Тебе мое отрицание – почитание,

В Тебе мой разум – сумасбродство.

Что без Тебя Адам?

А тот, кто в разлуке – Сатана ¹⁰¹.

11. «Нет у меня дороги, кроме как к Тебе, воистину, я – покорный влюбленный» ¹⁰². Он сказал: «Ты возгордился!» Он сказал: «Если бы я был с Тобой только миг, то мне бы подошло возгордиться и высокомерничать, но я познал Тебя в безначальности. «Я лучше его» ¹⁰³, ибо я служу издавна, и нет в обоих мирах более познающего, чем я. Моя воля в Тебе и Твоя воля во мне. Твоя воля во мне изначальна ¹⁰⁴. Если бы я поклонился кому-либо, кроме Тебя, или не поклонился бы, то ведь для меня неизбежно возвращение к началу, поскольку «Ты сотворил меня из огня» ¹⁰⁵, а огонь возвращается к огню. Тебе принадлежит предопределение (taqdīr) и выбор (ihtiyār) ¹⁰⁶.

¹⁰¹ Параграф приводится только у Рузбихана. Комментарий: «В разлуке не было ни Адама, ни Сатаны, и самой разлуки не было в разлуке. Если бы ты был единобожником, то не отрицал бы, поскольку единобожник не видит другого в величии Истинного. Где же отрицание в Истинном? При том, что безначальность Истинного очищена от единобожия и отрицания Сатаны... Он не знал, что Адам - действие Истинного, а Его действие – это Его зеркало. Если бы ты посмотрел в зеркало, то узрел бы Его очами, подобно тому, как говорят: «Не смотрел я ни на что, кроме и узрел в нем Бога» [изречение приписывается одному из т. н. «плакальщиков» (bakka') Мухаммаду б. Васи' [ат-Тирмизи, 1992. 4. С. 74]; оно приводится в небольших изменениях в: ал-Худжвири, 1926. С. 111, 428]» [Бакли, там же. С. 514-515]. Массиньон справедливо указывает на параллелизм этих стихов со стихами, приведенными в *Ахбар ал-Халладж* [Massignon, там же. Р. 869]:

*Мое безумие – это святость у Тебя,
Мое мнение о Тебе сводит с ума,
Ведь смутила меня любовь,
И мигнула в ней кривизна.
Ведь указал довод любви
На то, что близость – обман (talbīs).*

[Ахбар ал-Халладж, 1957. С. 29-30].

Наблюдается созвучие первого двустихия:

Juhūd-ī fī-ka taqdīs-un Junūd-ī la-ka taqdīs-un
Wa 'aql-ī fī-ka tahwīs-un Wa zunn-ī fī-ka tahwīs-un

Без ссылки на ал-Халладжа этот стих цитирует ал-Кушайри в своем тафсире *Ламат-уф ат-тафсир* на Кор. 15:42; 23:101 с небольшим изменением в третьей строчке: «Кто такой Адам без Тебя!» (map вместо mā [ал-Кушайри, рук. Л. 175. – Цит. по Massignon, 1929. Р. 89. Его пер. см. в Massignon, 1922. Р. 869].

¹⁰² У Рузбихана перед этим: «Он упал в большое море, ослеп и сказал». Эти слова, как отмечает Массиньон, сближают Сатану с Маджнуном [Massignon, ibid. Р. 870]. Позже халладжийский образ был перенесен на Маджнуна (равно как и Аййаза) персидскими суфиями.

¹⁰³ Кор. 7:11.

¹⁰⁴ У Рузбихана добавлено: «И моя воля в тебе изначальна». Данная концепция встречается и у других суфиев экзистенциального толка. Например, у ал-Бистами: «Для того, кто придет ко мне одиноким (munāqī') Я сделаю Свою волю в его воле» [ас-Сахладж, 1949. С. 110].

¹⁰⁵ Кор. 7:11.

¹⁰⁶ Комментарий Рузбихана: «Сатана отпал от видения самости, поскольку он видел другого, а другого не было, то сам стал другим! Он закрылся самим собой и оторвался от святости... Он притязал перед Адамом и возгордился давностью служения. Он пришел к неверию... Ты обратил внимание только на себя самого. Тогда, как господин миров [Мухаммад] в созерцании прошлого не посмотрел на себя. . . Он сказал: «Я был изначально в

12. [тавил]

Нет у меня удаленности, нет у меня удаленности после Тебя.

Я убедился в том, что близость и удаленность – суть одно.

Если я расстанусь – расставание (hajr) – мой спутник.

Как же допустить, что расставание и любовь – суть одно?

Тебе слава в ниспослании удачи и в чистом.

Причина моей удаленности - моя ошибка в том, что я не поклоняюсь никому, кроме Тебя¹⁰⁷.

13. Моисей, мир ему, встретил Сатану у подножия горы [Синай] и сказал ему: «Сатана! Что помешало тебе поклониться?» (Тот) сказал: «Мне помешало притязание на служения одному. Если бы я поклонился ему¹⁰⁸, то был бы как ты – ты был однажды призван: «Посмотри на гору!»¹⁰⁹. И ты посмотрел, а меня же призывали тысячу раз: «Поклонись!» А я не поклонился, ибо я притязал на свой смысл»¹¹⁰.

14. [Моисей] сказал ему: «Ты не выполнил приказа?» [Сатана] сказал:

воле», но он не знал, что дух Мухаммада... был прежде, он предшествовал всем духам и воли Истинного, прежде чем сотворить что-либо, предшествовали в нем: «Если бы ни ты, я бы не сотворил бытие» [хадис имеет много вариантов] (речь идет не только о бытии, но и о небе, аде, рае, Адаме); см., например, ал-Халлал, 1410. 1. С. 237; Ширавайх, 1986. 5. С. 227; ал-'Аджлуни, 1405. 1. С. 46; 2. С. 214]. Форма Адама – это форма Мухаммада, а дух Адама – дух Мухаммада. «Я не поклонился, поскольку ты сотворил меня из огня, и я погасну только с огнем». Это уклонение от анализа, отдаление от желаемого Истинного... Поскольку он сбился с пути, то прибег к предопределению (jabr). Сторонник предопределения нуждается в [доктрине] сторонников вечности мира (ahl-i dahg). Он сказал: «У тебя предопределение и выбор» [Бакли, там же. С. 516-517]. Ср. слова ал-Халладжа, приводимые в *Тафсире* ас-Сулами: «Если Он оставил праведника, то такова Его воля. Воля - у Бога Всевышнего, свобода воли – у Бога Всевышнего, прегрешение – у Бога Всевышнего, порядок – у Бога, пока не осознает он своим сердцем, душой и всеми органами, что хочет только того, что хочет Бог Всевышний» [ас-Сулами, 1954. С. 391].

¹⁰⁷ Рузбихан замечает, что близость (qurb) и удаленность (bu'd) едины в единобожии. Расставание и приближение (wal) – суть одно [Бакли, там же. С. 518]. Хвалебная речь Сатаны - характерная черта идеологии суфиев экстатического направления. Вот как ее объясняет 'Аттар: «В хвалебной речи Сатаны он описал себя, как знающего, претерпевшего величайшее страдание. Выказав непокорность, он вместе с тем был Божьим поверенным семь тысяч лет. Он был проклят, ведая тайный путь к сокровищу, которое смог обнаружить. Сатана был предостережен по описанию своей судьбы, что он подвергнется Божьему проклятию, которое он не в силах вынести» ['Аттар, 1298. С. 542].

¹⁰⁸ Рузбихан: «Адаму».

¹⁰⁹ Кор. 7:139.

¹¹⁰ В этом отличие халладжийской доктрины от взглядов салимийи, которая учила, что Сатана послушался второго призыва. Это положение критикует 'Абд ал-Кадир ал-Джилани [ал-Джилани, 1322. С. 106; см. также Massignon, 1954. Р. 298]. Диалоги между Сатаной и Моисеем были распространены у ранних суфиев экстатического толка [см.: ас-Саффури, 1313. 1. С. 45; пассаж, где приводятся слова «dakartu dakarni» встречается в ал-Макдиси, 1324; у Ахмада ал-Газали [Ибн ал-Джаузи, рук. Л. 116. – Цит. по Massignon, 1929. Р. 96; он же цитирует ТС 6.13-15 в своей багдадской проповеди: там же. Л. 117a]. Видимо, возникновение подобных диалогов связано с наличием подобных диалогов в ранней джабаритской традиции, возникшей в ходе анти-кадаритской полемики. В одном из таких диалогов спорят Моисей (концепция свободы воли) и Адам (концепция предопределения) [van Ess, 1975. S. 161-163]. То же мы видим и здесь. Диалоги встречаются у 'Аттара в *Мантик ат-тайр* ['Аттар, 1374. С. 172-173] и *Илахи-нама* [Он же. 1940. С. 291]. Они отмечены влиянием ал-Халладжа. Важное новшество добавлено у Ахмада ал-Газали: «О нет, я не поклонился человеку, о Моисей, поскольку притязал на единобожие. Я единобожник и не склонялся ни к чему, кроме Него». Далее текст изменен: «Ты сказал: «Посмотри на меня!»». Вывод ал-Газали (в передаче Ибн ал-Джаузи) следующий: «Кто не учится единобожию у Сатаны – тот еретик (zindiq)» [Ибн ал-Джаузи, рук. Л. 116. – Цит. по Massignon, 1929. Р. 96].

«То было испытание, а не приказ»¹¹¹. [Моисей] сказал ему: «Ничего страшного, что Он изменил твою форму». [Сатана] сказал ему: «И то, и то – обман»¹¹², состояние же таково, что на него нельзя полагаться, ибо оно изменчиво, а познание так же достоверно, как и было и не изменилось, даже если изменилась личина (šahs)¹¹³.

15. Моисей сказал: «Ты поминаешь Его сейчас?» [Сатана] сказал: «О, Моисей! Мысль¹¹⁴ не поминает, я поминаемый, и Он поминаемый. Его поминание – мое поминание, и мое поминание – Его поминание. Разве могут быть поминания кроме, как вместе¹¹⁵? Сейчас мое служение чище, мое время (waqt) безмятежней, мое поминание более явное, ибо я раньше служил Ему себе на радость (hazz), а теперь служу Ему Ему на радость»¹¹⁶.

¹¹¹ Такого же взгляда придерживалась салимийя [ал-Макки, 1351. 1. С. 189-190; ал-Макдиси, 1324. С. 2]. Похожие слова приписывает Сатане 'Из ад-Дин ал-Макдиси в *Тафлис Иблис* [ал-Макдиси, 1324. С. 25].

¹¹² У Рузбихана: «То козни, а это Сатана».

¹¹³ Ср. «Я свидетельствую Его с истинной, а не через личины - следы развалин Его стоянки (talal)» [ал-Халладж, 1404. С. 74]. У Ахмада ал-Газали этот кусок приведен с изменениями: «Моисей сказал ему: «Сатана, но он изменил твоё одеяние с ангельского на сатанинское». [Сатана] сказал: «Это состояние изменилось, и оно [снова] изменится» [Ибн ал-Джаузи, рук. Л. 116. – Цит. по Massignon, 1929. P. 96]. Ср. Ибн 'Араби: «Говорят, что Адам повстречал Иблиса после своего грехопадения и сказал ему: «О, несчастный, это ты внушил мне, что я совершил!» Иблис ответил: «О, Адам, пусть я был твоим Сатаной, но кто же был бы тогда моим Сатаной?!». Ведь форма определяется Его формой, а ветвь отходит от его ствола!» [Ибн 'Араби, 1995. С. 81]. Абу Бакр ал-Васити: «У того, кто взял с собой всякое благочестие (nusk) в эту жизнь и жизнь будущую, невежество – это проницательность (fitna), а противоречие (i'tirād) – акциденция ('arad). Причина этого - удаленность от Бога. Он не приблизится к Нему, поскольку поклонение ('ibādāt) отрывает от соблюдения правил (ri'āyāt). Рассуждение (rawīyu) о благочестии – это видение (ru'ya) поступков и душ. И никто так не кидается к Богу, как возносящий душу к самости удовлетворенности (aun ar-riḍā). Когда обратился Бог к Сатане с выразительной речью, власть по принуждению облачила его, когда он со всем пылом произнес в ответ речь. И если бы не было одеяния Истинного на нем, то был бы он поражен смущением, когда речь пришла к нему по принуждению» [Бакли рук, 1. Л. 120a]. Он же: «Кто надел рубаху благочестия, тем завладело собственное я. Потому сказал Сатана: «Я лучше его». А если бы он не говорил «лучше его», то не погубили бы его его слова, в ответ» [Там же. Л. 120b]. Ср. с одним из фундаментальных положений исма'илизма о проявлении Божественного абсолюта в ходе истории в различных формах. Истинно уверовавшие не должны смущаться их сменой.

¹¹⁴ Рузбихан: «Память (yād)».

¹¹⁵ У Ахмада ал-Газали: «О, Моисей, по мере того, как увеличивается любовь к другому, увеличивается страсть к нему». Он сказал: «Я поминающий Его поминание «и над тобой Мое проклятье» (Кор. 38:79)» [Massignon, ibid. P. 96]. Массиньон считает, что это свидетельство халладжидской теории о примате мысли и медитации над поминанием. Он приводит стих, который приписывает ал-Халладжу из *Китаб ат-та'арруф* ал-Калабази, где он помещен без упоминания авторства:

*Ты сбит с толку, но не поминание свело меня с ума.
Следует исключить мое сердце, если привязано к нему мое поминание.
Поминание – это посредник, который скрывает Тебя от моего взгляда,
Тогда как моя мысль (fikr) надевает его через мою мысль (hātir).
[ал-Калабази, 1934. С. 75; аш-Шайби, 1393. С. 202].*

¹¹⁶ У Ахмада ал-Газали, добавлено: «Когда Сатана отступился, не уменьшилось его служение, его любовь и поминание чего-либо. ... Когда сказано было Моисею - не смотри на меня, он сказал: «Ты был волен выбрать Адама, затем ты зачернил его лицо и изгнал из рая. Ты призвал меня на Синай, а затем ты злорадствовал над врагами. Так ты поступаешь с возлюбленными, так поступаешь с врагами. [Ибн ал-Джаузи, рук. Л. 116. – Цит. по Massignon, 1929. P. 96-97]. У Рузбихана образ Сатаны в его беседе с Моисеем резко негативен. Подбирая соответствующую аргументацию, он приводит «рассказ о достоинстве» (hadīf-i muḡuwwī): «Говорят, что Моисей возвращался после беседы [с Богом] (munājāt). Сатана сказал Моисею: «Откуда ты идешь?». Тот сказал: «С беседы с Истинным». Сатана сказал: «Ты полагаешь, что то, что слышал – это мои слова?». Моисей впал в великое замешательство и заторопился. Всевышний Истинный гласом приказал ему: «О, Моисей! Гони этого проклятого. Его привычка - [раз-

16. Он [Бог] устранил наше желание (там‘) от препятствия, отстранения, ущерба и пользы¹¹⁷. Он обособил меня и дал мне существование, сму-

говаривать] с праведниками»». Он же приводит диалог между Сатаной и Иисусом: «Я читал в *Истории пророков (Кисса-и анбийя)*..., что у подножия горы Масиса Сатана сотворил мрак и границу для Иисуса, чтобы тот не смог ни взойти наверх, ни спуститься. Он сказал: «О, Иисус! Исполнилось тебе, что ты господин земной, а Он бог небес». Иисус изволил сказать: «Господин один, и я Его раб». Он еще несколько раз [пытался] совратить Иисуса, сбив его с толку, но тот воззвал к Истинному и прибыл Гавриил, схватил проклятого и ударил об солнечный диск. Но он тотчас же вернулся и сказал: «О, Иисус! Исполнилось тебе, что Господин воскрешает мертвых, и ты воскрешаешь мертвых. Он бог небес, а Ты бог земли». Иисус задрожал и сказал: «Я его раб, сын Его служанки». Он вновь воззвал к Истинному Всевышнему. Михаил... схватил проклятого и ударил об солнечный диск. Но тот в тот же миг вновь возвратился и сказал: О, Иисус! Ты творец земной, а Он бог небес». Иисус затрясся и возопил. Он сказал: «Я его раб, а Он чист и свободен от этих примет». Явились вдвоем Исафил и ‘Азра’ил, схватили проклятого и ударили об солнечный диск. На помощь явились 600 тыс. ангелов и заковали его в западном колодце. Он был заключен, а они были приставлены [к нему], чтобы оберегать Иисуса от беседы. Спустя некоторое время [Сатана] увидел его и сказал: «О, Иисус! Если бы меня не заковали его в западном колодце и не заключили, и 600 тыс. ангелов не стерегли меня, я бы сделал с тобой то же, что и с твоим отцом, Адамом...» [Бакли, там же. С. 520-521]. Под *Кисса-и анбийя* понимается *Кисас ал-анбийя* – распространенный жанр мусульманской литературы, повествующий о жизни и деяниях доисламских пророков. Возник под влиянием апокрифической иудео-христианской традиции. Наиболее известные сборники принадлежат ас-Са’лаби, ал-Киса’и и ‘Абд ал-Ваххабу ан-Наджару [подробнее см. Nagel, 1967; Pellat, 1999]. Довольно любопытная версия изложена в *Илахи-нама* ‘Аттар. Она интересна тем, что сочетает промидрашистскую версию в духе *Кисас ал-анбийя*, осуждающую поступок Сатаны и суфийскую, про-джабаритскую версию, оправдывающую его: «Сатана встретил пророка Мухаммада и спросил его, как случилось, что Бог захотел проклясть его за единственное непочтительное действие, вместе с тем, как пророк свою общину совершала бесчисленные прегрешения, принося клятвы ложным богам. Пророк же велел ему подождать, пока не придет Гавриил. Гавриил пришел и сказал об истинной причине проклятия следующее: поскольку Сатана еще был ангелом, он стал первым, кто поднялся на Божественную высоту. Он собирал ангелов и смотрел за ними. Тогда к нему пришла мысль: если бы Бога вдруг не стало, то я бы стал самостоятельным в обоих мирах! Это высокомерие было истолковано в мистическом духе: тот, кто видит кого-либо другого, кроме Бога, испытывает телесные и духовные мучения. Не смотри на себя самого, усматривай Бога во всем, насколько можешь. Это и есть вечная жизнь! Сатана громко зарыдал и сказал: «Ты прав, но для Бога это был лишь предлог. Подлинной же причиной, как Он сказал, было полное Божественное предопределение всемогущего Господа. Такова моя история. Бог использовал этот предлог против меня! У меня нет никакого секрета. Хочется сказать: «Бог творит, что пожелает» (Кор. 3:35), Он знает, что творит, поскольку Он всевластен» [‘Аттар, 1940. С. 291]. Как видно, первая версия излагается Гавриилом. Из этого можно сделать однозначный вывод: фигура Гавриила в истории с Сатаной заимствована из историй типа *Кисас ал-анбийя*’ Комментарий Рузбихана: «То, что Сатана говорил у подножия Синая – все было сплошь козни, притязания и обман, но это речи присущи порицаемым (malamaṭūyān)». На слова «Если бы я поклонился, то был бы как ты», Рузбихан возражает, что и Адам, и Синай – «два зеркала проявления (tajall)»... поскольку в истине действие действительности действующее суть одно». Т. е. аргументация та же, что и применительно к отказу поклониться Адаму (см. выше). На слова «[то] было испытание, а не приказ», Рузбихан возражает: «испытание было приказом, а приказ – достижение желаемого (muḡāḍ)». Слова «то был обман», Рузбихан комментирует: «т. е. изменилась форма. «состояние существует без опоры, поскольку даже если меняется, то познание [остается] верным», суть же в том, что изменение явного – это отражение скрытого. Познавший – свидетель Истинного, как Иосиф, поскольку он *кибла* Истинного. Изменение – это недостаток, поскольку в явном и скрытом смешаны красота и величие Истинного. Атрибут Истинного не меняется и не изменяется». На слова «я упомянутый, поминание не вспоминает», Рузбихан возражает: «Поминание было в силу удаленности, а не в силу близости. «И над тобой Мое проклятие до Судного Дня» (Кор. 38:79). Его проклятие безначально». На слова «сейчас мое служение чище», Рузбихан возражает: «Изменение претендует на поклонение. Тогда поклонение скрывает господство (rubūbiyyat)». На слова «теперь служу Ему Ему на радость», Рузбихан возражает: «Истинный очищен от соучастника (ṣarīk). Желание в соучастии (ṣīrk), а потребность (ihtiyāj) существует у творения» [Бакли, там же. С. 522-523].

¹¹⁷ Т. е., Он сделал нас равнодушными как к препятствию (man‘), так и к удалению (daf‘), как к ущербу (darr), так и к пользе (naf‘). Массиньон перевел «мы», вместо «Он», т. е. понял rafa’anā как rafa’nā, a daf‘, как «préserve» [Massignon, 1922. 2. P. 872]. У Рузбихана наблюдается путаница в лицах: «Я удалил желание от препятствия, отстранения, ущерба и пользы». Рузбихан приравнивает радость (hazz) к желанию и тем самым демонстрирует, что Сатана был оторван от Бога: «Как же может быть уединенным [т. е., претендовать на уединенность] тот, кто сотворен в силу желания. Поскольку он имеет желание от Истинного, т. е. радость, то радость в желании Истинного – соучастие» [Бакли, там же. С. 523].

тил и изгнал, чтобы я не смешался с искренними¹¹⁸. Удержал меня от иного в силу моей ревности, изменил меня в силу моего смущения, смутил меня в силу моего отчуждения, объявил меня запретным в силу моего общения, обезобразил меня в силу моей похвалы, облек меня в ихрам в силу моего переселения, переселил меня в силу моего раскрытия (mukāšafa)¹¹⁹, раскрыл меня в силу моего достижения, достиг меня в силу моего отъединения (qat‘a), отъединил меня в силу препятствования моему желанию.

17. Клянусь Его Истинным, я не ошибся в распоряжении (tadbīr), не отверг предопределение и не заботился об изменении образа. У меня определение (tadbīr) этих мер (maqādir)¹²⁰. Если бы Он в течение вечности пытал меня своим огнем, то я бы и тогда никому не поклонился. Я не унился ни перед личиной¹²¹, ни перед телом. Я знаю (‘aḡafa) ни противоположности, ни ребенка¹²². Мое притязание – притязание праведников, и в любви я – праведник.

18. Сказал ал-Халладж, да будет милостив к нему Бог: «О состоянии Азазеля ходят слухи, что он был призывающим на небе и на земле. На небе он призывал ангелов, показывая им добрые деяния, а на земле призывал людей, показывая им злые деяния»¹²³.

19. Ибо вещи распознаются по своим противоположностям. И тонкий шелк ткется с использованием черной дерюги¹²⁴. Ангел показывает добрые

¹¹⁸ У Рузбихана перевод с небольшими изменениями: «Он обособил меня, когда изгнал меня, чтобы я не смешался с другими». Массиньон перевел «awjadānī», как «unifié» [Massignon, ibid. P. 872], видимо, сравнивая с персидским переводом. Скорее всего, персидский переводчик прочел اوحدني как اوحدني. Поэтому у Рузбихана этот глагол пропущен.

¹¹⁹ Комментарий на эту строку содержит критику притязаний Сатаны, а через него и притязаний самого ал-Халладжа: «Если бы ему была бы раскрыта хотя бы частица единобожия, ты бы никогда не смотрел на себя и не сказал бы «Я лучше его». Если бы ты Хусайн б. Мансур, о ищущий истину (muḥaqqiq), в великом созерцании находился в свойствах могущества вечности, то никогда не сказал бы «Я есть Истинный». Каждый, кто исследует истину Истинного, расплавляется и уничтожается, а Я-иность (anā‘iyuut) устраняется от него. Эта частица была потомством восхода солнца с востоков вечности. Он предположил, что [он] частица от солнца. Он полагал, что он сам вечный. Он это была вечность от поиска наслаждений, а не от его вечности. То, что он увидел из сокровищницы вечности, было обманом в небытии. Если бы ты увидел самости воочию, то уже не был бы в самостях, а внутри. Это было действие, а он предположил, что это атрибут. Это был атрибут, а он предположил, что это сущность. Сущность была в силу сущности, но не в силу возникновения... Неверие – это удаленность, удаленность – завеса, завеса – отрицание, отрицание – козни, козни – обман, а обман - изменение» [Бакли, там же. С. 523-524]. Ср: Бакли, рук. Л. 1196-120a.

¹²⁰ Этот пассаж у Рузбихана отсутствует. Массиньон переводит: «Je garde mon équilibre à travers ces sentences» [Massignon, ibid. P. 873].

¹²¹ šahs - духовная сущность.

¹²² У Рузбихана часть пассажа опущена: «Я не унился перед личиной и не знаю Ему противоположности».

«Не противоположность» и «не ребенок» встречаются в перечне Абу-ш-Шайха, который катафатическим путем пытается определить величие и единственность Бога [Абу-ш-Шайх, 1408. 1. С. 285]. С другой стороны, подобный перечень приводит аш-Шахрастани, описывая зурванизм [аш-Шахрастани, 1404. 1. С. 237].

¹²³ У Рузбихана содержится скорее пересказ, чем перевод. Видимо, переводчик не располагал полным текстом параграфа: «Он был призывающим ангелов, а на земле – людей и джиннов. Тем он показывал им добрые деяния, а этим показывал им злые деяния. На небе он был учителем ангелов, в силу [своего] послушания». Комментарий Рузбихана говорит о том, что вначале Азазель творил благие деяния, а после – дурные, поскольку оторвался от вечного действителя (Бога) в силу того, что видел только Его действия [Бакли, там же. С. 524-525].

¹²⁴ В. В. Бартольд сравнивает это положение с учением аш-Шалмагани об онтологической роли противоположностей [Бартольд, 1966б. С. 494]. Однако текстологические исследования опровергают это предположение. Можно сравнить этот тезис с учением Абу Са‘ида ал-арраза, который полагал, что Бог познается через объединяемые им

деяния и символически говорит добродетельному: «Если ты сделаешь это – ты будешь вознагражден, а кто не познает зла, не познает и добра»¹²⁵.

20. Сказал Абу ‘Умара ал-Халладж, а ведь он неизвестный знающий¹²⁶: «Я спорил с Сатаной и Фараоном о доблести (futuwwa). Сатана сказал: «Если бы я поклонился¹²⁷, то отпало бы от меня имя доблести». Фараон сказал: «Если бы я уверовал в Его пророка, то потерял бы степень доблести»¹²⁸.

противоположности (как Начальный и Конечный, Явный и Скрытый [Ибн ‘Араби. 1993. С. 170].

¹²⁵ Этот параграф отсутствует в персидском переводе. История об Аззеле у ал-Халладжа носит явно мидрашистский характер. Образ Аззеля у ал-Халладжа соизмерен с образом в *Книге Еноха*. Это персонаж, упоминающийся в связи с сюжетом из *Книги Бытия* 6:1-4 о связи сынов Божьих и дочерей человеческих, научивший мужчин войне, а женщин искусству косметики и аборт (культурный герой со знаком минус) (1 Енох 8:1; 9:6; 10:4-8; 13:1). В *Апокалипсисе Авраама* упоминается, что именно он, обернувшись змеем, соблазнил Адама и Еву (23:5.9). Изредка в этом контексте Аззель упоминается в раввинистической литературе [Janowski, 1999]. В связи с этим, в мусульманской традиции наблюдается смешение фигуры Сатаны с Аззелем. Аззелем называется Сатана до своего падения. Это предводителем небесного воинства, восставший против Бога и низвергнутый за это, после чего его называют Сатаной [ат-Табари, 1405. 1. С. 224; 15. С. 259; Ибн Касир, 1401. 1. С. 78; 3. С. 90; ан-Навави, 1996. 1. С. 119]. Подробнее о корреляции Аззеля с Сатаной в мусульманской традиции см: Awn, ibid. P. 25, 30, 38, 39.

Эта же версия представлена у ал-Джили: «...Сатана служил Богу тысячу лет. Бог сказал ему: «О Аззель! Не поклоняйся никому, кроме меня! Однако Бог создал Адама и приказал ангелам поклониться ему. Для Сатаны это оказалось неясным (iltabasa). Он был уверен, что поклонись он Адаму, тем самым он поклонится иному, чем Бог. Ведь он не знал, что тот, кто поклонился по приказу Бога, поклонился Богу и потому воспротивился. И он был назван Сатаной (Iblis) вследствие этого обмана (talbīs), в который он впал. Его высшее имя было Аззель, а его прозвище (купуа) - Абу Мурра» [ал-Джили, 1304. 1. С. 39]. Ал-Халладж оправдывает именно те действия Аззеля, которые осуждаются в *Книге Еноха*. Именно имя Аззель, а не Иблис у ал-Халладжа подлежит мистическому истолкованию. Комментарий Рузбихана говорит о том, что вначале Аззель творил благие деяния, а после – дурные, поскольку оторвался от вечного действующего (Бога) в силу того, что видел только Его действия [Бакли, там же. С. 524-525].

¹²⁶ У Рузбихана: «Хусайн говорит в шатхе...».

¹²⁷ У Рузбихана добавлено: «Адаму».

¹²⁸ У Рузбихана повторение аргумента Сатаны: «...то отпало бы от меня имя доблести». Проводится сравнение халладжийской позиции с позицией Сатаны и Фараона. Их претензия обосновывается как претензия представителей футуввы, т. е. Сатана и Фараон позиционируются, как ее представители. Фактически, «Я есть Истинный» ал-Халладжа приравнивается к «Я лучше его» Сатаны, т. к. и там, и здесь выдвигается одинаковое притязание. Эта проблематика известна с ал-Халладжа. Оппонент сторонников ал-Халладжа, умеренный исфаханский суфий Ибрахим ибн Шайбан ал-Кирмисини (ум. 337/948), сравнивал его притязание с притязанием Сатаны [аш-Ша’рани, 1305. С. 113]. О соотношении футуввы и суфизма см.: Вазиров, 1983; ‘Афифи, 1364. Однако наличие полемики вокруг фигур Фараона и Сатаны с т. з. идеологии футуввы встречалось и до ал-Халладжа. Например, ат-Тирмизи полемизировал с такой т. з.: «В футувве нет искусственного поминания. Оно посещает только того, кто подделывает его под себя (istana’a). Разве ты не видел Фараона, что не было у того доблести, и поминание его было искусственно, а он попрекал (sic! imtanna) этим Моисея» [Бакли, рук. Л. 368a]. Этот и дальнейшие параграфы до 6.25 приведены у него не как часть ТС, а как халладжийский шатх. Есть косвенные указания на то, что пассаж с 6.20-25 приписан ал-Халладжу позже халладжитом Абу ‘Умаром ал-Хашими [Massignon, 1922. 2. P. 337]. «Дорогой! Хусайн Мансур утонул в море единичности. Он влюбился в красоту Истинного и был опьянен вечностью. Тайна тайны проникла в нутро (samīm) его тайны. Он обнаружил язык сокрытых тайн. Это тайны, которые противоречат образу явного, поскольку когда сводят с ума – улетают, когда улетают – исчезают, когда исчезают – приближаются. Мудрость страсти раскрывает язык бессмыслицы (hadyān). Когда ты опьянен этим – ты исчезаешь и говоришь о тайне ничто словами, содержащими бессмысленные образы, что ее сокрытое – верно, а явное – неверно. А ее неверность от неопределенности, поскольку знание неизвестно перед лицом господ возражения. Обычай скрыт, поскольку, когда он явен, разум не видит его зсерцием. Ты не видел, что Моисей... отрицал дела Хидра... Он сказал ему: «Как ты вытерпишь то, о чем не извещен?» (Кор. 18:67)... Один из великих сказал: «Если явилась тайна у господства, то стало ложным пророчество. Если раскрылась тайна у пророчества, то стало ложным знание. Если явили тайну у знающих Бога, то суждения (ahkām) стали ложными»... [слова Сахля ат-Тустари: ал-Газали, 1357. 1. С. 105-106; ал-Джилани, 1322. 1. С. 83, были приняты салимийей: ал-Макки, 1351. 3. С. 133 [Massignon, 1913. P. 93. - ал-Халладж, 1913]. Неверный, типа Фараона, не уверует, пока не попадет в ад. Если бы тайна, а это предопределение (qadar) выявилась бы, то твоя вера аннулировала бы [необходимость] пророчества, поскольку если пророк воз-

21. Я сказал: «Если бы я оставил мое притязание и мою речь, то упал бы с ковра доблести»¹²⁹.

22. Сатана сказал: «Я лучше его»¹³⁰, в то время как он не видел ничего, кроме себя. Фараон сказал: «Я не знал для вас бога, кроме меня»¹³¹, в то время как он не знал в народе своем никого, кто бы мог провести грань между Истинным и ложным¹³².

23. Я сказал: «Если вы не poznали Его, то познайте Его следы, а я и есть этот след»¹³³. Я есть Истинный, поскольку я никогда не переставал быть Истинным с Истинным¹³⁴! 24. Мой спутник и учитель – Сатана и Фараон.

несся бы в силу тайны предопределения, то ты не был бы подготовлен к его сообщениям. Говорят, что Моисей... был призван Всевышним Истинным, чтобы указать ему на дела Фараона: «Становятся ли верующими или нет?» Истинный сказал: «Верующими не становятся». [Моисей] сказал: «В чем мудрость моих посланий?» [Истинный] сказал: «В прекращении довода». Сказал Бог Всевышний: «Чтобы у людей не было довода против вас» (Кор. 2:145). Тайна пророчества – постижение творением желаемого – Истинного. Если пророк выявил, устранил знание, а суждения не было. После сокрытия тайны упрочается религия». Рузбихан полагает, что Сатана и Фараон выбрали «мужество» (raǰūliyyat). «Они следовали доблести (šujā'at), а не своему религиозному толку. Доблесть – это отвага (juǰ'at). Мужество похвально [только] без неверия... «Воистину, Бог любит доблесть, если она состоит в убийстве змеи». [хадис, опущено «и скорпиона» ат-Тирмизи, 1992. 2. С. 77; ал-Мунави, 1356. 2. С. 443]... Великодушный невежда ближе к Богу, чем скупой ученый... [видоизмененная персидская передача хадиса: «Великодушный невежда любимей Богом, нежели скупой ученый» ал-Мунави, 1356. 4. С. 139]... Воистину, это религия для поддержания нечестивца» [вторая часть известного хадиса ал-Бухари, 1407. 4. С. 1540; 6. С. 2436] [Бакли, там же. С. 374-376].

¹²⁹ «Ковер», как «способ жизни», распространенная метафора, особенно часто встречается у мистиков: «ковер Истинного» [ал-Исбахани, 1405. 10. С. 360], «ковер служения» [Там же. 10. С. 65, Бакли, рук. Л. 448б], «ковер близости» [Там же. 10. С. 303; Бакли, рук. Л. 313б], «ковер задушевности (uns)» [ал-Исбахани, там же. 10. С. 348; Бакли, рук. Л. 447б], «ковер святости (wilāya)» [Там же. Л. 100б], «ковер славы (majd)», «ковер уничтожения (mahw)» [Аттар, 1379. С. 150] и т. д. Встречается также у самого ал-Халладжа «ковер Истинного» [ас-Сулами, 1954а. С. 374, 390], «ковер любви (mawadda)», «ковер пития задушевности» [Там же. С. 390].

¹³⁰ Кор. 7:11.

¹³¹ Кор. 28:38.

¹³² Ср. Кор. 17:85: «Пришел Истинный, и исчезла ложь». У Рузбихана: «между Истинным и творением».

¹³³ О следе см. примеч. к ТС 3. 5. Комментарий Рузбихана делится на две части: утверждение первенства Адама в познании Бога и признание свидетельства божественного бытия через следы, а не через воплощение: «Хусайн познал, что он след Истинного и знающий все следы Бога, хотя между следами есть разница. Позиция знающего – проявление действий, а позиция Адама – проявление сущности и атрибутов. Сказал Бог Всевышний: «Я вдохнул в него из Моего духа» (Кор. 15:29). Его дух – это Его проявление. «Выявился Господь его горе» (Кор. 7:139). Он сделал сердце Адама востоком. Свет атрибута явился от лица Адама. И след его духа раскрылся в телесной оболочке (haqal). Истинный выявился от Адама в истину следа, а не в образ воплощения (hulūl). «Истинный – это Истинный, творение – это творение, и более ничего» (ТС 11.26). Он указал на этот смысл. Отвешивающий кинтары безначальности и пьющий моря бесконечности, точка, рекущая шатки в аллегорических выражениях... сказал: «Сотворил Бог Адама по своему образу (sūga – буквально «форме») [один из самых любимых суфиями хадисов см., например, ал-Бухари, 1407. 5. С. 2299; Муслим б. ал-Хаджадж, [б. г.]. 4. С. 2017, 2183; Ибн Касир, 1401. 3. С. 13], некоторые суфии говорили: «Суфий – след Бога на земле» [Бакли, там же. С. 377-378].

¹³⁴ У Рузбихана: «связанным с Истинным». Комментарий: «Т. е. я упрочился через Истинного, а не через себя. Говоря, что «Я есть Истинный», он верно говорит, что есть Истинный, поскольку позиция шари'ата и истины – это Истинный, а место созерцания (nazar) – проявление. Сказал Бог Всевышний: «Скажи: «пришел Истинный и исчезла ложь»» (Кор. 17:85), а тафсир говорит, что Истинный здесь – это пророк. Многие обычно говорят: «Я – истинный и мой вопрос - истинный». Ведь это - указание видения поиска истины (tahqiq) на единобожие. А позиция познавшего в созерцании его известного (ma'rif) и сокрытия в Нем. Когда он был занят поисками изменчивости единобожия, то на своем языке сказал: «Я есть Истинный». Поскольку он стал упроченным в упроченности единобожия, над ним возобладали свету единичности. Тогда он не взглянул снова на видение самого Истинного, бытие и на другое, чтобы претендовать на [свою] яинность без поиска истины господства, т. к. увидел Истинного с помощью качества запутанности. Поскольку разделения (baupūniyyat) не было, он не увидел никого, кроме себя самого. Над ним возобладала истина Истинного, и он стал претендовать на чистое господство (mahz-i gubūbiyyat)... Он удовлетворился светом единобожия, поскольку его единобожие стало неверием, а его неверие единобожием. Поскольку его

Сатане грозили огнем, а он не оставил своего притязания. А Фараон был потоплен в море, но не оставил своего притязания и ничуть не признал средство¹³⁵.

25. И если бы я был убит или распят, или мои руки и ноги были бы отрублены, то и тогда бы я не оставил свое притязание»¹³⁶.

26. Имя *Сатана* образовано от его имени, а *Азazel* – изменено. *‘Айн* – вследствие драгоценного облачения (*‘alq*) его энергии¹³⁷, *зайн* – вследствие возрастание увеличения в его увеличении (*ziyāda*)¹³⁸, *алиф* – прирастил его в Его единомушии (*ulfa*)¹³⁹, второй *зайн* – вследствие воздержания (*zuhd*) в его степени (*rutba*), *йа’* – поскольку прибегает (*yāwā*) ко лжи, *лам* – спор (*mujādala*) в беде (*biliyu*)¹⁴⁰.

27. [Бог] сказал: «Ты не поклонись? О презренный!» [Сатана] сказал: «Любящий! А поскольку любящий презренный, Ты говоришь

образы погибли, место стало ложным, Истинный сделал его зеркалом, и он увидел себя в зеркале, а не Истинного. И за это был убит [см. ТС 6.25]. Если бы он через [свое] место, в поиске истины, преодолел бы свою яйность, как Иисус миновал авиценнии (*quḡām*) царства. Форма Адама не была подчинена в подчиненном образе, поскольку здание человеческой природы (*baṣāriyyat*) – словно тень от стены и не разрушается от возникшего солнца» [Бакли, там же. С. 378-379].

¹³⁵ У Рузбихана добавлено: «“Верую, что нет божества, кроме того, в которого веруют сыны Израиля” (Кор. 10:90). Ты не видишь, что Бог, слава ему, Всевышний спорил с Гавриилом о его достоинстве? Он сказал: “Почему Ты наполнил песком его рот?”» Рузбихан полагает, что «они мои учителя» в смысле мужества. Это явные доводы, а то, что составляет знание тайны... сокрыто. Сатана упал в начале времен в море познания. Он постиг, что ничего не постиг из истины. Он был смущен Истинным с помощью Истинного же. Море единобожия выбросило его на берег очищения (*tajīd*). После того, как он пребывал в неопределенности в явном. Неопределенность обманула его отколом от средств. Он сказал, что «средства в очищении единобожия – посредство (*ṣirk*)». Он устранил приказ и обрел безопасность от разделения в слиянии (*jam’*). Он устранил разделение, но не вернулся к ветви от основы. Он обрел умиротворение, взывая к тайне в своих догадках, там, где он был обманут. Он сказал: «Не иди от созерцания вечности к созерцанию небытия». Истина не знает обмана, поскольку в вечности нет небытия. Он не знал, что истина – это разделение единства. «Нет Адама, кроме Него». Он ошибся, и видение единства оторвалось от единства. А Фараону были явлены свидетельства господства собственной душой. Он упал в собственную душу, решив, что это именно свидетельства Истинного. Затем он был сокрыт видением господства от Господа. Он сам увидел свидетельство величия, решив, что свидетельство – это свидетельствуемое, а ведь свидетельствуемое – это добавление в свидетельству. Затем он сказал: «Я не знал для вас бога, кроме меня» (Кор. 28:38). Вот описание Хусайна слов Сатаны: «Я лучше, поскольку не вижу другого», поскольку он упал в видение времени (*zamān*), решив, что он излился с духом святости из вечного сокрытия и кроме себя не видел никакого Истинного. Он впал в ошибку, поскольку был скрыт обманом у вожделеющих единобожия, а завеса – завесы уединения (*tafīd*). И когда Фараону говорили: «В народе никто не знает, что ты провел разницу между Истинным и творением», он обнаружил, что притязание на господство исходит от невежества его народа. В яйности не было исследующего истину (*mutahaqqiq*), поскольку он обрел прочность в видении свидетельств и сразу же не отверг средств, поскольку решил, что свидетельство – это свидетельствуемое. Он так и умер в невежестве, не узнав истины единобожия». Далее следует комментарий на персидскую версию параграфа: «Истинный спорил с Гавриилом о непокорных - о море песка во рту у Фараона. Ведь когда он посмотрел в смысл сокрытия оком пронизательности, выяснилось, что Фараон был орудием господства, приправкой к хранителям подчинения (*huzzān-i qahr*)» [Бакли, там же. С. 376-377].

¹³⁶ Видимо, поздняя вставка. Ср. в *Ахбар ал-Халладж*: «Воистину, меня схватят, осудят, приведут, распнут, убьют, сожгут, а прах развеют по ветру [Ахбар ал-Халладж, 1957. С. 12].

¹³⁷ Массиньон переводит *‘alq* как, «amplitude» [Massignon, 1922. 2. P. 874].

¹³⁸ Массиньон полагает, что речь идет о возрастании визитов к Богу [ibid].

¹³⁹ Суфийский термин, означающий доверительные отношения с Богом, наравне с *унс*. Одна из стоянок у ал-Джунайда [Ибн ал-Джаузи, 1399. 2. С. 421].

¹⁴⁰ Массиньон переводит иначе: «... yā sa marche «errante» vers son agonie» [Massignon, ibid]. Параграф являет собой яркий пример буквенного символизма, излюбленного приема мусульманских мистиков. Персидский вариант отсутствует до ТС 6.30.

«презренный»? Я читал в Книге явной. Не возводи на меня напраслины, о обладатель крепкой мощи. Как же я унижусь перед ним, ведь Ты сотворил меня из огня, а его сотворил из глины. Они противоположны друг другу, и нет между ними согласия. Воистину, в услужении я - более древний, в доблести – более великий, в знании – более знающий, в жизни – более совершенный».

28. Сказал ему Истинный, хвала Ему: «Выбор – у Меня, а не у тебя. [Сатана] сказал: «Каждый из выборов и мой принадлежит Тебе. Ведь Ты выбрал за меня, о превосходный! И если Ты запретил мне поклониться ему, то Ты властен, и если я заблуждался в речи и Ты не бросил меня, то Ты –Всеслышащий, и если бы Ты желал, чтобы я поклонился ему, то я покорный. Я не знаю (‘araḡa) среди познавших того, кто познал бы Тебя лучше меня:

29. Не порицай меня – порицание мне чуждо ¹⁴¹.

Вознагради [меня], мой Господин, я – одинок.

Воистину, в обещании твое обещание - Истинный по праву.

Жизнь в пустыне - пустыня, тяжело мне ¹⁴².

Тот, кто желает книгу – вот моя речь.

Читайте и знайте, что я – мученик.

30. О, брат мой! Его звали Азазелем, поскольку он был уединен (‘azala) и стал уединенным в своей святости (wilāya). Он не вернулся из начала в конец, поскольку он не выходил из конца ¹⁴³.

31.Его выход перевернут в незыблкости его перепаживания (ta’rīs) ¹⁴⁴. Он воспламеняется от огня своего привала (ta’rīs) и света своего начала (tarwīs) ¹⁴⁵.

32.Его безводная равнина (maḡād) стершаяся (muḡīl) и вылизанная (muḡasmas). [Из-за постоянных рыданий] в его глазах скопился гной ¹⁴⁶. Он жаждал, хотя находился в [месте] ¹⁴⁷ проливания дождя (bi-

¹⁴¹ Буквально: «Порицание от меня далеко».

¹⁴² Inna fī-l-badw badw amrī šadīd. Массиньон переводит: «En son principe, le principe de ma vocation fut amer» [Massignon, ibid].

¹⁴³ У Рузбихана: «Его звали Азазелем, поскольку он был отдален от своего места проживания. Он не дошел до конца из начала, он вышел из начала несчастным». Массиньон считает, что здесь приводится опровержение классической каузальности – обусловленности результата причиной [Massignon, ibid. P. 865].

¹⁴⁴ У Рузбихана mārs - «выигрыш в игре в нарды».

¹⁴⁵ Этот и последующий параграфы весьма темны и непонятны. Видимо, их форма, превалирует над содержанием. Массиньон дает следующий перевод: «Son essai de sortie... fut contrecarré par la fixité de ses amarres; Satan se trouva pris entre le feu incendiant sa propre bâtisse et la clarté divine de sa prédestination» [Massignon, ibid].

¹⁴⁶ muḡābasu-hu fa’īl ramīs. ḡabasa - «скапливаться о гное из-за продолжительных рыданий» [Ибн Манзур, [б. г.] 7. С. 60].

¹⁴⁷ Перевод šarāhimu-hu не ясен, вероятно, описка šaraha. Массиньон предлагает чтение jaḡāhimu-hu burhamiyya. Имеется в виду иеменское племя джурхум, в котором нашел себе жену сын Авраама Исмаил [см., например, Ибн

rihamiyya) ¹⁴⁸, его дикие – воображаемы ¹⁴⁹, его слепые – тщеславны ¹⁵⁰.

33. О, брат мой! Если ты понял это, то протиснулся (tarassama) в тесноту (gasm) и вообразил иллюзию. Ты вернулся опечаленным, и погиб (fanā) озабоченным ¹⁵¹.

Манзур, [б. г.] 12. С. 97; ат-Табари, 1407. I. С. 84-85]. В таком случае, по мысли Массиньона, burhamī означает детей Авраама [Massignon, ibid. P. 875].

¹⁴⁸ Один из самых темных пассажей в сочинении. Для brhmyt (برهيمية) можно предложить ряд трактовок. 1) Производная от barham – ‘пристальный взгляд’ Ибн Манзур, [б. г.] 12. С. 46]. 2) Огласовка Л. Массиньона jarāhimu-hu burhamiyya [см. ниже]. 3) Искаженное varāhimīyya (براهيمية). Последнее слово встречается в мусульманской доксографической литературе. Эта трактовка влечет за собой два истолкования, принятые в современно исламоведении при анализе различных пассажей: брахманский (т.е. относящийся к философии и религии Индии), либо же авраамов (вера в пророческую Ноя, Авраама и Идриса (Еноха) при отрицании миссии иных пророков, особенно Адама (по другим сведениям, исключительно в Авраама)) [подробнее см. в: Calder, 1994]. 4) Парфянизм (искаженное brhm /brahm/ внешний вид, форма, появление, благодать, привлекательность; одяние, одежда; (правильные) поступки, пристойность, надзирание (DMT, 2004. P. 110).

¹⁴⁹ В арабском варианте описки - muhīliyya вместо muhauyala в персидском.

¹⁵⁰ В арабских рукописях стоит فطهيمية, что, видимо является опиской по следующим соображениям. Во-первых, основа fthm в арабском отсутствует. Во-вторых, в рукописях приводится большое количество разночтений (بطهيمية, فطهيمية تطهيمش). Характерно, что вариант tatham-aš присутствует в рук. В и С (по Массиньону), совпадений в которых практически нет. Можно предложить чтение mutahamīyya - «тщеславные» [Ибн Манзур, [б. г.] 12. С. 372]. Слово, видимо является сирийским заимствованием от mutahmā - ‘знатный’, от tohmā - ‘род, семья’, в свою очередь заимствованного из среднеперсидского toxm - ‘семья, потомство, семья’ [Brockelmann, 1928. P. 268; Nyberg, 1974. P. 194; MacKenzie, 1971. P. 83]. То же значение дают переводы Массиньона и А. ‘Абд ар-Рахман. Этот же смысл подкрепляется комментарием Рухбихана [см. ниже]. Так же, как и предыдущий параграф составлен ритмизованной прозой. Персидский перевод представляет собой переписанный арабский текст с большим количеством графических описок. В различных рукописях имеются многочисленные разночтения. Персидский вариант заканчивается возгласом «Ха!». Комментарий Рузбихана тоже весьма темен. Тот факт, что конец 6-й главы ТС с комментарием в *Шахр аш-шамхуиат* помещен в следующую главу, говорит о сложности, с которой столкнулся комментатор. Многочисленные описки при переписи персидского варианта ТС и цитировании его кусков в самом комментарии, видимо, свидетельствуют о непонимании переписчиков самого *Шахр аш-шамхуиат*. Это подтверждается тем, что комментарий дается к арабскому тексту: перевернутое положение Азазеля означает слепоту. Его несчастье – его проклятие. «Его выход перевернут в незыблмости его выирыша» - значит то, что он вышел из огня, обладая светом, который он одолжил, тогда он вышел из света – в обратную сторону света. «Он воспламеняется от огня своего привала» (в комментарии описки – تعريش вместо تعريش) – имеется в виду огонь проклятия. «Привал» - это сжигающий огонь зависти [к Адаму]. «Свет начала» - это свет знания, разожженный от огня скрижали. «Отдаленность (qavāsiyya) (вместо taḡāḍ в арабском тексте, в комментарии описки تتراصيه вместо تتراصيه)» - опора его подчинения в заблуждении «стершейся и вылизанной» (в персидском варианте снова описки, причем непонимание переписчиком текста демонстрирует то, что он включил в словосочетание начало следующего пассажа – محل وصيص (ومغل و مبيض)». Место равнины означает место эманации (faud). «в его глазах скопился гной (снова описки – مبيض)» означает его скрытое, противоположное явному. «Он жаждал, хотя находился в [месте] проливания дождя» означает то, что его удары грома – очаг (стоит «ложе» скорее всего, описки - موقد вместо موقد). «Его дикие – воображаемы» означает, что его расставание сформировано (musavvar) в сокрытии. «Слепые (написано с ошибками)» - это иллюзии. «Тщеславны» - это украшения и обольщения, козни и обман. «Ха!» - вот так!» [Бакли, там же. С. 530-531]. В переводах muhīl mumasmas понимается, как «низкий водоем». Массиньон, ссылаясь на М. Асин Паласиоса, предположил, что под этим сочетанием скрывается Замхарир [Massignon, ibid. P. 875]. См. также Йакут, [б. г.] 2. С. 99. Перевод Массиньона весьма размыт: «La source (où il aspire) est un étang bas, sucé par la sécheresse; il agonise du ralgue au lieu même où coule l'abondance; l'ombrage verdoyant qu'il convoite n'est que le cerne qui embue ses yeux; le couteau de chasse ébréché (qu'il croit tirer) n'est que le zigzag de l'éclair [курсив мой П. Б.], sa fureur lionéne n'est que l'immobilisation de son regard dompté, ses sabres tranchants sont imaginaires, son équipage de bêtes carnassières (pour la chasse) est inexistant, sa nuit obscure est un abîme béant [ses répugnances sont des façons et des vanités, ruse et mensonge; ah! «le» voilà]» [Massignon, ibid. P. 875-876]. Перевод ‘Абд ар-Рахман более четок: «The source on the plain is a low-lying lake. He was tormented by thirst in the place where there was abundance. He cried his pain because the fire burned him, and his fear was nothing but simulation and his blindness is vanity and – here he is!» [ал-Халладж, 1974. С. 12].

¹⁵¹ У Рузбихана переписан арабский текст с изменениями: «... оттиснул (tarassama) клеймо (wasm) (есть варианты чертеж (gasm), и признак (wasm); непонятно, где была допущена описка, и что стояло в протографе رسم или رسم, но ясно, что وصم - позднее исправление для устранения бессмысленного выражения tarassama gasm) и вооб-

34. Самые красноречивые молчат о нем [Сатане]. Самые познавшие не могут научиться. Среди них в поклонении он был самым знающим, самым приближенным к бытию (*wujūd*), выказывал наибольшую самоотдачу в усилении, был самым верным в отношении обетов и ближе всех к предмету поклонения¹⁵².

35. Они поклонились Адаму для поддержки. Сатана отринул поклонение, поскольку длительный срок он пребывал в созерцании¹⁵³.

36. «Я лучше его». И он пребывал в завесе, валялся в пыли и принудил¹⁵⁴ себя к наказанию на веки вечные¹⁵⁵.

БИБЛИОГРАФИЯ

Абу 'Ауна, [б. г.] – *Abū 'Awnā, Ya 'qūt b. Ishāq al-Isfarā'īnī. Musnad. 1-5. Bayrūt, [s. a.]*

Абу Дауд, [б. г.] – *Abū Dāwud, Sulaymān b. Aš'at as-Sijistānī al-Azdī. Kitāb as-Sunan Ed. by M. Muhy ad-Dīn 'Abd al-Hamīd. 1-4. Bayrūt, [s. a.]*

Абу-и-Шайх, 1408. – *Abū-š-Šayh, Abū Muhammad 'Abd Allah b. Muhammad b. Ja'far b. Hayyān al-Isbahānī. 'Azama ed. by Ridā' Allah b. M. Idrīs al-Mubākfūrī. 1-5. Ar-Riyād, 1408/1987.*

ал-'Аджлуни, 1405. – *al-'Ajlūnī, Ismā'il b. Muhammad al-Jirāhī. Kašf al-hafā' / ed. by A. al-Qallāš. 1-2. Bayrūt, 1405/1984.*

'Айн ал-Кузат, 1341. – *'Ayn al-Quzāt Hamadānī. Musannafāt. 1. Zubdat*

разил иллюзию. Ты вернулся слепым, и погиб опечаленным». Комментарий: «Если ты опустил глаза от сокрытия мощи (*qadr*), вообрази, что иллюзия – это забота сердца, а искушитель – Сатана. Его состояние - воображение, его воображение – забота... Если тебе стало известно состояние Сатаны, утесни свое сердце и погибни в печали по исходу печали [Бакли, там же. С. 531-532].

¹⁵² Среди мистиков было распространено мнение, что через свою аскезу Сатана стяжал себе благодать. Ал-Джили: «Сатана – наиболее знающий из творений в вежестве относительно [божественного] присутствия. Ознакомились с вопросом и с тем, что требовалось ему для ответа, поскольку Истинный не спрашивал его о причине, которая его удержала. И если бы было так, то имело бы форму: «Я не препятствую тебе поклониться тому, что Я создал собственной рукой». Но Он спросил его о сущности препятствия и сказал о тайне приказа, а тот сказал: «Я лучше него» [ал-Джили, 1304. 2. С. 39. – Цит. по Massignon, 1929. P. 876]. См. также аш-Шибли, 1326. С. 196, 218 [Massignon, 1922. 2. P. 876]. Рузбихан комментирует: «Среди них в поклонении он был самым знающим» - эти слова указывают на то, что он был таким до своего преобразования. Теперь же – наоборот. Так, как сообщили Бог и посланник. Это конец речи, которую произнес Хусайн об обмане (*talbīs*) Сатаны и о статусе запутанности» [Бакли, там же. С. 532].

¹⁵³ Рузбихан считает, что здесь речь идет не о созерцании Истинного, но о созерцании присутствия царства (*ḥazrat-i malakūt*), иначе бы Бог не сказал: «Он был из неверных» (Кор. 2:32). «Он приревновал к поклонению Адама, отрицая того, поскольку Адам был особенным в силу явленности и указания сущности и атрибутов.. «Я вдохнул в него Мой дух» (Кор. 15:29)... Он [Бог] проявился посредством своего атрибута в его творении. Он сказал: «Я сотворил своей рукой» (Кор. 38:85) – рукой вечности и рукой уничтожения. «Бог замешивал глину Адама своей рукой 40 утр» [тафсир на Кор. 38:71-75 ал-Мунави, 1356. 6. С. 44; существует множество вариантов – дней ночей, суток - ат-Табари, 1405. 3. С. 225; Абу-ш-Шайх, 1408. 5. С. 1546; Ибн Са'д, [б. г.] 1. С. 27 и т. д.] Сказали: «Он замешивал глину Адама 1000 лет под треном до последнего года, а потом вытащил из-под трона и сформировал его, как хотел...» [Бакли, там же. С. 525-526].

¹⁵⁴ *Iazama bi*. Мы читаем *alzama bi*.

¹⁵⁵ Параграф отсутствует в арабских рукописях, но у Рузбихана он приведен по-арабски.

al-haqā'iq, Tamhīdāt, Šakwat al-ġarīb / ed. with introd. 'Ā. 'Osseyrān. Tehrān, 1341/1962.

ал-Ансари, 1341. – al-Ansārī, Abū Ismā'īl 'Abd Allah b. Muhammad al-Harawī. Tabaqāt as-sufiyya / ed. by 'Abd al-Hayy Habībī. Kābol, 1341/1962.

'Amṭar, 1298. – 'Attār, Farīd ad-Dīn. Musībat-nāma. Tehrān, 1298/1881.

'Amṭar, 1374. – 'Attār, Farīd ad-Dīn. Mantiq at-tayr / ed. by M. Rowšān. Tehrān, 1374/1995.

'Amṭar, 1940. – 'Attār, Farīd ad-Dīn. Ilāhī-nāma / ed. by H. Ritter. Istanbul, Leipz., 1940 (Bibliotheca Islamica 12).

'Amṭar, 1379. – 'Attār, Farīd ad-Dīn. Taskirat al-awliyā' / ed. by M. Este'lāmi. 11 ed. Tehrān, 1379/2000.

'Aḫḫī, 1345. - 'Aḫḫī A. Al-Malamatiyya wa-s-sūfiyya wa ahl al-futuwwa. Al-Qāhira, 1364/1945.

Ахбар ал-Халладж, 1957. - Akhbar al-Hallaj. Texte ancien relatif a la predication et au supplice du mystique musulman al-Hosayn b. Mansour al-Hallaj publiée, annotée et traduit par L. Massignon et P. Kraus. 38-e pub. P., 1957.

Баба Ла'л Дас, рук. – Bābā La'l Dās (Swāmī). Nādir al-nuqāt. Ms. Oxf. Bodl. Ousley add. 69.

ал-Багдади, 1977. – al-Baġdādī, Abū Mansūr 'Abd al-Qāhir. Al-Farq bayna-l-firaq wa bayān al-firqa-n-nājiya. 3 ed. Bayrūt, 1977.

Бакли, 1374. - Ruzbehan Baqli Shirazi. Sharh-e shathiyat / pub... par H. Corben. Teheran, 1374/1995.

Бакли, рук. – Baqlī, Rūzbihān Sadr ad-Dīn Abū Muhammad. 'Arā'is al-bayān fī haqā'iq al-Qur'ān (Tafsīr). Ms. Aya Sofya 223.

Бартольд, 1966. – Бартольд В. В. К истории религиозных движений X века // Соч. 6. М., 1966. С. 492-503.

ал-Бухари, 1407. – al-Buḫārī, Muhammad b. Ismā'īl Abū 'Abd Allah al-Ju'fī. Al-Jāmi' as-saḥīḥ / ed. by M. Dīb al-Baġā. 3 ed. 1-6. Bayrūt, 1407/1987.

Вазиров, 1983. - Вазиров З. О соотношении футуввата и суфизма // Актуальные проблемы философии и общественной мысли зарубежного Востока. Душанбе, 1983.

Габриэли, 1978. – Габриэли Ф. Основные тенденции развития в литературе ислама // Арабская средневековая культура и литература. Сборник статей зарубежных ученых / сост. И.М. Фильштинский. М., 1978. С. 14-30.

ал-Газали, 1357. – al-Ġazzālī, Abū Hāmid Muhammad b. Muhammad. Kitāb iḥyā' 'ulūm ad-dīn. 1-4. Al-Qāhira, 1357/1939.

ал-Джилани, 1322. - al-Jilānī, Muḥyī ad-Dīn 'Abd al-Qādir Abū Muhammad b. Abī Sālih Jangīdust. Ġunya li-tālibī tarīq al-Haqq. 1-2. Al-Qāhira, 1322/1904.

ал-Джилли, 1304 - al-Jīlī, 'Abd al-Karīm Qutb ad-Dīn b. Ibrāhīm. Kitāb al-

insān al-kāmil fī ta'rifat al-azāhir wa-l-awā'il. 1-2. *Al-Qāhira*, 1304/1884.

ал-Джурджани, 1405. – *al-Jurjānī*, 'Alī b. Muḥammad b. 'Alī. *At-Ta'rifāt*. Bayrūt, 1405/1985.

Дроздов, 1999. – Дроздов В. А. К проблеме изучения суфийской терминологии // *Неизменность и новизна художественного мира: Памяти Е. Э. Бертельса / под ред. Н. И. Пригаринной*. М., 1999 С. 86-91.

Ибн 'Араби, 1993. – Ибн Араби, Мухйи-д-Дин Абу Бакр Мухаммад. *Геммы мудрости / пер. и коммент. А.В.Смирнова // Смирнов А. В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби)*. М., 1993.

Ибн 'Араби, 1995. – Ибн ал-Араби. *Мекканские откровения / введ., пер... А.Д. Кныша*. СПб., 1995.

Ибн ал-Джаузи, 1399. – *Ibn al-Jawzī*, Abū-l-Farāj 'Abd ar-Rahmān b. 'Alī. *Safwat as-safwa / Ed. by M. Fahūrī*, M. R. Qal'ejī. 1-4. Bayrūt, 1399/1979.

Ибн ал-Джаузи, рук. – *Ibn al-Jawzī*, Abū-l-Farāj 'Abd ar-Rahmān b. 'Alī. *Kitāb al-qussās wa-l-mutakkirīn*. Ms. Leiden Or. 998. 3.

Ибн Касир, 1401. – *Ibn Katīr*, 'Isma'īl b. 'Umr ad-Dimašqī Abū-l-Fidā'. *Tafsīr*. 1-4. Bayrūt, 1401/1981.

Ибн Манзур, [б. з.] – *Ibn Mansūr*, Muḥammad b. Mukarram al-Ifriqī al-Misrī. *Lisān al-'arab*. 1-15. Bayrūt, [s. a.]

Ибн ан-Надим, 1398. – *Ibn an-Nadīm*, Muḥammad b. Abī Ya'qūb Ishāq al-Warrāq al-Baḡdādī. *Fihrist*. Bayrūt, 1398/1978.

Ибн Са'д, [б. з.] – *Ibn Sa'd*, Abū 'Abd Allah Muḥammad b. Manī' al-Basrī al-Hāšimī. *Kitāb tabaqāt al-kubrā*. 1-8. Bayrūt, [s. a.]

Ибн Ханбал, [б. з.] – *Ibn Hanbal*, Ahmad Abū 'Abd Allah aš-Šaybānī. *Musnad*. 1-6. Misr, [s. a.]

Ибн Хиббан, [б. з.] – *Ibn Hibbān*, Abū Hātim Muḥammad al-Bustī. *Al-Majrūhīn*. 1-3. Ḥalab, [s. a.]

ал-Исбахани, 1405. – *al-Isbahānī*, Abū Nu'aym 'Ahmad b. 'Abd 'Allah. *Hiyyat al-'awliyā'*. 10. Bayrūt, 1405/1985.

Йакут, [б. з.] – *Yāqūt*, Abū 'Abd Allah b. 'Abd Allah al-Hamawī. *Mu'jam al-buldān*. 1-5. Bayrūt, [s. a.]

ал-Калабази, 1934. – *al-Kalabadhi*, Abu Bakr Muḥammad ibn Ishaq. *Kitab al-ta'arruf li-madhab ahl al-tasawwuf / ed. by A. J. Arberry*. Cairo, 1934.

ал-Кушайри, рук. – *al-Qušayrī*, Abū-l-Qāsim 'Abd al-Karīm b. Hawāzīn. *Latā'if al-išārāt*. Ms. Yeni Jami 101.

ал-Мақдису, 1324. – *al-Maqdisī*, 'Izz ad-Dīn 'Abd al-'Azīz b. 'Abd as-Salām. *Taftīs Iblīs*. *Al-Qāhira*, 1324/1907.

ал-Макки, 1351. – *al-Makkī*, Abū Tālib Muḥammad b. Abī-l-Hasan b. 'Abbās. *Qūt al-qulūb fī ta'āmilat al-mahbūb*. Misr, 1-4. 1351/1932.

ал-Мунави, 1356. – *al-Munāwī*, 'Abd ar-Ra'ūf. *Fayd al-qadīr*. 1-6. Misr, 1356/1938.

ал-Мунави, 1410. - *al-Munāwī*, 'Abd ar-Ra'ūf. *At-Tawqīf 'alā muhimmāt at-ta'ārīf*. Bayrūt-Dimaşq, 1410/1990.

Муслим б. ал-Хадждадж, [б. з.] – Muslim b. al-Hajjāj, *Abū-l-Husayn al-Quşayrī an-Naysābūrī. Al-Jāmi' as-sahīh* / ed. by M. F. 'Abd al-Bāqī. 1-4. Bayrūt, [s. a.]

ан-Навави, 1996. – *an-Nawāwī*, *Muhyī ad-Dīn Abū Zakariyyā Yahya b. Şarīf b. Murī b. Hasan b. Husayn b. Hazzām. Tahdīb al-asmā' wa-l-luġāt*. 1-3. Bayrūt, 1996.

ас-Саффури, 1313. - *as-Saffūrī*, 'Abd ar-Rahmān b. 'Abd as-Sallām. *Nuzhat al-majālis wa muntahab an-naḡā'is*. 1-2. *Al-Qāhira*, 1313/1895.

ас-Сахладж, 1949. – *as-Sahlajī*, *Abū-l-Fadl Muhammad b. 'Alī. Kitāb an-nūr min kalimāt Abī Tayfūr // Badawī 'Abd ar-Rahmān. Şatahāt as-sūfiyya*. 1. *Al-Qāhira*, 1949. Ş. 37-148.

ас-Сулами, 1954. - *Solamī*, 'Abd al-Rahman. *Tafsīr // Massignon L. Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. 2 ed. P., 1954. P. 361-412, 441.

ас-Сулами, 1998. - *as-Sulamī*, 'Abd ar-Rahmān Muhammad. b. al-Husayn. *Kitāb tabaqāt as-sūfiyya* / ed. by M. 'Abd al-Qādir 'Atā. Bayrūt, 1998.

ат-Табари, 1405. - *at-Tabarī*, *Abū Ja'far Muhammad b. Jarīr b. Yazīd b. Jālid. Tafsīr*. 1-30. Bayrūt, 1405/1984.

ат-Табари, 1407. - *at-Tabarī*, *Abū Ja'far Muhammad b. Jarīr b. Yazīd b. Jālid. Ta'rīh*. 1-5. Bayrūt, 1407/1986.

ат-Танухи, 1921. - *at-Tanūhī*, *Abū 'Alī al-Muhassin b. 'Alī. Kitāb al-jāmi' at-tawārih bi-l-Kitāb Nişwār al-muhādara wa ahbār al-mudakara*. 1-2. *al-Qāhira*, 1921.

ат-Тирмизи, 1992. – *at-Tirmidī*, *Muhammad b. 'Alī b. Hasan Abū 'Abd Allah al-Hakīm. Nawādir al-usūl fī ahādīth ar-rasūl* / ed. by D. 'Abd ar-Rahmān 'Umayra. 1-4. Bayrūt, 1992

ал-Халладж, 1404. – *Dīwān al-Hallāj* / ed. by K. M. aş-Şaybī. *Bagdād*, 1404/1984.

ал-Халладж, 1913. – *al-Hallāj*, *Abū al Mughīth al Husayn ibn Mansoūr. Kitāb al Tawāsīn... texte arabe... avec la version persane d'al Baqlī / pub. par L. Massignon. P., 1913.*

ал-Халладж, 1972. - *Hallāj. Kitāb al-Tawasin* / pub. par P. Nwyia // *Mélanges De l'Université Saint-Joseph* 47:2 (1972). P. 183–237.

ал-Халладж, 1974. – *al-Hallaj Husayn b. Mansur. Kitāb al-Tawasin* / transl. by Aisha Abd ar-Rahman. Berkley, 1974.

ал-Халладж, 1977. - *Ghulām Jīlānī. Ana al-Haqq reconsidered : with a translation of Kitāb al-Tawasin by Husain b. Mansur Hallaj. Lahore*, 1977.

ал-Халладж, 1987. – *al-Hallāj*, *Abū-l-Muġīt al-Husayn b. Mansūr. Kitāb at-Tawāsīn*. Köln, 1987.

ал-Халладж, 1994. – *Hallāj*, *al-Husayn b. Mansūr. Al-Tāwasīn wa Bustān al-ma'rifa* / ed. R. Şahh. *Dimaşq*, 1994.

ал-Халладж, 2002. - *Hallāj*, *al-Husayn b. Mansūr. A'māl al-kāmila* / ed. by Q. M. `Abbās. Bayrūt, 2002.

ал-Халладж, 2003. – *Hallāj, al-Ḥusayn b. Mansūr. Kitāb al-Ḥallāj: as-Sīrat al-kāmila, an-nisūs al-halafīyya, Kitāb al-Ṭāwasīn / ed. by S. Sa'īdī. Dimašq, 2003.*

ал-Халладж, 2005. – *Халладж Мансур. Халладж диуаны. Китаб-ут тауасин / аударғандар Н. Жүсіпбай, Д. Шәуен // Ислам философиясы. 4. Астана, 2005. С. 62-75.*

ал-Халладж, 2007а. *Le livre “Tāwasīn” de Hallāj. Introduction, traduction annotée et édition critique du texte arabe avec le commentaire de Ruzbehan suivi du Jardin de la connaissance / pub. par S. Ruspoli. Beyrouth, 2007.*

ал-Халладж, 2007б. – *ал-Хусайн ибн Мансур ал-Халладж. Китаб ат-Тавасин. Сад знания / Пер. с араб. В. Нечипуренко, И. Полонской. Ростов н/Д., 2007.*

ал-Халладж, 2007в. – *Хусайн б. Мансур. Китаб ат-Тавасин (Приложение) / пер., введ. и комент. П.В. Баширина // Баширин П.В. Философия ал-Халладжа в контексте традиции экстатического суфизма. Диссертация на соискание уч. степени кандидата философских наук. М., 2007.*

ал-Халлал, 1410. – *al-Hallāl, Abū Bakr Ahmad b. Muhammad b. Hārūn b. Yazīd. Kitāb as-Sunna / ed. by D. 'Atīyya az-Zuhrānī. 1-3. Ar-Riyād, 1410/1989.*

ал-Худжвири, 1926. – *Жуковский В. А. Раскрытие скрытого за завесой («Кяшиф-аль-Махджуб») Абу-ль-Хасана Али Ибн Осман ибн-аби Али аль-Джуляби аль-Худжвири аль-Газнави. персидский текст, указатели и предисловие. Посмертное издание [подготовлено А. А. Ромаскевичем]. Л., 1926.*

аиш-Шайби, 1393. – *aš-Šaybī K. M. Šarh Dīwān al-Hallāj b. al-Muḡīt al-Husayn Mansūr b. Muhammad al-Baydawī 244-309/858-922. Bayrūt-Bagdād. 1393/1973.*

аиш-Ша'рани, 1305. – *aš-Ša'ranī, 'Abd al-Wahhāb b. Ahmad. Kitāb at-tabaqāt al-kubrā. 1-2. Al-Qāhira, 1305/1887.*

аиш-Шахрастани, 1404. – *aš-Šahrastānī, Abū-i-Fath Muhammad b. 'Abd al-Karīm. Kitāb al-milal wa-n-nihal / ed. by M. S. Kīlānī. 1-2. Bayrūt, 1404/1983.*

аиш-Шибли, 1326. – *aš-Šiblī, Badr ad-Dīn b. Abd Allah. Aqām al-murjān fī ahkām al-jann. Al-Qāhira, 1326/1908.*

Шиммель, 1999. – *Шиммель А. Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт. М., 1999.*

Ширавайх, 1986. – *Šīrawayh, Abū Šujā' b. Šīrawayh b. Šahrdār b. Šīrawayh ad-Daylāmī al-Hamadānī. Firdaws al-ahbār bi-ma'tūr al-hitāb al-muharraj 'ala Kitāb aš-Šihāb / ed. by S. Zaḡlūl. 1-5. Bayrūt. 1986.*

Шодиев, 1990. – *Шодиев М. Мансур ал-Халладж и его поэтическое наследие. Автореф. канд. дис. Душ., 1990.*

Awn, 1983. – *Awn P. Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology. Leid., 1983.*

Brockelmann, 1928. – *Brockelmann C. Lexicon Syracum / ed. aucta et emendat H. Saxonum Niemeyer, 1928.*

Calder, 1994. – *Calder N. The Barāhima: Literary Construct and Histori-*

cal Reality // Bulletin of the School of Oriental and African Studies 57/1 (1994). P. 40-51.

Casanova, 1921. - Casanova M. *Alphabets magiques arabes // Journal asiatique* 17. 1921. P. 18-54.

Dabashi 2003. – Dabashi H. *'Ayn al-Qudāt Hamadānī and the intellectual Climate of his Times // History of Islamic philosophy / ed. by Nasr S. H. Oxf., 2002. P. 374-433.*

DMT, 2004. - *Dictionary of Manichaeic Texts. III. Texts from Central Asia ed. by N. Sims-Williams 1. Dictionary of Manichaeic Middle Persian and Parthian by D. Durkin-Meisterernst. Brepols, 2004.*

Ernst, 1985. - Ernst C. W. *Words of extasy in Sufism. Albany, 1985.*

van Ess, 1975. - van Ess J. *Zwischen Hadis und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinatianischer Überlieferung. Berlin – N.-Y. 1975.*

Janowski, 1999. – Janowski B. *Azazel // Dictionary of Deities and Demons in the Bible / ed. by K. van der Tooren, B. Becking, P. W. van der Horst. 2 ed. Leid.-Boston – Köln, 1999. P. 128-131.*

MacKenzie, 1971. – MacKenzie D. N. *A Concise Pahlavi Dictionary. L., 1971.*

Massignon, 1922. – Massignon L. *La passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam execute à Bagdad le 26 Mars 922. 1-2. P., 1922.*

Massignon, 1929 – Massignon L. *Recueil des textes inedites concernat l'histoire de la mystique en pays de l'Islam. P., 1929.*

Massignon, 1954. – Massignon L. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. 2 ed. P., 1954.*

Massignon, 1999. – Massignon L. *Ta-ha // The Encyclopaedia of Islam, CD-Rom Edition. 10. Leid., 1999. P. 1a.*

Nagel, 1967. – Nagel T. *Die Qiss al-anbiyā' – Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte. Bonn, 1967.*

Nöldeke-Schwally, 1909-1929. – Nöldeke Th. *Geschichte des Qorans. 2. Aufl. bearb. von Fr. Schwally. 1-3. Lpz., 1909-1929.*

Nyberg, 1974. – Nyberg H. S. *A Manuel of Pahlavi. 2. Wiesbaden, 1974.*

Öztürk, 1997. – Öztürk Y. N. *Hak ve aşk şehidi. Hallâc-ı Mansûr ve eseri. 3 baskı. Istanbul, 1997.*

Pellat, 1999b. Pellat Ch. *Kass // The Encyclopaedia of Islam, CD-Rom Edition. 4. Leid., 1999. P. 733b.*

Ritter, 1955. – Ritter H. *Das Meer der Seele. Gott, Welt und Mensch in der Geschichten Fariduddin Attar. Leid., 1955.*

Sells, 1996. - Sells M. A. *Early Islamic Mysticism. Mahwah, 1996.*

Дж. Б. Исамитдинов,
Институт востоковедения,
г. Оренбург, Россия

РАЗМЕЩЕНИЕ ДЕРЕВООБРАБАТЫВАЮЩИХ РЕМЕСЕЛ И ПРОМЫСЛОВ И СИСТЕМА РАССЕЛЕНИЯ МАСТЕРОВ, ОБРАБАТЫВАВШИХ ДЕРЕВО В ХУДЖАНДЕ И ЕГО ПРИГОРОДАХ

Академик В. А. Гордлевский, освещая историю ремесел и промыслов в городских и сельских поселениях Малой Азии, Ирана, Хорасана и Мавераннахра, характеризуя их концентрацию, подчеркивал, что “ремесленники собирались там, где был спрос на их труд. Возникали объединения ремесленников там, где был налицо сырой материал, давший толчок росту и процветанию ремесла”¹⁵⁶

О. А. Сухарева, опираясь на исследование ремесленной промышленности Бухары XIX – начала XX вв., утверждала, что характер размещения ремесел и промыслов и система расселения ремесленников, определялись такими факторами как историческая традиция, целесообразность, профессиональные и родственные связи ремесленников.¹⁵⁷ Автор этих строк в целом, согласен с изложенными положениями вышеназванных исследователей. Вместе с тем, на наш взгляд, важным обуславливающим фактором характера размещения ремесел по обработке дерева и системы расселения мастеров, вовлеченных в них, являлась, если так можно выразиться “деревоемкость” в целом кустарного производства, промыслов, развитых в крупнейшем центре таких мастеровых дел, каким был старый Худжанд в масштабе Мавераннахра. Немаловажное значение имела также потребность в деревянных орудиях труда, предметах быта, лесоматериалах, которая предъявлялась населением города, земледельческого оазиса и скотоводческой округи области Худжанда, спрос жителей других ближних и дальних регионов. Большое влияние имела колонизация Средней Азии царской Россией.

Наши предки при размещении производственных сил и установления системы расселения ремесленников учитывали интересы охраны окружающей среды, экологической чистоты производства, бережливого отношения к природным ресурсам и культурному наследию, избегали расточительства.

¹⁵⁶ В.А. Гордлевский. Избранные сочинения. Государство Сельджукидов Малой Азии. ИВЛ. М., 1960. Стр. 130 - 131.

¹⁵⁷ О.А.Сухарева. Позднефеодальный город Бухара ... Стр. 21.

География размещения ремесел и промыслов по обработке дерева и порядок расселения мастеров-деревообделочников в Худжанде и его пригородах в конце XIX - начале XX вв. представляла собой следующую картину.

Сельскохозяйственные орудия труда, предназначенные для пахоты и боронования: различные виды сохи и волокуши широко применялись во всех отраслях земледелия: садоводстве, огородничестве, бахчеводстве, хлопководстве, зерноводстве, возделывании масличных культур, как на поливных, так и на богарных землях. Внутри города Худжанда в конце XIX - начале XX вв., по материалам Н.О.Турсунова, размещались более десятка больших массивов земель, использовавшихся как сельскохозяйственные угодья¹⁵⁸, называемые “хаёт”, “чорбог”, “чорлахт”, “зардолузор”, “бог”.

Все названные хозяйственно-культурные пояса предьявляли большую потребность в орудиях труда для ведения интенсивного земледелия. Вместе с тем, следует отметить, что выделанное в Худжанде огромное количество орудий труда земледельцев использовалось тружениками сельских местностей в округах Нау, Гулякандоз, Исфисар, Костакоз и являлось предметом вывоза в Ура-Тюбе, Ганчи, Шахристан, также в Канибадам, Махрам и прилегавшие к ним селения. Такое суждение подтверждают материалы Всероссийских переписей 1917 и 1920 гг. По статистическим данным этих переписей в Худжандском уезде было зарегистрировано 4706 единиц пахотных омачей. Из этого количества 1406 единиц омачей использовались в волости Ура-Тюбе; 1352 единицы – в волости Нау, 1107 единиц в волости Ганчи, 617 единиц в волости Гулакандоз и 237 единиц в пригородной Худжанду волости Унджи.¹⁵⁹

Соха-омач была единственным видом пахотного орудия, а средства боронования имели различные типы: специальные для обработки почвы под зерновые культуры, хлопчатник, и используемые в рисовых чеках. В процессе сельскохозяйственных работ широко использовались деревянные вилы, лопаты, ступы, решета и т.д.

Выделка добротных, производящих глубокую и широкую пахоту плугов-омачей, должным образом бороновавших орудий, рациональных и эффективных видов деревянной сельскохозяйственной техники, была делом серьезным и требовала профессионального умения и предприимчивости народных мастеров. Поэтому профессиональные опытные мастера, изготавливавшие деревянные орудия труда для земледельцев, концентрировались в городах Худжанд, Канибадам, Исфара, Пенджикент.

По данным полевых исследований Н.О.Турсунова, в Худжанде на рубеже XIX-XX веков, внутри города отрасли, специальности, заведения по обработке дерева из полутора сотен жилых кварталов размещались в 82 аналогичных территориально-соседних общинах. Местом концентрации

¹⁵⁸ Н.О. Турсунов. Шахри офтоби. Д., «Ирфон». 1989. Стр. ...

¹⁵⁹ Материалы Всероссийских сельскохозяйственных переписей 1917 и 1920. Вып. I., 1924. Стр. 53-55

известных по всей области Худжанда столярно-плотницких заведений и средоточием знаменитых во всей Средней Азии универсальных мастеров-деревообделочников-архитекторов, строителей частных и общественных построек, резчиков по дереву, создателей передаточных механизмов, являлся жилой квартал – "махалла" с прославленным названием Дуредгарон – т.е. "Кудесники-столяры", обрабатывающие дерево. Квартал Дуредгарон располагался на юго-западной окраине Худжанда, вдоль одной из главных улиц Кучаи Масчиди-савр или Кучаи Уратеппа, которая соединяла торгово-ремесленные центры Чоршанбе и Панджшанбе с городскими воротами, называвшимися "Дарвозаи Уратеппа". Квартал образовался на проезде, отделявшем от главной улицы Масчиди савр и идущем в северо-западный текстильный район Раззак города Худжанда. Из 25 дворов квартала в 17 расселялись мастера-деревообделочники. В квартале жила и работала целая плеяда выдающихся мастеров, обрабатывавших дерево – "дуредгар" и "надджор". Это такие мастера как усто Мухаммад Зариф, прозванный Фаранг, т.е. "Европеец", братья Мухаммад Расул и Мухаммад Салех – специалисты по художественно-декоративной отделке деревянных конструкций, строительству монументальных зданий, медресе – мусульманских учебных заведений, мечетей, дворцов – "каср" и замков – "кушк". По заказу и по необходимости мастера из квартала Дуредгарон выделывали и деревянные орудия труда для земледельцев, ремесленников и скотоводов.¹⁶⁰

После Дуредгарон, вторым центром размещения талантливых, высококвалифицированных и универсальных мастеров-деревообделочников считался квартал Раис. Он располагался около базара Панджшанбе, по одной из главных улиц, называвшейся Кучаи Гузарчаи кози. Эта улица соединяла крупнейший торгово-ремесленный центр Худжанда посредством городских ворот – Дарвози кози с пригородными селениями Шайх Бурхон, Румон, Кулангир и Унджи, которые располагались к востоку от города. В квартале Раис жили и творили семейства известных зодчих, создателей уникальных деревянных строительных конструкций: потолочных перекрытий, фриз, каркасов, колонн, резных дверей, рам, специалисты по возведению гражданских и монументальных построек. Так, усто Мир Юсуф – Надджор был главным архитектором ("сармеъмор") и руководителем перестройки ансамбля Шайх Маслихатдин. Большое здание молельни – хонакох, сохранившееся до наших дней, является плодом его творений. Сын Мир Юсуфа – знаменитый Мир Усмон, во второй половине XIX в. считался главным столяром ("сарнаджор") и ведущим мастером при строительстве известной городской бани "Хаммоми Мулло Шамсибой", а также дворца Худоярхана в Коканде и особняка графа Половцева в Ташкенте. По рассказам стариков Худжанда, в частности, по сведениям известного знатока быта и культуры населения в

¹⁶⁰ Н.О. Турсунов. Шахри офтоби. ...Стр. ...

прошлом – Абдугаффара Махдума, имевшего поэтический псевдоним Фавзи, усто Мир Усман построил в областях Худжанда, Ферганы, Ташкента и Самарканда более 100 мечетей.¹⁶¹ Непревзойденным мастером-столяром, плотником и резчиком по художественной обработке дерева был представитель семейства в квартале Раис усто Мир Азиз. Великолепная двустворчатая главная входная дверь с богатой резьбой в соборной мечети Шайх Маслихатдина была выполнена им.

Известным местом универсальных мастеров по обработке дерева слыл квартал Чугурчукон, расположенный на севере базара Панджшанбе, на улице, соединявшей этот торгово-ремесленный центр с северо-восточными прибрежными жилыми кварталами исторической части, называвшейся "Дахаи Калъаи нав". Большим авторитетом пользовались жители Чугурчукона – отец и сын Ходжи Кобил и Якубжон Фаранг, которые были одновременно виртуозными столярами, умелыми плотниками по созданию изящных предметов прикладного искусства, а также по возведению уникальных шедевров народной архитектуры, кроме того, они были механиками, которые изобрели передаточные механизмы.¹⁶²

Большая группа столяров и плотников, численностью в 15 человек, в начале XX века жила в квартале Мулло Мир Ашур (или Кокбача), находившемся в северо-восточной окраине города, по улице, идущей от прибрежных (по берегу реки Сыр-Дарья) кварталов к городским воротам "Дарвозаи Калъаи нав" и от них в пригородное селение Пули чукур. В сырдарьинской части города, кроме квартала Мулло Мир Ашура, деревообделочники, численность которых достигала 8 дворов, компактно расселялись по берегу – по направлению течения реки в жилых кварталах Каллахурон, Хотун масчид, Сари баланди, Шур курган, Вассатарошон, Кемачи, а также в квартале Мазорча на западной окраине города, на берегу рукава Сыр-Дарьи, называемой Ява-арал. Такое размещение заведений деревообрабатывающего производства являлось целесообразным и было связано с месторасположением баз лесоматериалов на берегу Сыр-Дарьи. Дело в том, что лесоматериалы, сплавленные по реке из области Намангана, а также междуречья Нарына и Карадарьи отлавливались в Худжанде и складировались на прибрежных базах лесоматериалов города. Близость источника сырья способствовала вышеописанному характеру размещения производств, связанных с обработкой дерева.

Потребности населения Разаккской части – "Дахаи Раззок" города Худжанда, занятого, главным образом, производством шелка, полшелковых и шелковых материй, а также потребности земледельцев этого района в деревянных орудиях труда, приборах, оборудовании, станках удовлетворяли мастера-деревообделочники. Они сконцентрировались в жилых кварталах

¹⁶¹ Полевые записи Н.О.Турсунова. Т. XXV, стр. 16.

¹⁶² Н.О. Турсунов. Яъкубзони Фаранг. // газ. Комсомоли Тожикистон.

Шайх Ислом (располагался между кварталами Масчиди савр и Масчиди сурх), Бобо Ходжа, Кулхавз, Тубахон, которые полукольцом прилегали к текстильному району Раззак - Масчиди сурх с юга.

Деревообрабатывающие заведения, действовавшие в жилых кварталах средней полосы города, как Каландгарон, Зингарон, Раиси Чорбог, Карнайчи, Кушбеги, Пул аркиш, Кози луччакон, Мулло Хол, Футабофон работали для удовлетворения спроса широкого круга горожан, занятых ремеслами, земледелием, торговлей и обслуживанием населения.

В жилых кварталах Чорчирог, Киркон, Кальчага, Таги тути калон, Черребек, Третий Шайх Ислом, Мулло Шер функционировали по 1-2 заведения, занятые изготовлением различных деревянных орудий труда, предметов быта, утвари, столярным и плотницким делом. По данным, относящимся к 1905 году, число столярных и плотницких мастерских, выпускавших деревянные изделия для продажи в городе Худжанде, достигло 60 единиц.¹⁶³

Значительное количество мастерских, специализировавшихся на обработке дерева, в том числе на изготовлении омачей и других видов средств производства, работали в пригородных селениях Пули чукур, Румон, Шайх Бурхон, Кулангир, Унджи, Ява и Курук. Так, в жилом квартале Устохо в Яве работала группа родственных семей мастеров - "омочгар", изделия которых были известны по всей округе.

По построению приборов, оборудования и станков, предназначенных для обработки волокна, в Худжанде специализировались мастера-веретенщики - "дукчихо", токари, выделавшие самопрялки - "чархчихо". Эти же мастера изготавливали оборудование для выполнения различных трудовых операций (как, например, очистка хлопка от семян, перемотка пряжи, мотание шелка, кручение, снование и т.д.) и станкостроители - "дуконсозхо".

Мастера, строившие приборы, оборудование, станки, в соответствии с предъявляемым объемом спроса на эти изделия, жили и трудились в местах, где размещались многочисленные текстильные заведения. Так, наибольшая группа таких специалистов в количестве семи домовладений, в начале XX века расселялась в жилом квартале Чархчихо (или Якум Кулхавз), в северо-западном направлении города Худжанда и обслуживала шелкоткачей района Раззак. В том же направлении в девяти мастерских, размещавшихся в жилых кварталах Заргарони Урда, Миришикор, Шайх Исломи Масчиди сурх, выделяли необходимые орудия труда для ткацких ремесел и промыслов.

В центральной части позднефеодального города Худжанда, в районе Панджшанбе, на стыке двух историко-административных частей Кальбаи нав и Раззак, в квартале Дукчи концентрировалась большая группа токарей, изготавливавших веретена, шпульки, цевки и другие важные детали для оборудования и станков, на которых вырабатывались бумажные, полупелюшковые,

¹⁶³ ЦГА Тадж.ССР. Ф.1, оп.1, ед.хр. 753, л.123.

шелковые и полупуховые материи. Группа деревообделочников, строившая станки для очистки хлопка от семян, самопрялки, шелкомотальные колеса, крутильные колеса, сновальные станки, жила в известных центрах бумаго- и шелкоткачества: Сари Баланди и Кушхавз обслуживали текстильщиков северо-восточной ремесленной части Худжанда. Помимо названных центров, они также снабжали приборами и станками ткачей жилых кварталов Кокибофон, Хосабофон, Таги шохтут, Футабофон, Румолбофон (или Гунбаз), которые были расположены в части Калъаи нав города Худжанда.

В переулке ("тангкуча") под названием Дуконсоздо, между кварталами Сари баланди и Таги шохтут, в пяти домовладениях в начале XX в. действовали мастерские по изготовлению двух типов ткацких станков: "дукони дасти" и "дукони мошина", служивших для выработки тканей.

Большая группа универсальных мастеров в количестве девяти семей – домостроителей и токарей по выделке приборов и станков, сосредотачивалась в жилом квартале Устохо крупнейшего торгово-ремесленного пригородного селения Румон. Среди них наиболее известным слыл усто Саидходжаи Фаранг.

Две группы универсальных мастеров, сочетавших домостроительство со станкостроительством, состоявшие из двух-четырёх семей, жили в кварталах Чубдона и Кушгунбаз в селении Шайх Бурхон и в кишлаке Кулангир (в квартале Курук) к востоку от города Худжанда.¹⁶⁴ Единичные мастерские токарей-станкостроителей, выделявавших веретена и оборудование для текстильщиков, работали в жилых кварталах Масчиди савр, Пахтакашон, около городских ворот Дарвозаи Уратеппа, квартале Дуюм Ходжа Побел на западной и юго-западной окраине. Одна мастерская "чарчихо" находилась в квартале Ойнасозон, на главной Кокандской улице между базарами Панджшанбе и Чоршанбе. В позднефеодальном Худжанде, в 1871 году зарегистрировано 30 заведений, производивших набивные текстильные материи, в которых работали 70 мастеров-набойщиков, называвшихся "читгар"¹⁶⁵. К началу XX в. число набоечных мастерских достигло 43.¹⁶⁶ Главным местом размещения производства и сбыта набоек являлся проезд, называвшийся Чакари Читгархо в юго-восточной части базара Панджшанбе, где в ряду мастерских, сочетавших функцию торговых лавок, насчитывавших более десятка единиц, осуществлялся процесс производства и реализации набивных материй. Другим известным очагом выработки набоек являлся жилой квартал Читгарон – т.е. "Мастера, изготовлявшие "чит" – набивные узорчатые ткани. Он размещался в середине города, на узле улиц, в который стекалось большое число людей. В нем подвергалась набойке белая хлопчатобумажная материя – "су-

¹⁶⁴ Полевые записи Н.О. Турсунова. Том XXX/

¹⁶⁵ Н.О.Турсунов. Из истории городского ремесла ... Стр.103.

¹⁶⁶ Полевые записи Н.О.Турсунова.

равьё", произведенная ткачами - "карбосбофхо" из прилегавших жилых кварталов города Худжанда.¹⁶⁷ Большая группа мастерских по выделке набоек на ткани, насчитывавшая шесть единиц, функционировала в квартале Кушбеги (или Хавзи баланд), расположенном к северо-западу от базара Панджшанбе. За пределами крепостных стен города Худжанда, в урочище Сойи-читгарон – в проточной воде из речки Ходжа Бахорон, - главного естественного фактора, обеспечивавшего водоснабжение нескольких групп культурных оазисов Худжанда, его пригородов, поселений Костакоза, Катагана, Исфисара, Гулакандоза, осуществлялся процесс отбеливания бумажной материи – "шустагари" для нанесения набивных узоров. Всех мастеров-набойщиков Худжанда и его пригородов основным рабочим инструментом – резными деревянными штампами - "колиб" обеспечивали мастера – "колибсоз" или "колибтарош". Они жили и работали в названных кварталах, в которых группировались набойщики. Мастера, изготавлившие набивные штампы, исполняли роль художников, знатоков декоративно-прикладного искусства.

Отделка, способствовавшая прочности и долголетнему утилитарному использованию полупелюковых тканей, хлопчатобумажных и полупуховых материй, совершалась при помощи специального деревянного молота, который назывался "кудунг". Изготовлением молотов – "кудунг" занимались универсальные мастера-столяры и плотники. При выделке деревянных молотов - главного инструмента мастера–лощильщика учитывались порода дерева, вес молота, его ударная сила для получения максимальной плотности основы и утка, и придания муара, прочности, блеска и долговечности ткани в любых климатических и бытовых условиях.

Столяры и плотники Худжанда изготавливали различные виды рубанков - "ранда", гончарного круга – "чархи кулоли", черенки и рукоятки - "даста" для тесла – "теша", кетмени – "каланд", вилы – "панджшох", лопаты – "бел" и другие многочисленные наименования орудий труда, широко применявшиеся в многочисленных отраслях материального производства, специализированных ремеслах и промыслах по выделке приборов, станков и оборудования.

Мастера, занятые деревообделочными промыслами и ремеслами в Худжанде и его пригородах, удовлетворяли потребности сельского населения в орудиях труда, применявшихся в процессе обработки продуктов скотоводства. К таковым принадлежали деревянные орудия: ручные маслобойки - "куб" или "гуппи" – цилиндрические сосуды со сбивалкой, водопойные и кормовые колоды – "новаи обхури", "охур". По полевым исследованиям Н.О. Турсунова, две группы деревообделочников, расселившихся в крупном пригородном сельскохозяйственном селении Унджи, занимались выделкой ору-

¹⁶⁷ Набойка, выделанная среднеазиатскими мастерами, имела большой спрос со стороны населения Поволжья, Южного Урала, Оренбуржья. См. Н.И. Небольсин. Очерки ... стр. ...

дий труда для животноводов. Одна группа проживала в квартале Усточахо, а вторая группа размещалась в слободе с тюрко-монгольским населением "сарт-юз", носящей название "Ок теппа"¹⁶⁸.

Известные мастера по устройству водяных мельниц жили в городе Худжанде в жилых кварталах Чугурчукон, Раис, Сангбуррон, Кушмасчид вокруг Панджшанбе, а также в пригородных селениях Курук, Шайх Бурхон, Кулангир, в городках Костакоз, Нов, Гулакандоз и его области.

Два типа заведений традиционной маслобойки: с конным или ослиным приводом; работавших с помощью водяного двигателя, называвшихся "харос" и "джувозхона", численностью 120 единиц, в 1890 году имели место в городе Худжанде¹⁶⁹. Маслобойки с водяным приводом располагались в селениях Овчи, Калача, Газиён, Чорсу.

По данным 1883 г., в Худжанде и его сельской округе, включая Исписар, Костакоз, Катаган, Калача, Овчи, Гулакандоз, работали 32 рисотолчеи.¹⁷⁰ Только в пригородных селениях Ява и Курук, известных испокон веков как места расселения знаменитых рисоводов - "шоликор" и хлебобобов - "галлакор" Худжанда в 1887-1888 действовали 18 рисотолчей.¹⁷¹ Главной житницей области Худжанда, местом концентрации рисовых чеков, являлись долины горных рек с ледниково-снеговым питанием как Ходжа Бахорон, Исфана, Аксу, Ширин, представлявшие левобережные притоки Сыр-Дарьи. В урочищах Курук, Дахана, Ок ер Газияна, Калача, Овчи, Кайрагач долины Ходжа Бахорон располагалась основная часть рисовых полей. В оросительных зонах Ходжа Бахарон, на арыках, веерообразно расходящихся по правому и левому берегам этой речки, располагались и работали десятки рисотолчей. В городе Худжанде, в селениях Ява, Курук, Пули чукур, Румон, Кулангир, Унджи, Калача, Костакоз и Катаган жили и работали мастера по созданию и установке рисотолчей. Так, признанным мастером по созданию рисотолчей был усто Нурмухаммад Бобокалонов. Он участвовал в Туркестанской сельскохозяйственной выставке в Ташкенте в 1890 г. За созданный образец рисотолчеи он был удостоен бронзовой медали Министерства государственных имуществ России.¹⁷² Знаменитый мастер-изобретатель Якубджони Фаранг из квартала Чугурчукон города Худжанда, в селении Куштегирмон около Нов установил на быстротечном арыке подводные крылья, которые крутили универсальный

¹⁶⁸ Полевые записи Н.О. Турсунова. Том. XXXIV. По В.В. Бартольд, топоним "Ок теппа" – "Белый холм" - что, видимо, означает возвышенность, на которой устанавливали палатку или белую юрту представителя ханской власти и военачальника.

¹⁶⁹ ЦГА Тадж. ССР. Ф. 1, оп. 1, д. 753, л. 67.

¹⁷⁰ См. А.К Мирбабаев. Историческое наследие Худжанда. Д., 1995, стр. 88.

¹⁷¹ Сборник материалов для статистики Самаркандской области за 1887-1888 гг., Самарканд. 1890, стр. 259. По этимологическим изысканиям, произведенным В.И. Абаевым, слово "yava", его таджикская форма "djav" восходит к авестийско-арийскому языку и означает "ячмень", "злак". См. В.И. Абаев. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I, А-К, Т. II, Л-Я. Изд. АН СССР, М.-Л., 1958. Стр. ...

¹⁷² ЦГА Тадж. ССР. Ф. 1, оп. 1, д. 250, л. 108.

механизм, производивший одновременно очистку хлопка от семян, размол муки, отжим растительного масла, отделение риса от шелухи.¹⁷³

Русский исследователь-естествоиспытатель А.П. Федченко в начале 70-х годов XIX века писал, что “когаз обджувоз” - бумаготолчеи, производившие писчебумажные изделия, работают в Кокандском ханстве только в двух пунктах: в Коканде и в городке Чорку в долине Исфары. Однако, писчебумажное производство Коканда и Чорку, не выдержав конкуренции с привозной бумагой России, впоследствии перестало существовать.¹⁷⁴ По архивным документам, в конце XIX - начале XX вв. в Исфаре и его округе действовали три заведения, выделявавшие писчую и оберточную бумагу: два в городке Чорку и одно в пригородном селении Калачаи дукчи.¹⁷⁵ В.К. Розвадовский сообщал, что в Чорку действуют две мастерские – “когазобджувоз” на протяжении более 200 лет, и владельцами их являлись усто Маразик Маякубов и усто Убайдулла Орипов.¹⁷⁶

Согласно документальным материалам, выявленным Н.О. Турсуновым в фондах ЦГА Таджикистана, в Худжанде в 70 гг. XIX века функционировало заведение, выделявавшее из тряпья писчую и оберточную бумагу. Изготовлением, установкой и ремонтом мастерских, выделявавших бумагу, были заняты мастера - строители рисотолчей – “устои обджувозоз”. По рассказу усто Охунджона – сына Якубджони Фаранга (1898-1973), известным специалистом по установке и пуску бумаготолчей в Худжанде в середине XIX века был знаменитый усто Усмон – сын Мир Юсуфа из жилого квартала Раис.¹⁷⁷

Изготовлением водоподъемных колес - "чархи фалак" или "чигир" прославился усто Барот - "чархи фалаксоз" из пригородного худжандского селения Ява. Он снабжал водоподъемным оборудованием и устанавливал его во всей округе Худжанда.

В пределах города Худжанда в начале XX в. существовало 8 мастерских по выделке колесных арб. Они размещались в кварталах Гузарчай замон, Ходжа Камол, Карнайчи, Ойнасозон, Мулло Мирраджаб, которые размещались на главных оживленных улицах Худжанда, имели базарчики и общественные культурные заведения – соборные мечети, медресе. Так, кварталы Ходжа Камол, Карнайчи, Ойнасозон, Гузарчай замон, располагались на главных улицах, называвшихся Кокандской и Ура-Тюбинской (Масчиди саврской), а Мулло Мирраджаб находился в восточной части торгово-ремесленного центра Панджшанбе.

Мастерские по изготовлению и ремонту колесных повозок работали на основных проселочных дорогах пригородных селений Пули чукур, Румон,

¹⁷³ Н.О. Турсунов. Развитие городских и сельских поселений ..., стр. 178-179.

¹⁷⁴ А.П. Федченко. Оби-джуаз – писчебумажная фабрика в Кокане. В кн.: Русский Туркестан. Вып 2. М., 1872, стр. 227.

¹⁷⁵ ЦГА Тадж. ССР, Ф. 34, оп. 1, д.104, л. 9-10.

¹⁷⁶ В.К. Розвадовский. Опыт исследования гончарного и некоторых других кустарных промыслов в Туркестанском крае. В журнале: Туркестанское сельское хозяйство. 1916 г., стр. 14.

¹⁷⁷ Полевые записи Н.О. Турсунова. Т. XXXX.

Шайх Бурхон, Кулангир, Унджи, Ява, Курук, а также в городках Исфисар, Костакоз, Гулакандоз, Нов, в перевалочных пунктах Дигмая, Казноке, Октеппа, Тагояк, Каракчикум, Махрам, Кушкак.

Ареалом распространения саней-волокуш - "чана" или "чигина" были предгорные зоны Туркестанского, Алайского и Кураминского хребтов, окружавших Худжанд и его область с юга и севера. Их использовали для доставки снопов хлеба, сена, мешков с зерном, мякины, мелкой соломы с тока в амбары, для перевозки камней на строительную площадку, для вывоза удобрений на поля. Аналогичное применение саней-волокуш описано этнографами по наблюдениям в горных селениях Каратегина и Дарваза.¹⁷⁸ В качестве тягловой силы для продвижения саней-волокуш использовали главным образом быков, обычно холощенных (воло), в меньшей степени ослов. В области Худжанда этот вид транспорта был распространен в горном ущелье Вешкент в верховьях речки Ходжа Бахорон: в селениях Тагоб, Тозак, Андархам, Чорбог, Лолак. Применялись сани-волокуши также в верхней Исфане сая в горных селениях Андарак, Дехнав, далее на западе в верховьях Басманда сая: в Метке, Ростровуте, Угуке, Оучи, Басманда, населенных горными таджиками – "гальча".

Создание видов водного транспорта: плотов, сплетенных из камыша - "сол", деревянных паромов - "кема" и лодок - "заврак", "каик" занимались мастера-плотники с близким участием самих речников - "дарьёнавардон", представлявших отдельную обслуживающую категорию населения. Они жили и работали в жилых кварталах Худжанда, пригородных и дальних селениях его области, расположенных в прибрежной полосе Сыр-Дарьи. Такими местами расселения мастеров, строивших суда, и речников являлись жилые кварталы Беш каппа, Каландархона, Кемачи, Шур курган, Магок, Сари теппа, Сари санг, Раззак, Джар кишлак в Худжанде, селения Пули чукур, Румон, Кулангир, Унджи, Ява в пригородах, группа поселений полуседлого населения с собирательным названием Шуркул, расположенных к востоку от города, а также кишлаки Сартукай на правом берегу, Казнок, Куланбош, Октеппа, Джуш, Янги курган, Фармон курган, Саид курган на левом берегу к западу от областного центра. По материалам Н.О. Турсунова, в квартале Кемачи функционировали 4 мастерские, в кварталах Каландархона, Беш каппа, Шур курган, Магок, Хазрати Бобо, Сари теппа, Сари санг, Раззак, Джар кишлак – по одному заведению, в которых занимались строительством судов.¹⁷⁹

Населением области Худжанда Уструшаны, Ферганы и других областей Мавераннахра в качестве тягловой силы, тянувшей наземные виды транспорта, использовались лошади, верблюды, мулы - "хачир", ослы, изредка волы. По статистическим сведениям 1905 г. в Худжанде и его уезде зарегистриро-

¹⁷⁸ Таджики Каратегина и Дарваза. Вып. 1. Д., 1966. Стр. 134-135.

¹⁷⁹ Полевые записи Н.О.Турсунова. том XXXVI.

вано 29758 голов лошадей, 6252 голов мулов и ослов, 4635 голов верблюдов.¹⁸⁰ Поэтому потребность в седлах была высокой, и седельное производство являлось одной из важных отраслей ремесел по обработке дерева.

Мастера-седельщики - "зингархо" выделяли три вида седел: для верховой езды на лошадях – "барои асжаварон", для возниц – "барои аробакашко", для верблюдов, мулов и ослов – "барои уштур, хачир ва маркабко". Перечисленные виды седел выделялись в двух типах мастерских, специализировавшихся по производству конских сбруй, конских седел и верблюжьих и ослиных седел. Так, по данным 1889 г., в Худжанде и его округе действовали 20 мастерских конских сбруй и седел, и 15 мастерских верблюжьих и ослиных седел.¹⁸¹ Город Худжанд являлся крупнейшим центром седельного производства в Ферганской долине. По подсчетам Н.О. Турсунова, основанным на его полевых исследованиях, здесь в начале XX века действовали 18 седельных мастерских, в то время в Ура-Тюбе – городском центре Уструшаны, их насчитывалось 8 единиц; 6 заведений из 18-ти, сосредоточенных в Худжанде, размещались в жилом квартале Зингарон, носящем название профессии седельщиков. Этот квартал находился на главной Уратюбинской улице, соединявшей торгово-ремесленный центр Чоршанбе с городскими воротами Масчиди савр (Ура-Тюбе). Столько же мастерских седельщиков работало в жилом квартале Каллахурон, который располагался в северо-восточной части города Худжанда, по улице, выходившей к базару Панджшанбе и воротам Калъаи нав. В жилом квартале Тубахон, образовавшемся на перекрестке улиц, соединявших район Раззака и Масчиди сурх с базарами Чоршанбе и Панджшанбе и городскими воротами Ура-Тюбе (Масчиди савр), функционировали пять мастерских. Одно седельное заведение работало в жилом квартале Шоди Мирзо, на улице между Чоршанбе и городскими воротами Чорчирог. Седельщики также жили в пригородных селениях Румон, Ява, а также в городках Костакоз, Гулакандоз и Нов.

По сообщению нашего респондента, являющегося потомственным мастером-деревообделочником усто Ахмадходжи Ширинходжаева (1906-1989 гг.) из селения Ява, деревянные: домашнюю утварь и бытовые предметы (посуда: блюда, чаши, ложки, тазы, ступы) по заказу потребителей выделяли плотники, столяры, токари¹⁸². Согласно данным Н.О. Турсунова, спрос населения округа Худжанда на деревянную утварь и бытовые предметы удовлетворяла группа мастеров - "табактарош", проживавшая в городке Нови и принадлежавшая к этнической диаспоре "джуги".¹⁸³ А.Д. Гребенкин в своей работе "Мелкие народности Зеравшанского округа" в 1872 г. писал: «Джючи (джучи – Дж.И.), по сохранившемуся у них преданию, пришли в Мианкан (Мианкол – междуречье

¹⁸⁰ ЦГА Тадж. ССР, ф.1, оп. 1, д.753, л. 141. Животных, предназначенных для верховой езды, содержали в специальных отведенных для них местах и постройках, называемых "охтахона"- "конюшня", "шутурхона"- "стойло верблюдов", "Сарои хар"- помещения для мулов и ослов.

¹⁸¹ ЦГА Тадж. ССР, ф.1, оп.1, д. 206, л. 43-44.

¹⁸² Полевые записи Дж. Исамитдинова.

¹⁸³ Полевые записи Н.О.Турсунова, т. XXXVII.

Зеравшана и Дарга в округе Самарканда – Дж.И.) при эмире Саид (вероятно, Хайдаре (1800-1826 гг.)). Своей родиной они считают Гиссар, Зиди, реку Кофарнихон. Джючи - земледельцы, кроме того, они снабжают весь округ деревянными поделками, выделявая во множестве ложки, баки, корыта, вилы, лопаты, они гнут ободья для арб, тачают ступицы, шьют тюбетейки, пояса, делают оловянные кольца и прочее».¹⁸⁴

В Худжанде профессию, связанную с изготовлением деревянных башмаков и каблуков, называли "охурчубчиги", а изделия их "кафши чубин", "пошнаи чубин". Единственная мастерская по выделке деревянной обуви располагалась в жилом квартале Чорбоги боло. Деревянная обувь требовалась населению, занятому животноводством, работавшему в хлеве (отсюда перевод "охурчуб" – "древесина, употребляемая в хлеве").

Выделка деревянных детских игрушек называлась "бозичасози". Однако этим ремеслом занимались мастера, занятые изготовлением колыбелей – "гахворасоз" и токари деревянных изделий – "чархчи". Отдельные мастера, выделявавшие колыбели и детские деревянные игрушки, жили в кварталах Мулло Мирраджаб, Ойнасозон, которые прилегали к базару Панджшанбе, кварталам Боён, Масчиди савр, Бобо Ходжа, расположенных в западной части города Худжанда. Большая группа ремесленников, занятых изготовлением деревянных игрушек и лепящих глиняные свистульки в виде собак, горных козлов и фантастических существ, называвшихся "хуштаксоз" и "кучуксоз", проживала и работала в пределах кварталов Чармчарии поён, Дуйум, Хазрати Бобо, Кокибофони поён в северной прибрежной части Худжанда.¹⁸⁵

Таким образом, охарактеризованный нами порядок размещения деревообрабатывающих ремесел и промыслов и описанная система расселения мастеров вырисовывают картину производства и занятий горожан этого направления быта. Отрасли, связанные с изготовлением орудий труда, предметов быта и культуры, размещались, главным образом, в концентрически расположенных рабадах – торгово-ремесленных частях феодального города. В пределах древнего дофеодального города – Шахристана Худжанда располагались деревообделочные мастерские, обслуживавшие двор, чиновников, иррегулярное войско правителя области. В жилых кварталах Тубахон, Дари шикоф, Гузарчай замон, Намозгох, Хазрати Бобо, находившихся на территории Шахристана Худжанда в позднефеодальный период жили и работали столяры, токари, мастера, выделявавшие повозки, которые снабжали власть имущих прикладными и художественными предметами, колесным транспортом.

¹⁸⁴ См. Русский Туркестан. Сборник, изданный по случаю проведения политехнической выставки. Выпуск I. География и статистики. Под ред. Н.А. Маева. М., 1972, стр. 117.

¹⁸⁵ Полевые записи Н.О. Туреунова, т. XXXVII.

Происхождение, этнический и профессиональный состав ремесленников и мастеров, обрабатывавших дерево

На наш взгляд, для освещения проблемы генезиса ремесленного производства вообще, отраслей и специальностей по обработке дерева, в частности, определения этнического и профессионального состава мастеров и работников, занятых в них, необходимо рассмотреть историю формирования населения, раскрыть социальную и утилитарную сферу использования произведенных предметов. Кроме того, нам видится необходимым проанализировать этимологию терминов, связанных с техническими и бытовыми условиями их существования.

В. В. Бартольд неоднократно подчеркивал приоритетное развитие трех направлений экономической и культурной жизни: оросительных работ, строительства городов и формирования литературной среды, происходившей в Кокандском, Хивинском ханствах и Бухарском эмирате в конце XVIII - первой половине XIX вв.¹⁸⁶ При этом он обращал внимание на высокий темп развития экономической и культурной жизни, происходившей в Фергане, главными воротами которой являлся Худжанд и его область, как узел ее связей с Уструшаной, Чачем, Самаркандом, Бухарой, Мервом, Хорезмом.

Размещение в Фергане XVIII в. различных групп переселенцев из областей Мавераннахра и Кашгара отмечал В.П. Наливкин: "Кашгарские узбеки, избегая избиения от китайцев, стали стремиться в Андижан, Коканд, в предгорья Ферганы. Сюда же идут таджики из Каратегина, Гиссара, Бухары, узбеки Ура-Тюбе, Бухары, наконец, впоследствии тюрки и карамурты из окрестностей Туркестана".¹⁸⁷

Участие переселенцев из Самарканда и Кашгара в формировании населения Ферганы и Ташкента выявлено О.Д. Чехович на основе анализа источников письменной народной дипломатики: "Особенно быстро в изучаемое время (XVII-XVIII вв. – Дж.И.) росли города Ферганы и Ташкента, куда переселялась часть ремесленников Самарканда и Кашгара, где в то время свирепствовали феодальные войны."¹⁸⁸

Цельную и ясную картину истории формирования населения областей Худжанда, запада Ферганы (Канибадам, Исфара, Ашги), Уструшаны (Ура-Тюбе, Ганчи, Шахристан) Пенджикента и его пригородов в XVIII-XIX вв., демографическую, этническую, профессиональную и социальную ситуацию городских и сельских поселений названных регионов в первое двадцатилетие XX в. воссоздал Н.О.Турсунов. Исследователь показал роль и степень участия коренных жителей и переселенцев: таджиков-персов из Самарканда, Бухары, Горной Магги Уструшаны, Чуста, таджиков-тюрок Шахрухии (Бенаке-

¹⁸⁶ В. В. Бартольд. История культурной жизни ... Соч. Т.II, ч.1. стр. 165-166, 289-290.

¹⁸⁷ В.П. Наливкин. Краткая история Кокандского ханства. Казань, 1886. Стр. 22.

¹⁸⁸ О.Д.Чехович. К истории Узбекистана в XVIIIв. Труды Института востоковедения АН УзССР. Вып. III. Т., 1956. Стр.56

та), Туркестана, узбеков, киргизов, казахов в сложении населения Худжанда, Ура-Тюбе, Канибадама, Исфары, Ашта, Пенджикента и их округа, их вклад в экономику и культуру названных областей.¹⁸⁹

Н.О. Турсунов проследил два парадоксальных явления в истории позднефеодальных городов Центральной Азии. Центральные города с основным таджикским населением Мавераннахра и Хорасана, такие как Самарканд, Бухара, Хива, Балх, Термез, Шахрисабз понесли большие людские, материальные, духовные потери и пришли в упадок. Жизнь замерла в городах и крепостях Сигнак, Сауран, Яссы, Отрар, Сайрам и Шухрухия в нижней и средней Сыр-Дарье, в городках Ниса, Ани, Мехин, Мурча с таджикско-хорасанским населением в предгорьях Копетдага. Сузились пределы культурных оазисов в нижней и средней части Зеравшана и Аму-Дарьи. Огромный земледельческий район на побережье высыхающего озера Сари камыш перестал существовать. Именно в этот период были благоустроены Худжанд, Ташкент, Герат, Мешхед в качестве центров самостоятельных владений. В Ферганской долине были основаны новые города Коканд, Наманган, Чуст, в Маргелане и Оше произведены значительные строительные и реставрационные работы. Городок Пенджикент развился на новом удобном месте. В Хорезме возник новый город Газибад.¹⁹⁰

По сведениям А.А. Кушакевича, относящимся к началу 70-х годов XIX в., и данным Н.О. Турсунова, выявленным в процессе полевых историко-этнографических исследований, явления, происходившие в жизни городов Центральной Азии, отразились в истории Худжанда при формировании его населения и повлияли на состояние ремесел и промыслов в XVIII-XIX вв.

В указанный период осуществлены оросительные работы: проведены арыки Худжа Гулистон, Ок арык в пригородах в юго-западном и юго-восточном направлении, упорядочена система водоснабжения города Худжанда арыками Курхона, Мазор, Кози, Раззак, Масчиди савр, загородных поселений – арыками Курук, Ява, Чорсу, Газиян, Пули чукур, Шайх Бурхон, Румон, Кулангир, Унджи. Во время правления самостоятельного правителя Худжанда Акбутабека в первой трети XVIII в. город был окружен двухрядными крепостными стенами с юго-запада, юга и востока, и одним рядом стен с севера и северо-запада, имевших восемь ворот, произведен ремонт цитадели и ее арки, построен ряд соборных мечетей, медресе, созданы четырехчленные сады и парки – “чорбог”. В черту города включены 24 жилых квартала – “махалла”, “куй”, “куча”, “гузар”.¹⁹¹

¹⁸⁹ Н. О. Турсунов. Сложение и пути развития городского и сельского населения Северного Таджикистана в XIX - начале XX вв. Д., “Ирфон”, 1976, 302 стр.; Его же. Развитие городских и сельских поселений Северного Таджикистана в XVIII- начале XX вв. Д., 1991. 545 стр.

¹⁹⁰ Н. О. Турсунов. Таърихи тозикон ..., стр. 614-615.

¹⁹¹ А.А.Кушакевич. Очерки Ходжентского уезда.// Газ. “Туркестанские ведомости”, 1872. № 11-13.; Х.Н.М. Турсонзод. Таърихва фарханги мардуми Хужанд... стр. 178.

Группы переселенцев из разных городов и областей Средней Азии расселились в Худжанде и его пригородах. Семейства джуйбарших шейхов Бухары, самаркандцев, уратюбинцев, чувствцев из ремесленно-торговых кругов своих городов поселились соответственно в жилых кварталах Бобо Худжа, Намозгох, Кокбача (или Мулло Миращур), Тутшдузон, внутри города и махалли Абдуджаббор в Румане. Горные таджики, главным образом, матчинцы из высокогорной долины в верховьях реки Зеравшана, периодически, в силу причин экономического, социального, бытового характера семьями, кровно-родственными и земледельческими группами переселялись в города, в том числе в Худжанде они работали в маслобойнях, поденщиками – мардикор, занимались кондитерским делом – "халовагари", "канкоди", хлебопечением – "нонвойи" и варкой гороховой похлебки – "нахудшурак", участвовали в строительстве ирригационных сооружений, нанимались рабочими в угольные копи, а также были среди них деревообделочники - плотники и столяры.

Жилые кварталы в прибрежной северной части города Худжанда, главным образом Бешкаппа, Джар кишлака в середине XVIII в. образовали переселенцы – шахрухийцы из города Шахрухии, расположенного в устье реки Ангер, на месте ее впадения в Сыр-Дарью. Их жизнь и быт были связаны с речным извозом, рыбным промыслом, ремеслами по плетению камышовых плотов – ‘‘сол’’, циновок, других изделий, а также выделкой паромов и лодок.¹⁹²

Прямые веские данные о генезисе направлений, отраслей и специальных ремесел и промыслов по обработке дерева в Худжанде отсутствуют. С уверенностью можно сказать, что от эпохи возникновения города Худжанда до новейшего периода деревообделочные ремесла и промыслы, наряду с обработкой волокна, металла и кожи, относились к важнейшим направлениям экономической жизни, быта и культуры населения.

По происхождению, подавляющее большинство ремесленников, в том числе и деревообделочников, занятых в сферах городских и сельских промыслов, на территории исторического Ирана, в том числе Худжанда, Ферганы, Уструшаны, Чача, Самарканда, Бухары, Кеша, Термеза, Хорезма, Мерва, Балха, Герата, Нишабура, Рея, Исфагана, Шираза, Хамадана, Кирмана, несомненно, относилось к древним иранцам-персам, бактрийцам, согдийцам, сакам, хорезмийцам. По приемам изготовления, композиции, значению и манере исполнения изделий, как в архитектуре, так и в прикладных и в художественных ремеслах, в том числе деревообделочном деле, такой подход, на наш взгляд, следует назвать "персидским стилем".

Генезис ремесел и промыслов населения Худжанда восходит к иранскому культурному пласту персо-таджиков. Об этом свидетельствуют исторические источники: письменные, археологические, этнологические.

¹⁹² Н.О. Турсунов. Шахри офтоби ..., стр. 124.

В разделе "Младшая Ясна" Авесты упомянуты сословия древнего общества: жрец, воин, скотовод, ремесленник. Сообщается также о каркасных постройках с колоннами, о повозках. Нам представляется, что употребляемые в худжандском говоре таджикского (персидского) языка такие слова как "чарх"-круг (отсюда "чархчи" - мастер, выделявавший самопрялки и другие станки), "дук" – веретено, "дуноварзан" - большое веретено и связанные с обработкой дерева относятся к восточно-иранским согдийско-сакским заимствованиям. По В.А. Лившицу, согдийское слово "tim" ("тим") означает "каравансарай".¹⁹³ Крытые деревянные пассажи в торгово-ремесленных центрах Панджшанбе, Чоршанбе и малых квартальных базарах назывались "тим", "тимча".¹⁹⁴

Согласно историко-фольклорным преданиям, Худжанд наряду с Балхом, Истахром построил Гайомарт, который считался первородным человеком, первым человеком и первым царем древних иранцев. Худжандцы Гайомарта называли "Хазрати Каюмарси Одам" – "Его преосвященство Каюмарс Адам" и его имени приписывают мазар, расположенный на берегу Сыр-Дарьи, в черте города и селения Пуличукур. К.В. Тревер, проанализировав образ авестического Гайомарта, считала, что "на второй стадии Гайомарт является своего рода титаном, который первый начал строить для людей дома и города, и до которого люди жили в пещерах".¹⁹⁵ Ученый-энциклопедист Абурайхан Беруни называл Каюмарс – персидскую форму Гайомарт ("Бык-человек") - основателем цивилизации иранцев.¹⁹⁶ В народном воззрении Гайомарт – Каюмарс вошел в качестве первосоздателя прикладных и художественных ремесел и промыслов, в том числе и по обработке дерева.

Согласно демонологическим представлениям худжандцев, происхождение всего сверхъестественного, необычайного по могуществу, силе, величине, ловкости и искусству проявления и обладающих такими неординарными чертами людей, в том числе ремесленников, мастеров, связывалось с титанами-дивами. Так, большое колесо с рукояткой, приводящее в движение огромный крутильный станок, служащий для кручения шелковой грежи в Худжанде, Самарканде, Бухаре называлось "девчарх" - "чертово колесо", а передаточное приспособление в ткацких станках обозначалось как "шайтонак" - "дьяволенок". Названное оборудование изготавливали мастера "дуконсоз" – станкостроители и "чархчихо" - "выделявавшие самопрялки", "дукчихо" – "веретенщики". Наемные работники, занятые в текстильном производстве, получали название "дмонабачахо"- "юродивые, юродивые ребята". И.М. Оранский указанное значение корня "дев" - "демон", "джинн" показал на материале современного таджикского и персидского языков как "девбод"

¹⁹³ В.А. Лившиц. Согдийские слова в таджикском языке. Известия ООН АН Тадж.ССР, 1557, 12, Сталинабад, 1957. Стр. 34.

¹⁹⁴ К северу от Панджшанбе находился жилой квартал Таги тимча.

¹⁹⁵ К.В.Тревер. Гопашиха – пастух-царь. В кн.: Труды Отдела Востока Гос. Эрмитажа. Т.II, Ленинград, 1940. Стр.81.

¹⁹⁶ А. Беруни. Осор-ул-бокия. Д., "Ирфон", 1992. Стр. 19.

– "большой силы ветер, вихрь, смерч, ураган", "девдил" - "бесстрашный, смелый", "девкор"- "быстрый, ловкий", "неутомимый в работе человек", "демард" - "сильный, выносливый человек", "девно" - "человек, обладающий быстрой походкой, длинноногий", "девбофта"- "необыкновенно ловкий, умелый, быстро работающий ткач".¹⁹⁷ Уместно отметить, что слово "девона" - "дивный, дивоподобный", в классической поэзии народов Средней Азии и Ирана, Хорасана использовалось в значении "влюбленный", являлось прозвищем поэтов Боборахима Машраба (1686-1776гг.) и известного Карим Девона (XIX в. - начало XX в.)

Анализ терминологии, связанной с деревянными орудиями труда и обработкой дерева, в целом выявил бесспорный факт того, что первосоздателями цивилизации древности и средневековья, их важного элемента – материального производства, в том числе прикладных и художественных ремесел и промыслов являлись иранцы – промышленная и культурная нация Ирана, Хорасана, Мавераннахра, их территориальные группы.

Подавляющее большинство ремесленников и мастеров, обрабатывавших дерево в Худжанде, бесспорно, являлись коренными жителями, потомственными худжандцами. Более того, Худжанд представлял собой город, в котором жили и творили многочисленные изобретатели, механики, создавшие и усовершенствовавшие технику и технологию сфер материального производства. Н.С. Лыкошин в самом начале XX в. отмечал, что в Худжанде изобретение вошло в моду.¹⁹⁸

Мастера, занятые в отраслях и специальностях по обработке дерева, требовавших приложения интеллектуального труда, такие как создание и установка оборудования водяных мельниц, маслодавилен, рисошук, бумаготолчей, выделка различных станков, повозок, прялок, колес (водоподъемных, шелкомотальных, крутильных), изготовление музыкальных инструментов, по происхождению были местными, коренными жителями. Среди столяров и плотников, участвовавших в создании структурных деревянных конструкций, изготовлении декоративных перекрытий потолков гражданского и монументального строительства, в ряду резчиков по дереву, наряду с худжандцами были также уратюбинские, самаркандские и бухарские переселенцы. Значительную часть мастеров, выделывавших сундуки, гребни для волос, мастеров-седельщиков составляли выходцы из Ура-Тюбе. Изобретателями некоторых видов водного транспорта была группа шахрухинцев, родом из разрушенного в середине XVIII в. города Шахрухии в области Чача. По выделке столовых деревянных изделий – посуды специализировались среднеазиатские 'люли' и 'джуги' – цыгане и род-

¹⁹⁷ И.М. Оранский. Энциклопедические заметки. Известия ООН АН Тадж.ССР, Сталинобад, 1957, 12, стр. 81.

¹⁹⁸ Н.С. Лыкошин. Полжизни в Туркестане. Пг., 1918. Стр. 29.

ственная им группа тюрко-монгольского происхождения “сарт-юз”, которая выделялась изготовлением ручной маслобойки – “куб”, предназначенной для животноводов.

История возникновения и развития деревообделочного дела, помимо всего прочего, была связана с военно-патриотическим бытом народных масс, составлявших вооруженное ополчение в период феодальных войн. Данное обстоятельство выразилось в том, что термины, обозначающие вооружение, вошли в перечень названий важнейших орудий и средств. Например, “чарх” – “камнеметный наступательный агрегат”, но этот термин применялся ко всем видам двигательных колес – прялки, шелкомотального и крутильного станков, или “тир” – “стрела” применялся в значении “ось”, “шамшерак” – “акинак” – важнейшая деталь ткацкого станка.¹⁹⁹

Историко-этнологический материал позволяет нам охарактеризовать профессиональный состав ремесленников и мастеров – деревообделочников по практическому эмпирическому опыту, умениям, квалификации, званиям.

Мастера высокой квалификации, универсальные специалисты широкого профиля по обработке дерева образовали категорию профессиональных кадров – “устохои касби”. К ним относились домостроители – “устохои хонапуш”, создатели шедевров гражданских и монументальных построек, отличные плотники и столяры, производившие и творившие прикладные художественные образцы народной архитектуры – “дуредгархо” и “надджорхо”. Видные мастера этой категории носили почетное звание “устокалон” – т.е. “старшина мастеров”. Знатоки теории и практики персидского стиля в архитектуре назывались “меъмор” - “зодчий”, “мухандис” - “инженер-проектировщик”. Плеяда крупнейших мастеров по обработке дерева и использования конструктивных приемов в строительстве под названием “выдающиеся люди из ремесленников” вносила огромный вклад в оросительные работы по расширению старых и формированию новых культурных оазисов, строительству городов, развитию культурной жизни средневекового общества и считались опорой государственной власти. Так, эмир Тимур считал ремесленников одним из 12 столпов престола.²⁰⁰ В.В. Бартольд писал, что основатель Бухарского ханства Мухаммад Рахим (1713-1758 гг.) в своей активной внешней и внутренней политике пользовался поддержкой бухарского духовенства, а также “выдающихся людей из ремесленников” и верноподданных.²⁰¹ В позднефеодальный период XVIII

¹⁹⁹ См. Н.О. Турсунов. Хафтони Темурмалик. Х., 2003. Стр. ...

²⁰⁰ Уложение Тимура. Т., 1986. Стр. 12.

²⁰¹ В.В. Бартольд. История культурной жизни Туркестана. Лг., 1927. Стр. 106-107.

– начала XX вв. в Худжанде изобретателей и механиков, стремившихся ввести технические новшества и усовершенствования в экономическую и культурную жизнь Средней Азии, называли ‘устои фаранг’ - т.е. ‘мастер евростиля’.

К мастерам высокой категории, с необходимым образовательным и культурным уровнем, относились специалисты - токари – ‘харрот’, занятые выделкой веретен, шпулек, оборудования, станков, называвшихся ‘дукчи’, ‘чархчи’, ‘дуконсоз’.²⁰² Высокопрофессиональными специалистами плотниcko-столярных и токарных дел славились мастера по созданию и установке водяных мельниц, маслобоек, рисорушек, бумаготолчей, созданию музыкальных инструментов, повозок, седел. Мастера по изготовлению сохи, водоподъемного колеса, штампов для орнаментации текстильных изделий сочетали в своей работе профессиональные приемы и умения плотников и токарей.

Труд и умения рядовых мастеров-плотников, столяров, деревообделочников, называвшихся "усто" - т.е. "умелый", в отличие от избранных, работавших только по заказу и предложению власть имущих, удовлетворяли потребности широких слоев населения - народных масс.

²⁰² По сведениям писателя-романиста XVв. Абу Тахира Тартуси, военачальниками ратных молодежных ополчений Мерва, сподвижниками Абу Муслима – вождя антиомейядской революции 747-749 гг., были Саиди ошпаз (‘повар-трапезник’), Хурдак охангар (‘кузнец’), Мухтодж Коллпаз (специалист по варке деликатесов из бараньей головы), Абул касим обгинагор (‘стеклодув’), Исхак кундашикан (дрвосек), Абу Тахир сайкалгар (шлифовальщик, точильщик), Абу Али харрот (токарь). См. Абу Тохири Тартуси. Абумуслимнома (роман), Китоби аввал. Д., ‘Адиб’, 1994. Стр. 364.

Таджиддин Мардони,
д-р филол.н., Таджикистан

ИМАМ АБУХАНИФА И ЯЗЫК ФАРСИ

Провозглашение в Республике Таджикистан 2009 года Годом чествования Имама А'зама (Величайшего предстоятеля) Абуханифы (699-767), со дня рождения которого минуло 1310 лет, вызвало в общественной жизни страны некоторое оживление, способствовавшее появлению целого ряда исследований и потока иногда интересных, но порой малозначимых публикаций, посвященных жизни, творческой деятельности и богословско-правовому наследию этой выдающейся в истории ислама личности. Основоположник одного из крупнейших мазхабов в исламе Имам Абуханифа, чьим именем и назван этот мусульманский толк («ханафия»), приверженцами которого являются около двух третей мусульман во всем мире, в том числе таджики, всегда привлекал внимание и средневековых историков, теологов и правоведов, и современных исследователей исламской юриспруденции («фикх»).

Несмотря на появление различных новых нетрадиционных движений и течений в исламе, проникающих и в Таджикистан, таджики всегда были и останутся верными последователями ханафитского толка, наиболее мягкого и толерантного в исламе, но, без преувеличения, в массе своей нынешние поколения их в силу оторванности от остального исламского мира из-за железного занавеса, установившегося на многие десятилетия, и идеологического засилья советского периода, имели весьма туманное представление как о самом Имаме Абуханифе, так и о ханафитском учении. В арабских странах, в Пакистане, Иране, России, а также некоторых европейских государствах издано немало источников, содержащих разнообразные сведения об Имаме Абуханифе, и опубликованы специальные исследования, ему посвященные, однако в абсолютном большинстве своем эти издания оставались недоступными как для научных кругов, так и для простых таджикских читателей. Поэтому, по справедливому замечанию М. Химматзаде, одного из современных таджикских исследователей жизни и творчества Имама Абуханифы, «многие

аспекты социальных, политических, идеологических и научных воззрений этого досточтимого Имама для большинства приверженцев его мазхаба и учения, в особенности в Мавераннахре, все население которого следует этому мазхабу, оставались неведомыми» [31, 10]. Исключение, правда, составляли наиболее образованные представители мусульманского духовенства и религиозные деятели ханафитского толка, которые в советское время, в период господства коммунистической идеологии распространяли исламские знания и проповедовали ханафитскую доктрину в тайных кружках и собраниях, объединявших их учеников и всех желавших приобщиться к духовным исламским ценностям.

В связи с чествованием даты рождения знаменитого ученого и мыслителя, внесшего огромный вклад в сокровищницу исламской цивилизации, некоторыми современными исследователями поднимается вопрос о том, почему именно таджики стали инициаторами этого чествования. Во-первых, ответом на данный вопрос может быть то, что, не в последнюю очередь это, наверное, связано с этническим происхождением Величайшего предстоятеля. Вопреки некоторым ошибочным утверждениям средневековых авторов, что отец его, Сабит, был христианином (29, 324), или набатеем [29, 325], и что сам он был арабом [30, 42], тюрком [14, 16], общепризнано, что он происходил из знатного иранского рода, и в его жилах текла персидская кровь. По-видимому, неслучайно некоторые авторы утверждали, что отец его, Сабит, был сыном Тавуса сына Хормуза, правителя Фарса, приходившегося сыном самому Сасану. [30, 42]. Согласно повествованию его внука Умара ибн Хаммада, его прадеда, то есть отца Абуханифы, звали Сабит сын Зуты сын Маха, а по рассказу другого его внука, Исмаила ибн Хаммада, его звали Сабит сын Ну'мана сын Марзбана [29, 325-326]. В обоих случаях в генеалогии Абуханифы встречаются сами за себя говорящие древнеиранские имена. Местом рождения Сабита некоторые авторы называют такие известные города, как Термез, Ниса, Вавилон [29, 325] и Анбар [29, 325; 30, 41], но теперь уже доподлинно доказано, что род его происходил из Кабула, население которого в ту эпоху составляли и до сих пор составляют преимущественно таджики. Дед Абуханифы, Зута, после взятия арабами Кабула в 652 году якобы был пленен арабским племенем таймуллах ибн са'лаба и переправлен в Куфу, где и родился Сабит, отец Абуханифы. Там же в Куфе в 699 году появился на свет и сам будущий великий факих, который на протяжении всей жизни не прерывал связи с родными культурными традициями и родным языком фарси. По поводу слухов и разговоров о пленении и уводе в рабство семейства своих предков внук Абуханифы-Исмаил ибн Хаммад гордо заявлял: «Я, Исмаил ибн Хаммад ибн Ну'ман ибн Сабит ибн Ну'ман ибн ал-Марзубан являюсь сыном свободных мужей Фарса и, клянусь Аллахом, на нас никогда не падало ярмо рабства» [29, 326]. По всей видимости, в Куфе дед Абуханифы пользовался в народе и у власть предержащих достаточным авторитетом, ибо, как рассказывает

ал-Хатыб ал-Багдади в «Истории Багдада» со слов того же Хаммада, прадед его Зута вместе со своим маленьким сыном Сабитом, будущим отцом Абуханифы, в день персидского праздника Навруз (или Михрган) поднесли специальное праздничное яство под названием «фалузадж» (совр. перс. «палуде») четвертому из праведных халифов Али ибн Абуталибу, который, поблагодарив его, сказал: «Наврузуно куллу явм!» («Да будет каждый день для нас Наврузом!»). Затем, погладив Сабита по голове, благословил его [29, 326]. Не будь Зута авторитетной и свободной личностью, мог ли он приблизиться к Али ибн Абуталибу, племяннику и зятю Пророка (с) и правителю огромной империи, а тем более поднести ему свое угощение?

Как известно, в первые века ислама этнический состав населения многих арабских городов был неоднороден, и немалый его процент составляли персы. В результате арабских завоеваний число персов, в основном пленных, в арабских городах стало возрастать, со временем они составили довольно значительные группы, и их язык неминуемо оказал влияние на лексику арабов.

Куфа, как и Басра, куда позднее многократно приезжал Абуханифа для участия в диспутах на различные научно-религиозные темы, была в то время ведущим торгово-экономическим и научным центром не только Ирака, но и всего арабского халифата. В частности, в Куфе во времена Абуханифы проживали представители различных вероисповеданий: христиане, иудеи, зороастрийцы [28, 80]. Довольно пёстрым было и население Куфы и Басры, но преобладали в них арабы и персы, и потому наряду с арабской речью на рынках и улицах этих городов и даже в научных собраниях звучала и персидская речь. По словам знаменитого арабского литератора Абуусмана ал-Джахиза (775-868), с персидским языком были знакомы не только в таких крупных центрах халифата, как Багдад, Басра и Куфа, но и в довольно отдаленном арабском городе Медина, где персидский элемент был крайне незначителен. Перечисляя персидско-таджикские слова, широко используемые в диалектах и говорах жителей различных арабских городов, ал-Джахиз пишет, что влияние языка фарси-дари было настолько сильно, что жители отдельных городов вместо коренных арабских слов употребляли их персидские синонимы или арабские слова, переделанные на персидский лад, и наоборот. «Разве ты не видишь, - говорит писатель, - что, когда в стародавние времена среди обитателей Медины поселилось племя персов, они (мединцы) стали говорить по-персидски. С той поры они стали называть дыню (баттых) - харбуз, лепешку (саммит) - раузак, сладость (масус) - мазузом, шахматы (шатрандж) иштаранджем». (9, 25-26).

Если причиной проникновения персидских лексических элементов в речь жителей Медины и других арабийских городов, с одной стороны, было появление там персов-переселенцев, то с другой стороны, в немалой степени этому способствовали и оживленные торговые отношения, в процессе

которых происходили и языковые контакты между арабиянами и персами. Известно, что и сам Пророк Мухаммад (с) участвовал в дальних путешествиях, предпринимавшихся в торговых целях и во время которых, по-видимому, имел возможность даже выучить несколько персидских слов и фраз. Так, в «Сахих» Муслима (хадис 2522), «Сахих» Ибн Хаббана (хадис 3363), в «Муснад» Имама Ахмада ибн Ханбала (хадисы 9546, 9979, 10441) и «Сунан» ад-Дарами (хадис 1695) со слов Абухурайры рассказывается, что как-то Пророку (с) преподнесли в качестве садака финики, и внук его Хасан взял и положил в рот один финик, за что Пророк (с) пожурил его. «Ких-ких, нам не дозволено есть из садаки», - сказал он. В «Муснаде» Имама Ахмада ибн Ханбала (хадисы 9304, 9478) и «Сунан» Ибн Маджи [хадис 3585] со слов того же Абухурайры передается, что когда он вошел как-то к Пророку (с), тот, взглянув на него, спросил: «Ё Абохурайра, шикамат дард?» («О Абухурайра, у тебя живот болит?») «Да» - ответил Абухурайра. В другом варианте Абухурайра якобы ответил «Нет». «Молись! Воистину в молитве – избавление от недуга», - молвил Пророк (с). В любом случае этот рассказ означает, что Пророк (с) хорошо знал значение своего вопроса и смысл сказанных им персидских слов, а Абухурайра, тоже поняв их, ответил по-арабски.

Один из арабских военачальников по имени Абу Ваиль, по словам ал-Байхаки в «Ма'рифат ас-сунан ва-л-асар» (асар 5653), рассказывал, что халиф Умар ибн ал-Хаттаб написал ему следующее: «Иза қала-р-раджулу ли раджулин «Ло тахаф!», фақад амминху, фа иза қала «Матарс!», фақад амминху. Инна-л-Лоҳа я'ламу-л-алсината куллаҳо» («Если человек сказал другому: «Ла тахаф!» (Не бойся!) - араб.), положишься на него. Если же он сказал: «Матарс!» («Не бойся!» - перс.), то и тут доверься ему. Воистину Аллаху ведомы все языки».

Широко употреблялись персидско-таджикские слова также в речи жителей городов Куфы и Басры. Абуусман ал-Джахиз сообщает, что жители Куфы и Басры вместо арабского слова «мисхат» (лопата) употребляли персидское «бел», вместо «хаук» (ткачество) - «базрудж». В некоторых случаях басрийцы употребляли арабские слова, в то время как жители Куфы пользовались их персидскими синонимами, или наоборот. Так, басрийцы называли перекресток «мурабба'», тогда как в Куфе его именовали «чахарсу». Кроме того, куфийцы говорят вместо арабского «сук» или «сувайка» (рынок) - «базар», вместо «кисса» (огурец) - «хияр», вместо «маджзум» (прокаженный) - «вейзи» и т.д.» [9, 26; 18, 27; 19, 71-72].

Использование персидских слов в лексике арабов, в частности в речи жителей крупных городов со смешанным населением, говорит о том, что уже в эпоху Абуханифы немалое их число были двуязычными, то есть свободно владели и арабским и языком фарси. Интересный случай приводит Абулмузаффар ал-Ханафи, в своей написанной в опровержение высказываний ал-Хатиба ал-Багдади в его «Истории Багдада» в адрес Абуханифы.

Когда халифу Муавие донесли, что его племянник Абдуллах говорит что-то непонятное по-персидски, он усмехнулся и сказал: «Разве не забавно, что сынок моего брата изъясняется на фарси, да еще на таком фарси, что вам непонятен?» [28, 50].

Интересен эпизод, приведенный в «Истории Багдада», свидетельствующий о тесной связи самого Абуханифы с родным языком фарси. Когда ему сказали о чем-то неприятном или неожиданном происшествии, он в сердцах воскликнул: «Хак бар сар!» («О прах на твою голову!») [29, 422-423].

Вот в этих условиях смешения народов, религий и языков жил, воспитывался, получал знания и обретал жизненный и научный опыт Имам Абуханифа.

В качестве одной из величайших заслуг Абуханифы перед неарабскими народами, в особенности персами и таджиками, принявшими ислам, не знавшими арабского языка, средневековые авторы признают его, вызвавшее ожесточенные дискуссии среди богословов, богословско-правовое заключение (фетву), разрешающее призывать на молитву и читать в молитве суры Корана на языке фарси (таджикском). «К примеру, сегодня уже мало кто помнит, - пишет Р. Батыр, - что Абуханифа - перс, живший в окружении персов, считал допустимым в рамках канонической молитвы чтение Корана, равно как и призыв на молитву, не на арабском языке, как это принято, а в переводе на персидский. На протяжении же последующих веков мусульманские книжники, напротив, запрещали перевод Корана не то, чтобы в ритуальных целях, а вообще как способ его постижения». [6, 82]

По поводу фетвы Имама Абуханифы о возможности чтения канонической молитвы и исполнения других ритуальных обрядов на фарси – таджикском средневековые авторы, особенно авторы богословских сочинений, сообщают немало интересного. Среди них заслуживающим внимания является трактат индийского – мусульманина, ученого – богослова и правоведа шейха Мухаммада Абдулхайя ал-Лакнави ал-Хинди (1847-1886) под названием «Акам ан-нафаис фи ада ал-азкар би лисан ал-фарис», где достаточно подробно освещена позиция Абуханифы по данной проблеме [15, 333-390]. Однако в современных исследованиях этой проблеме не уделено особого внимания, быть может потому, что считали её малозначительным эпизодом в истории ислама и биографии Абуханифы. Поэтому эти сведения, не будучи соединены воедино, не рассматривались в какой-либо специальной работе. Конечно же, некоторые исследователи, писавшие об Имаме Абуханифе, отмечали этот эпизод, но не комментировали его и не делали каких-либо заключений. Исключение составляет работа таджикского ученого-арабиста Ф. Бобоева, в которой показаны предпосылки и закономерность появления фетвы Абуханифы, и показано следствие, которое она имела для развития религиозной и культурной жизни таджикского народа, распространения ислама в Мавераннахре, переводов Корана и комментариев к нему [8, 223-234].

О роли фетвы Имама Абуханифы в объединении народов иранского происхождения, превращении языка фарси в язык межгосударственный в период правления арабских, персидских, а также многочисленных тюркских династий на огромной территории, простиравшейся от Восточной Европы до границ Монголии и Китая и от южных пределов Руси до самой Индии, и о его значении для формирования таджикского народа пишет таджикский востоковед Н. Амиршахи. Любопытен его вывод о том, если Пророк Мухаммед (с) благодаря исламу создал и возвеличил арабский народ, то Имам Абуханифа своим учением уже в то время заложил основу для рождения и формирования великого таджикского народа [4, 140-141], воспринявшего ислам сквозь призму этого учения.

Взгляд на фетву Абуханифы, изложенный в части, посвященной молитве, сочинения «ал-Хидая. Шарх бидаят ал-мубтади» крупного персидско-таджикского факиха XII века Бурхануддина ал-Маршнани (511/1117-593/1197), вкратце анализирует в своей статье «Хидая-и шариф» - канон жизни последователей Абуханифы» таджикский ученый-арабист А. Ходжиев [32, 235 - 246].

Священный Коран является Божественным словом, Откровением, ниспосланным Всевышним Аллахом Пророку его Мухаммаду (с) для доведения до всех людей, независимо от их расы, цвета кожи, этнического происхождения, национальности, социального положения, степени материального благосостояния, уровня культуры, многообразия языков и так далее. И это несмотря на то, что Откровение называется «Кораном арабским» [Коран, 12: 2; 41:3], утверждающим истину и увещающим «на ясном арабском языке» [Коран, 16:103; 46:12].

И это, действительно, чудо, что на протяжении многих веков и до сих пор люди, не владеющие арабским языком, заучивали и заучивают суры Корана наизусть, читают их по памяти легко и безошибочно. Но на заре ислама дело обстояло сложнее не только для персов и, вообще, не арабов, но и для самих сыновей Аравии, на огромных просторах которой обитало великое множество племен, родов и родоплеменных групп, говоривших на своих диалектах, порой довольно сильно отличавшихся друг от друга. Общеизвестно, что Коран был ниспослан, как и подтверждают многие исследователи, на мекканском диалекте арабского языка или диалекте племени Курейш, поэтому легко представить, с какими трудностями и различиями встречались при его заучивании и чтении представители других арабских племен и носители иных диалектов.

Сам Пророк Мухаммад (с), будучи прекрасно знаком с языковой ситуацией в Аравии и осознавая трудности, с которыми могут сталкиваться при чтении и заучивании наизусть Корана представители других арабских племен и носители иных диалектов, наречий и говоров, обращаясь к архангелу Джабраилу, испрашивает его совета, как быть в такой ситуации. «О, Джа-

браил! Ведь воистину я послан к народу неграмотному, в котором мужчины, женщины, дети, рабыни и преклонные старцы, никогда не знавшие письма». Пророк опасался, что заучивание знамений Корана на непривычном для этих племен корейшитском диалекте оттолкнет их от него и станет большим препятствием на пути усвоения Корана и, тем самым, скорого распространения среди них ислама. Поэтому, согласно достоверным хадисам, в частности, общепризнанному хадису Абдуллаха ибн Аббаса (ал-Бухари, Сахих, хадис 4991; Муслим, Сахих, 1939), Абдуррахман ибн Абдулкари со слов Умара ибн ал-Хаттаба передает (Бухари, Сахих. 2419; Муслим, Сахих, 1936;), что Пророк (с), с дозволения Всевышнего Аллаха, разрешил читать и произносить слова Корана так, как привыкли произносить арабы на своих диалектах, обосновав это тем, что Всевышним Аллахом дозволено пользоваться всеми способами рецитации Корана. (См.: [16, 18-21; 7, 60-64]).²⁰³

Еще большие сложности в понимании и заучивании Корана и использовании его знамений и формул при совершении молитв, обрядов и ритуалов испытывали не арабы, в особенности иранские народы. Автор известного в исламском мире труда «Китаб ал-мабсут» ал-Имам Шамсуддин Абубакр Мухаммад ас-Сарахси повествует, что новообращенные персы - мусульмане обратились в письме к сподвижнику и соратнику Пророка (с) Салману ал-Фарси с просьбой - перевести для них на язык фарси начальную кораническую суру «ал-Фатиха» («Открывающая»), что, по-видимому, он и сделал, ибо, как рассказывает ас-Сарахси, они читали эту суру в переводе на фарси в своих молитвах до тех пор, пока их языки не приспособились к арабскому [25, 38]. По словам Мухаммада Абдулхайя ал-Лакнави, об этом событии упоминает и автор «ал-Мухит ал-бурхани» Махмуд ибн Ахмад ал-Бухари [15, 31], который, как нам кажется, основывается на сообщении ас-Сарахси. Рассказ об обращении персов к Салману ал-Фарси и переводе им фрагмента Священной Книги на персидский язык приводит и Абулфазл ал-Алуси [ум. 1270/1854], ссылаясь при этом на сочинение «ан-Нихая ва ад-дирая» [3, 494]. К этому же рассказу, в качестве обоснования закономерности фетвы Абуханифы о возможности использования языка фарси для совершения канонической молитвы и ряда других исламских обрядов, апеллируют многие мусульманские богословы, в том числе такой известный арабский ученый – богослов, как Имам Мухаммад Абузахра, (род. 1316/1898), написавший о Величайшем предстоятеле весьма обстоятельное исследование, пользующееся большой популярностью в исламском мире [2, 212]. Однако, например, исследователь жизни и деятельности Салмана ал-Фарси Джа'фар Муртаза Амили ни словом не обмолвился об этом событии [22], в то время как Мухаммад Риза Турки в предисловии к своей книге «Парса-йе парси» («Персидский праведник»), посвященной Салману ал-Фарси, [27] ссыла-

²⁰³ О вариантах чтения Священного Корана и литературу по данному вопросу см: [16; 7, 60-64].

ясь на «Китаб ал-мабсут» ас-Сарахси и сочинение «Тадж ат-тараджим фи тафсир ал-Кур'ан ли-л-а'аджим» автора XI века Абулмузаффара Шахфура ибн Тахира ибн Мухаммада ал-Исфараини, называет это событие поистине важным в истории ислама. Он цитирует следующие слова ал-Исфараини, представляющиеся довольно интересными: «Коран весьма необходимо было перевести на иной язык, дабы носители того языка знали его и оттого трепетно благоговели пред ним. Именно с этой целью Салман Фарси попросил у Пречистого Пророка (Да благословит его Аллах и приветствует!) дозволения перевести Коран на фарси для своих сородичей, и тот дал ему такое дозволение. И так рассказывают, что он выписал [часть] Корана и под этой частью записал персидский текст, а в конце сделал приписку на арабском: «Это Коран, ниспосланный Мухаммаду». [12, 8] М. Р. Турки совершенно справедливо отмечает, что, несмотря на некоторое сомнение, звучащее в словах ал-Исфараини «и вот рассказывают», безусловно, Салман ал-Фарси является первой точкой соприкосновения ислама и Ирана, выдающейся личностью, связавшей друг с другом две культуры - исламскую и персидскую. [27, 9, предисловие; 12, 8]

Именно на этом факте первого перевода коранического текста на иной язык, в данном случае на язык фарси, причем, с одобрения самого Пророка (с), основывал Имам Абуханифа свою фетву о дозволенности использования языка фарси в молитве, при призыве на молитву, заклинании жертвенного животного и некоторых других ритуальных обрядах ислама.

Другим, не менее веским основанием для Абуханифы мог также служить хадис, переданный Абдуллахом ибн ал-Мубораком в его книге «аз-Зухд» (хадис № 245) через Са'ида ибн Абуаййуба со слов Акиля и Ибн Шахаба, и гласящий, что «язык обитателей рая арабский и персидский дари» [3, 495; 15, 350, 388].

По всеобщему признанию мусульманских богословов, если превосходство арабского языка над другими языками состоит в том, что именно на нем Аллахом ниспослано людям Божественное Откровение, и он является родным языком Пророка ислама (с), то вторым после него по своему достоинству является язык фарси-йе дари, что подчеркивается и подтверждается пророческим хадисом, тем более что по своим особенностям он стоит наиболее близко к арабскому языку и почти не уступает ему в выразительности и красноречивости [3, 494; 15, 344].

В чем же суть и причина появления фетвы Величайшего предстоятеля, дозволяющей использование языка фарси в канонических обрядах ислама? Вызвано ли было это слабым знанием им арабского языка, как утверждают некоторые средневековые авторы? Например, такой авторитетный ученый как Ибн Халликан (608/ 1211- 681/1283) в своей известной антологии «Вафайат ал-а'йан» говорит, что Абуханифу «ни в чем нельзя упрекнуть, разве только в слабом знании арабского языка» [11, 413]. Ибн Халликан, живший на шестьсот лет позднее

Имама Абуханифы, по всей вероятности, основывался в своем заявлении, «совершенно безответственном», как говорит биограф Абуханифы Абузахра, основывался на высказываниях его врагов и недоброжелателей. Последние обвиняли его в том, что он не владеет арабским языком в достаточной степени, ссылаясь при этом на некоего Ибрахима ал-Харби, рассказывавшего, что в начале своих научных занятий Абуханифа намеревался стать «устадом», то есть знатоком и учителем арабской грамматики, но когда он столкнулся с тем, что множественные числа от арабских имен существительных образуются в разных формах (например, формой множественного числа существительного «калб» («сердце») является «кулуб», а множественное число имени существительного «калб» («собака») звучит в форме «килаб»), то пораженный этой нелогичностью, он разочаровался в арабской грамматике и, сочтя её изучение для себя делом бесполезным, забросил её [29, 332; 28, 3]. Злые языки говорили, что Абуханифа так и остался невеждой в области арабской грамматики, и приводили примеры ошибок, якобы допущенных им в своей арабской речи.

Так, одним из поводов для упреков в адрес Абуханифы в слабом владении арабским языком послужил следующий случай, описанный тем же Ибрахимом ал-Харби и рассказанный ал-Хатыбом ал-Багдади в «Истории Багдада». Как-то в Мекке некий человек спросил у Абуханифы: «Если кто-то, бросив камень, случайно попал в другого человека, и убил его, - что ему будет в наказание?» Имам в шутку ответил: «Это он по ошибке. Так что ничего ему не будет. Даже если он опрокинет на него [гору] Абокубайс, то ничто ему за это не грозит» [29, 332, 439]. Суть в том, что Абуханифа, по мнению оппонентов, должен был сказать не «Абокубайс», а «Абикубайс», что и послужило причиной обвинения его недругами. То же касается другого примера, приведенного в «Истории Багдада» со слов ученика Имама – Абуюсуфа, который рассказывал: «Как-то Абуханифа сказал мне: «Некоторые люди, читая фразу об Иосифе, искажают в ней слова». Я спросил: «Что это за слова?» Он произнес: «Ла йа'тикума та'аму тарзуфанихи». «А как следует произносить?» «Тарзуфануху», - ответил он. Вот эти описанные случаи, в основном, ставили ему в вину завистники и недоброжелатели, вынесшие вердикт: «Ва лам йакун лаху илмун би – н – нахв» («Он не обладал знанием [арабской] грамматики»). [29, 332]. Ошибочно полагая, что все эти обвинения и упреки, основывающиеся на высказываниях недоброжелателей Великого Имама, принадлежат Ибн Халликану, иранский исследователь Мухаммадамин Хусейнпур, сгоряча заявляет, что их автор сам совершенно не знает арабского языка [33, 36]. Это заявление можно отнести на счёт его незнания и отсутствия у него научного опыта, ибо Ибн Халликан был выдающимся арабским литератором и языковедом своего времени (О нем подробнее см.: [11, I, предисловие и 11, VIII, заключение]).

Известные арабские грамматисты и знатоки арабских диалектов без труда доказали, что в обоих случаях Абуханифа не допустил никакой ошибки, ибо в диалектах некоторых арабских племен и даже в стихах их поэтов

такие грамматические формы употреблялись всегда, и никто не ставил им это в вину [28, 3-4 и сл.]. «Как бы то ни было, - замечает А. ан-Ну'мани, - ничто из этого не означает, что Абуханифа не владел арабским в достаточной степени, а свидетельствует о безграмотности и невежестве злопыхателей, пытавшихся очернением его имени прослыть образованными и заслужить авторитет перед себе подобными» [21, 170]. Обвинение Абуханифы в якобы слабом знании арабского языка было не единственным. Враги распускали о нем самые невероятные сплетни и слухи, в частности о том, будто он проповедует сотворенность Корана [29, 384 и сл.], не силен в хадисах, и потому передаваемые им хадисы не внушают доверия [29, 450-451] и так далее.

На защиту своего учителя и наставника встали верные ученики и последователи Величайшего предстоятеля, которые дали отпор всем нападкам и измышлениям врагов Абуханифы, отразили в своих сочинениях яростные атаки его противников, отменили всю ложь, обман и клевету, возводимую на Имама, показали многогранность его глубочайших познаний во всех областях современных ему наук, величие его феноменальной личности, создание им собственной мощной богословско-правовой школы, которая действует в исламском мире и по сей день. Среди сочинений средневековых авторов особое место принадлежит книге Абулмузафара ал-Ханафи (578/ 1182 – 624/ 1227) «ар-Рад ала Абибакр ал-Хатиб ал-Багдади», где он, на многочисленных примерах убедительно опровергая наветы врагов Имама Абуханифы, доказывает великолепное знание им арабского языка, его тонких грамматических премудростей и диалектов, без чего в период поиска поля будущей деятельности и рода занятий он не намеревался бы заняться стихотворством [29, 332] и впоследствии не мог бы выводить остроумные умозаключения и находить выходы в самых сложных и деликатных ситуациях.

Серьезный ответ сомневающимся в знании Абуханифой арабского языка дал в своём сочинении «ар-Рауз ал-басим фи-з-забб ан суннат Абилкасим» Абуабдуллах Мухаммад ибн Ибрахим ибн ал-Вазир ал-Ямани (ум.840/1437). «Обвинение Имама Абуханифы в незнании арабского языка является в высшей степени безответственным, - писал Ибн ал-Вазир, - ибо Имам был великолепным знатоком древнего арабского языка, в его устах звучала красивая литературная арабская речь. Он не походил на тех грамматистов, которые запинаятся в своей речи, он обладал врожденными лингвистическими способностями, выговаривал все слова согласно правилам (и'раб), ибо сам был очевидцем жизни древних арабов, свидетелем формирования их общности языка и современником Джарира и Фараздака» [21, 167]).

Таким образом, слабое знание арабского языка - не более чем навет врагов и завистников, и потому не могло служить причиной вынесения фетвы о возможности использования языка фарси в молитве и других исламских ритуальных обрядах. Основной целью фетвы было облегчение задачи новообращенным мусульманам из числа не арабов, в частности, пер-

сов – таджиков в усвоении коранических сур и формул, произносимых в молитве и других действиях. Разъясняя кратко данную причину, Мухаммад Абузахра пишет: «Более пятидесяти лет Абуханифа прожил в омейядский период и воочию видел, как персы, массами вступавшие в религию Аллаха, с трудом приноравливали свои уста к арабскому языку, не могли свободно говорить на нем, их уста не могли верно произносить звуки арабского языка, хотя считалось, что в общем они знали арабский и в общих чертах понимали его и могли общаться на нём. Но он наблюдал также, что они выговаривали аяты Священного Корана, совершенно их искажая, съедая в них буквы, неправильно произнося слова возвеличивания Аллаха (такбир) и выражения, восславляющие Его (таджлил). Поэтому он счел, что аджамийцу (не арабу, персу) следует предоставить некое облегчение и дать дозволение, выразить однозначно ясные аяты, не требующие комментариев, и произносить такбир на фарси» [2, 211]. И, действительно, некоторые богословы, рассуждая о том, что если Всевышний Аллах позволил рабам своим из арабов, язык которых отличен от языка племени Курейш, на котором ниспослана Священная книга ислама, читать её аяты сообразно собственному привычному для них языку, пришли к выводу, что иноязычному мусульманину, тем паче, сам Бог велел выражать их смысл на родном языке, будь то фарси, индийский, турецкий, китайский или какой-либо другой.

Имам Абуханифа считал, что перс вправе произносить коранические значения в молитве на своем родном языке, даже если он владел в определенной степени арабским, тем более, если язык его еще не привык к нему, и он затруднялся говорить на нем, съедал и искажал некоторые буквы и звуки. Однако его ученики и, в первую очередь, Мухаммад ибн Хасан аш-Шайбани (род. 132/749) и Абуйусуф (113/732-182/799) возражали ему и не соглашались с ним, считая, что и призыв на молитву, и сама молитва, и все остальное должны совершаться на арабском языке, кроме случаев, когда мусульманин совершенно не владеет арабским языком. Абуханифа же, в отличие от них, полагал, что перс все это может осуществлять на фарси, независимо от того, владеет ли он арабским или вовсе его не знает. В этом заключалось основное расхождение в их взглядах на возможность использования языка фарси в религиозных обрядах. Однако есть здесь несколько моментов и нюансов, на которые хотелось бы коротко обратить внимание.

Призыв к молитве (азан) и возвешение о начале молитвы (икама). Абуханифа говорит, что если кто-то, даже знающий по-арабски, на языке фарси призывает к молитве и на нем же возвешается затем о ее начале, и люди знают, что это - призыв к молитве, то такое дозволяется, хотя и нежелательно, а если люди не понимают смысла призыва, то нет. [25, 39] Ученики его заявляют, что и азан, и икама должны звучать только на арабском языке, а о фарси и речи не может быть, даже если слышащие

его на фарси люди знают, что это - азан, а если, услышав призыв на фарси, люди все же совершают молитву, то она не засчитывается, и её необходимо совершить заново.

Услышав призыв на молитву, мусульмане в ответ должны произнести несколько арабских выражений, но выговаривать ли их по-арабски или по-персидски - тоже вопрос. Однако отвечать призыву надо независимо от того, звучит ли он по-арабски или на фарси, кроме тех случаев, когда азан произносится искаженно. Богословы сходятся на том, что азан должен все-таки звучать на арабском языке.

Молитва. Согласно Абуханифе, начинать молитву с возвеличения Аллаха (такбир) и читать её можно на фарси, если мусульманин уверен, что читаемое им в точности передает смысл арабских аятов [25, 39], однако оба его ученика допускают это лишь при условии, что молящийся не знает арабского языка. Абуйусуф, аш-Шайбани и основатели трех других богословско-правовых школ - Малик ибн Анас, аш-Шафи'и и Ахмад ибн Ханбал заявляют, что нельзя начинать молитву на фарси, если мусульманин, даже будучи персом, владеет арабским языком. К их голосам присоединяются Абухамид ал-Газзали, Имам ла-Харамайн ал-Джувейни, Абумахмуд аз-Замахшари и другие видные ученые, полагающие, что своей разрешительной фетвой Абуханифа только нарушил нормы шариата. Ал-Лакнави называет утверждения этих ученых беспочвенными и неверными, ибо Абуханифа говорит о возможности, а не необходимости и обязательности. Тем более что персидское «Худой бузургтар аст!» и означает выражение «Аллах акбар!» («Аллах превелик!»), с которой начинаются призыв и молитва, и потом никакой нормой не обусловлено возвеличение Всевышнего Господа именно арабским выражением. [15, 10 и сл.].

Джаназа (заупокойная молитва). Согласно Абуханифе, если имам возвещает о начале заупокойной молитвы на фарси, то это вполне дозволяется, независимо от того, знает ли имам по-арабски или не знает. А, по мнению обоих упомянутых его учеников, если имам владеет арабским языком, то призывать на молитву по усопшему на фарси не дозволяется, в противном случае ни его молитва, ни молитва присутствующих не будет принята Всевышним. Если же имам не владеет им, то молитва его будет принята, но тому, кто знает арабский, не следует стоять за таким имамом и вторить ему, ибо в этом случае он будет выглядеть человеком, молящимся сам по себе, в одиночестве.

Вопреки мнению Абуханифы, утверждающего, что мусульманин, владеющий арабским языком, может становиться во время молитвы за спиной имама, арабским языком вовсе не владеющего, аш-Шайбани и Абуйусуф считают такое непозволительным, ибо в это время он будет походить на чтеца Корана, следующего и вторящего безграмотному человеку [15, 34].

Ташаххуд (Свидетельствование о единстве Аллаха и пророчестве Посланника Его Мухаммада). Позиция Абуханифы по этому вопросу та же, то есть ташаххуд мусульманин может произносить на фарси независимо от знания или незнания им арабского языка. По словам ас-Сарахси, по поводу позиции Абуханифы существует две версии, согласно одной из которых мусульманин может выражать ташаххуд другими, неарабскими, словами, а по другой – нет. Ал-Лакнави считает первую версию более вероятной, ибо было бы нелогично, чтобы Абуханифа считал позволительным читать вступление к молитве и саму молитву на фарси, а ташаххуд – нет [15, 34].

Ду'а (обращение с мольбой к Аллаху) после молитвы. Хотя одни богословы считают произнесение ду'а на фарси совершенно непозволительным, другие вновь указывают на логичность позиции Абуханифы в данном случае: если вступление к молитве и саму молитву можно читать на фарси, то почему в конце ее нельзя обращаться к Всевышнему на этом же языке?

Необходимость произнесения ду'а на арабском некоторые богословы объясняют странным образом, а именно тем, что Священный Коран ниспослан для всех людей, но через Пророка – араба и на ясном арабском языке, поэтому мольбы и обращения их на арабском языке будет скорее приняты Всевышним, и милость Его быстрее снизойдет на них [15, 35-36]. Но ведь Всевышнему ведомы все языки.

По мнению Абуханифы, приветствие и пожелание на фарси мира и божьей благодати единоверцам и всем остальным людям в конце молитвы, (салам), а также обращение с мольбой к Аллаху по окончании ее (ду'а) не противоречит каким-либо шариатским нормам и, не нарушая никаких установлений, служит единению людей и сближению их с Господом.

Таваф (кружение паломников вокруг Ка'абы во время хаджа). Одни ученые, основываясь на логике Абуханифы, считают, что вне молитвы не араб, в данном случае перс, может обращаться к Всевышнему на родном языке, но при приближении к Мекке и Ка'абе он должен произносить с давних пор устоявшиеся обращения к Аллаху («Лаббайк») на арабском языке. Однако позиция Абуханифы по этому вопросу такова, что и «Лаббайк» можно говорить на фарси [25, 39], видимо, потому, что он, как можно догадаться, понимал, что мусульманин – не араб, владеющий или не владеющий арабским языком, в процессе таваф, естественно, обращает свои мольбы и просьбы к Аллаху на родном языке.

Хутба (Проповедь). Хутба обычно читается на разные темы перед пятничной молитвой, по случаю различных исламских праздников, важных событий в жизни мусульманского сообщества. Согласно фетве Величайшего предстоятеля, ничто не может препятствовать тому, чтобы она была произнесена на языке фарси независимо от того, знает ли имам по-арабски или не знает. Однако от имени Абуюсуфа передают, что если имам, выступающий с

хутбой, знает арабский, то выступление его на фарси непозволительно или же, если этого требуют обстоятельства, то возможно, но лишь при условии, что каждый раз при упоминании имени Аллаха (зикр) он станет произносить соответствующие арабские формулы.

Многие мусульманские ученые – богословы предъявляли довольно жесткие требования к языку хутбы и, приравнивая её к молитве, категорически отказывали ей в праве звучать на языке фарси или каком-либо другом языке, кроме арабского. Они мотивировали это тем, что все свои проповеди Пророк Мухаммад (с) читал на арабском языке, хотя слушателями его были и арабы, и персы, и абиссинцы, и византийцы и прочие, одни из которых слабо владели арабским, а другие и вовсе его не знали. И он не собирал их отдельно, чтобы проповедовать им на их языках. Нам представляется, что таких инородцев при этом было единицы. Кроме того, Пророк (с) не знал других языков. Эти жесткие требования были оправданны в эпоху Пророка и праведных халифов. В период арабских завоеваний и после него, когда в состав империи были включены огромные пространства, населенные разнообразными народами и племенами, принявшими ислам, для которых арабский язык был совершенно чужим, ситуация коренным образом изменилась. Теперь уже чтение хутбы на арабском языке перед массами новообращенных мусульман в покоренных странах теряло смысл, ибо в этом случае она уже не могла достигнуть цели. Поэтому позиция Абуханифы, жившего в эпоху завоеваний, в отношении чтения хутбы на фарси была весьма мудрой и дальновидной.

Весьма любопытные суждения высказаны в «ал-Хидая» ал-Маргинани по поводу использования персидско-таджикского языка в процессе выполнения различных религиозных обрядов и ритуалов на том основании, что подавляющее большинство населения регионов, где более всего распространен ханафитский мазхаб, является носителем именно этого языка. В разделе «Описание молитвы» изложены взгляды по этой проблеме не только самого Имама Абуханифы, но и его именитых учеников:

«Если кто-либо начнет молитву на языке фарси [в том смысле, что, например, произнесет: «Всевышний Аллах велик!»], станет читать Коран на языке фарси, или же, закалывая животное, скажет на языке фарси «Во имя Аллаха!», то с точки зрения Абуханифы, такое дозволительно, даже если человек тот знает по-арабски. А Сахибайн («двое друзей») считают, что это непозволительно ни в одном из упомянутых случаев, за исключением случая забивания животного.

Если человек тот не владеет арабским, то с точки зрения Сахибайн, это дозволительно во всех упомянутых случаях. Доводом для Сахибайн служит то, что Коран есть название арабского слога, о чем свидетельствует и сам текст Корана. Следовательно, чтение его на фарси кому-то ни было непозволительно, разве только тому, кто не знает арабского языка. Такому человеку

достаточно ограничиться пониманием смысла Корана [поэтому можно читать и пояснять ему Коран на языке фарси]. Это похоже на то, как если некто, не будучи в силах согнуться в поклоне и совершать коленопреклонение, ограничивается в молитве имитацией этих движений, но ведь иначе обстоит дело с чтением, представляющим собой зикр (помянуть Аллаха), а ведь помянуть Господа возможно на любом языке.

Доводом Абуханифы является то, что Коран есть смысл, а не просто выражение, ибо сам Всевышний Аллах отзывается о Коране так: «Воистину весть о нем запечатлена в свитках предшествующих» («Ва иннаху ла фи зубур ал-аввалин»). А ведь известно, что в Торе и Евангелии не говорится, что он будет ниспослан на арабском языке. Таким образом, Коран состоит из смысла и значений и потому можно передавать его и на персидском языке, и Коран можно видеть и в такой форме. Исходя из этого, Коран, следовательно, дозвоительно читать на персидском языке тому, кому не под силу читать его на арабском языке. Однако надобно знать, что, по мнению Абуханифы, тот, кто будет читать перевод Корана на фарси, считая его самим Кораном, впадёт в грех, ибо это противоречит общепринятому обычаю и правилу.

Следует учесть, что насколько, по мнению Абуханифы, дозвоительно читать Коран на языке фарси, настолько дозвоительно читать его и на любом другом языке, помимо персидского. И это правильно по той причине, как уже говорилось, что невзирая на различие языков, смысл-то остается неизменным. Нужно знать, что разногласие между Имамом Абуханифой и Сахибайн лишь в том, что правильно ли чтение Корана на фарси или же нежелательно.

Необходимо помнить, что, как повествуют, впоследствии Абуханифа отказался от своих слов и принял сторону Сахибайн, сочтя их позицию более верной. Однако не следует забывать, что в вопросе произнесения хутбы и ташаххуда на фарси до сей поры ведутся споры и имеются разногласия, а вот что касается азана (призыва на молитву), то существует общепринятое однозначное мнение, что он должен звучать на арабском» [17, 117].

Одним из важнейших аспектов проблемы фетвы Имама Абуханифы об использовании языка фарси в канонической молитве и других ритуальных исламских обрядах является её отношение к Священному Писанию, знаменания которого и применяются при их исполнении. В связи с этим возникает вопрос о дозволенности или запрете перевода Корана с арабского на язык фарси или на любой другой язык и вопрос комментирования его на иных языках. Суммируя высказывания различных ученых-богословов по данной проблеме, можно разделить их на следующие пункты:

а). Коран категорически нельзя переводить на язык фарси, равно как и на другие языки, ибо он ниспослан Всевышним Аллахом именно на арабском языке и содержит различные выразительные сравнения, тонкие метафоры, изящные аллегории и иносказательные выражения, глубокомыслен-

ные назидания и намеки, многообразные словесные и смысловые фигуры. И разве можно все это равнозначно передать на языке фарси или на ином языке, когда человеческую-то речь, риторически украшенную, невозможно адекватно перевести, что уж говорить о божественных словах?

б). Коран невозможно переводить на другие языки, и потому переведенные коранические суры и аяты нельзя использовать в молитве и ритуальных обрядах, ибо это уже будет не Коран, а лишь перевод его или комментариев, а все то, что не будет звучать на арабском, уже нельзя считать Кораном.

в). При переводе коранических аятов на фарси можно выразить точно лишь отдельные однозначные слова, фразы и выражения, а другие, содержащие потаенный смысл, перевести невозможно, ибо они требуют пространственных разъяснений, использование которых в молитве на фарси не может быть приемлемо в любом случае.

г). Если при переписывании Корана под каждым словом и выражением помещать его персидский перевод или комментарий, то в этом нет ничего предосудительного; нет греха и в том, если на фарси будут переведены один - два аята и даже одна - две короткие суры, но такие, которые не имеют двойственного смысла и не требуют двойного толкования.

Необходимость перевода Корана на язык фарси и составления комментариев к нему Имам Абуханифа обосновывал тем, что ислам является религией всех людей, и Священная книга ислама, хотя и ниспослана на арабском языке, принадлежит не только арабам и их языку, а всем народам, принявшим ислам. Поэтому они должны изучать и понимать её на родном языке, чтобы следовать её предписаниям и укреплять свою веру. Но тут и у противников, и у сторонников Абуханифы возникают вопросы. Следует ли относиться к тексту перевода Корана как к самому Корану? Может ли перевод заменить само Священное Писание? Можно ли притрагиваться к переводу его, не будучи чистым, что строго воспрещается шариатом в отношении Корана как такового?

На основании анализа суждений средневековых факихов Абузахра и ал-Лакнави приходят к выводу, что Имам Абуханифа никогда не считал, что перевод Корана на фарси следует принимать за сам Коран, но к переводу необходимо относиться с таким же благоговением и почтением, ибо он заключает в себе содержание Божественного послания, и потому даже к переводу люди не должны притрагиваться без предварительного очищения, то есть омовения. Ведь его аяты, переведенные на фарси, будут читать в молитвах люди, не владеющие арабским языком [2, 214 – 215; 15, 381 и сл.]

Что же касается канонической молитвы, то одни ученые-богословы непоколебимы в том, что её следует читать только на арабском, для чего все мусульмане должны изучать в меру сил и возможностей арабский язык; другие полагают, что молитву на фарси или ином языке может читать только мусульманин, не владеющий арабским языком или в силу объективных причин

не способный его осилить, а перс, знающий арабский язык, обязан молиться по-арабски. И лишь Имам Абуханифа оставался при своем мнении, что мусульманин вправе совершать каноническую молитву на фарси независимо от того, владеет ли он арабским языком или не владеет, но как утверждал ас-Сарахси в «ал-Мабсут», по мнению Имама, он должен бы твердо уверен, что точно воспроизводит арабские значения аятов, и ни в коем случае он не должен читать молитву по тафсиру [25, 39].

Будучи феноменальной личностью, человеком острого ума и аналитического склада мышления, умудренным жизнью, обладавшим прозорливым взглядом и колоссальным научным опытом, ставшим свидетелем многих общественно-политических событий эпохи Омейядов и Аббасидов, будучи ревностным поборником ислама, Имам Абуханифа своей фетвой о закономерности перевода Корана и использования языка фарси в молитве и других исламских ритуальных обрядах первым выступил за уравнивание в правах арабов и персов, арабского языка и языка фарси. Проложив тем самым путь и открыв врата Божественной веры фарсиязычным и другим народам, он создал предпосылки того, чтобы наряду с арабским язык фарси превратился в язык науки и культуры огромной части многоязычного исламского мира.

В эпоху арабских завоеваний, как известно науке, например, на территории Мавераннахра и Хорасана, откуда происходили родом предки Абуханифы, были распространены языки фарси-йе дари, согдийский, хорезмийский, тохарские диалекты и различные тюркские наречия. Это явилось для арабских миссионеров самым значительным препятствием на пути поголовного омусульманивания местных народов, не владевших арабским языком, да и особо не стремившихся к его изучению. Поэтому, когда в 93/ 712 году арабский полководец Кутайба ибн Муслим, построив в Бухаре мечеть, приказал жителям собираться в ней каждую пятницу для совершения молитвы, они, но всей вероятности, не выражали большого желания, из-за чего, по словам средневекового историка ан-Наршахи, Кутайбе пришлось применить меру материального поощрения, то есть обещать выдачу двух дирхемов каждому, явившемуся на пятничную молитву [20, 74].

Наиболее интересен факт исполнения молитвенного ритуала и чтение сур из Священного Корана молящимися, не знавшими арабского языка. Во время молитвы за паствой стоял специальный человек, переводивший для них и подсказывавший молящимся правила её совершения. Вот как выглядит эта описанная ан-Наршахи картина: «Жители Бухары в начале ислама читали Коран в молитве на языке фарси. Они не могли ещё выучиться арабскому языку. Когда наступало время коленапреклонения, то стоявший за ними человек говорил им: «Бикунед!» или «Накунед!» («Делайте!» «Не делайте!»), а когда им нужно было совершать

челобитие, то он также подсказывал: «Бикун!» или «Накун!» («Делай!» «Не делай») [20, 74]. Фетва Имама Абуханифы была обусловлена предвидением именно такой ситуации и не только в ареале распространения языка фарси.

Процесс заучивания непонятных арабских сур и усвоение основ арабского языка новоиспеченными мусульманами, по всей вероятности, длился очень долго и богослужение в мечетях продолжалось на языке фарси, ибо арабский язык так и не нашёл ожидавшегося арабскими миссионерами масштаба распространения среди широких масс простого народа и использовался впоследствии ими лишь в качестве литургического языка.

В настоящее время мы не располагаем точными сведениями относительно того, как проходило обучение новообращенных мусульман арабскому языку, без знания которого невозможно было бы усвоение сур Корана, читаемых во время молитвы, а также их толкование. Можно лишь догадываться, что суры первоначально заучивались наизусть без вникания в их смысл. В подобном случае арабский язык не мог быть распространен среди обращенных в ислам неарабских народов, в частности, персов в Иране, Хорасане и Мавераннахре, тем более что они (особенно жители Бухары, о которых рассказывает ан-Наршахи) приняли ислам внешне, продолжая оставаться внутренне преданными своей прежней религии [20, 73]. Во всяком случае, характерной особенностью процесса исламизации населения Мавераннахра и Хорасана является то, что в отличие от других покоренных арабами стран, по словам В. В. Бартольда, «в этих отдаленных от Аравии областях новая вера с самого начала распространялась на народном языке» [5, 126]. В этом главная заслуга, без сомнения, принадлежит Величайшему предстоятелю, предвидевшему это явление и обосновавшему его в своей фетве с позиции исламского фикха.

Впоследствии Имам Абуханифа, согласившись со своими верными учениками и последователями Мухаммадом и Абуюсуфом, мнение которых он высоко ценил, учитывая атмосферу, господствовавшую в правящих кругах арабского халифата и в среде фанатично и националистически настроенной части духовенства, а также перемены, произошедшие в социально-политической жизни общества, изменил свое мнение относительно использования языка фарси в канонической молитве. Правда, об отказе Абуханифы от своего мнения упоминает лишь один его ученик по имени Нух ибн Марьям [2, 210], со ссылкой и без ссылки на которого об этом отказе говорят многие последователи Имама, в том числе ас-Сарахси [25, 38-39] и ал-Маргинани [17, 117]. Изменение позиции Абуханифы, конечно же, было вызвано объективными причинами. Ведь он не был твердолобым схоластом и догматиком, который упрямо считал бы свое мнение превыше мнения остальных, стремясь показать свое превосходство над другими. Кроме того,

нельзя не согласиться с Абузахрой, который, объективно оценивая фетву Имама, справедливо замечает, что её целью было привлечение в ислам неарабских народов, исповедовавших ранее другие религии и языческие верования, и облегчение процесса изучения ими Корана, Сунны и шариатских норм и положений. Фетва разрешала им усвоение смысла коранических аятов на родном языке до тех пор, пока они не научатся произносить их непосредственно на арабском языке. Отсюда следует вывод, что появление фетвы было вызвано необходимостью учета социально-политической и языковой ситуации, складывавшейся в эпоху Имама. «Воистину, Абуханифа, - писал имам Абузахра, - видел такую необходимость в один из ранних периодов своей богословско-правовой деятельности, когда сам слышал арабские аяты, до неузнаваемости коверкаемые персами, принявшими ислам, испытывавшими большие затруднения в овладении арабским языком. Но когда [с распространением арабского языка] эта необходимость отпала, он стал опасаться, что отдельные еретики воспользуются этой ситуацией как рычагом для опорочения веры и, быть может, для отчуждения людей от Корана, и потому он отказался от этой своей идеи» [2, 211].

Ко времени падения династии Омейядов в 75/695 году и появления на исторической сцене Аббасидов, пришедших к власти при активной помощи персов, и смотревших на них отныне как на главную опору халифского трона, уже появились персы, которые наряду с родным фарси в совершенстве владели арабским языком. Они прекрасно разбирались в истории арабов, переводили на их язык памятники персидской письменности, создавали поэтические и прозаические творения, с восхищением принимаемые арабами, писали научные трактаты и словари, составляли комментарии к Корану. На этом этапе еще при жизни Абуханифы появились люди из числа ученых-богословов и мусульманских теологов-законоведов, как арабов, так и персов, требовавших от власти имущих выполнения предписаний Корана, согласно которым арабы не имеют никакого преимущества над неарабами, и все они равны перед Аллахом. Это относилось и к области языка и потому, благодаря фетве Абуханифы, язык фарси, несмотря на яростное сопротивление недоброжелателей, постепенно занял наряду с арабским прочное место в сфере богословия и исламской ритуальной практики. Об этом свидетельствует изложенный ал-Джахизом факт, что в его время были ученые, владевшие арабским языком и языком фарси в одинаковой степени и употреблявшие фарси в богословии. Об одном из них, персе по имени Муса ал-Асвари, ал-Джахиз пишет: «Он был одним из чудес света, и его красноречие на фарси было равно его красноречию на арабском языке. На собраниях, которыми он славился, он усаживал арабов справа от себя, а персов слева и, процитировав аят из Книги Аллаха, комментировал его для арабов на арабском, и, обращаясь к персам, пояснял его по-персидски. Невозможно было понять: на каком же языке он красноречивей» [9, 193]. Из данного рассказа следует, что Фетва

Абуханифы заложила первую прочную основу для появления переводов Корана и тафсиров (комментариев к Корану) на языке фарси, благодаря которым вступившие в ислам фарсиязычные и даже тюркоязычные народы получили возможность непосредственного знакомства и изучения содержания Божественного откровения. Действительно, на протяжении последующих эпох и вплоть до наших дней появился целый ряд персидско-таджикских переводов Корана и тафсиров, перечисление, описание и изложение истории составления которых не входит в задачу настоящей работы. Но нельзя не сказать несколько слов о первом тафсире на фарси, появившемся в X веке.

В распространении и толковании Корана в Иране, Центральной Азии вообще, и в Мавераннахре в частности, огромную роль сыграл саманидский эмир Абусалих Исмаил ибн Мансур, ибн Нух ибн Наср ибн Ахмад ас-Самани (п. 961 – 976), который, собрав знаменитых ученых и богословов Мавераннахра, попросил их вынести юридическое заключение, исходящее из норм исламского права (фетву), которое обосновало бы возможность перевода с арабского языка на фарси сочинения известного ученого-историка и богослова персидско-таджикского происхождения Мухаммада ибн Джарира ат-Табари (839 – 923) под названием «Джами'ал-баян ан та'вил ал-Кур'ан». Об этом в предисловии к переводу написано следующее: «Чтение этой книги и толкование её на арабском языке было несколько затруднительным для него (эмира Абусалиха Мансра), и захотел он перевести её на фарси. Потому повелел он созвать ученых Мавераннахра, дабы испросить их мнения о том, дозвоительно ли нам перевести эту книгу на язык фарси. Они вынесли решение: «Дозвоительно читать и писать [смысл знамений] Корана тому, кто не знает арабского языка». Каждый из них дал письменное заверение в том, что перевод этой книги есть наивернейший путь к её пониманию. И тогда приказал эмир победоносный Абусалих собранию учёных выбрать из своего числа наиболее досточтимых и ученейших мужей, дабы перевести эту книгу. И они перевели её...» [26, 4-5].

Как видно из настоящего рассказа, ученые-богословы Мавераннахра пришли к тому же мнению, что и Абуханифа почти двести с лишним лет до них. Можно с полной уверенностью утверждать, что примером для них, несомненно, служила фетва Величайшего предстоятеля.

Таким образом, подытоживая тему связи Имама Абуханифы с языком фарси, можно прийти к следующим выводам:

Имам Абуханифа родился и получил воспитание в семье, где были сильны персидско-таджикские национальные традиции и, несмотря на то, что вырос и получил образование в иной этической и языковой среде, в совершенстве овладел арабским языком и усвоил современную ему арабскую культуру, он никогда не терял связи с родным языком фарси.

Богословско-правовое заключение (Фетва) Абуханифы об использовании языка фарси в канонической молитве и возможности перевода корани-

ческих аятов на фарси или любой иной язык не было его личной прихотью, а зиждилось на предустановлениях и предписаниях самого Корана и хадисах Пророка ислама (с) и имело целью привлечение в ислам народов различных, завоеванных мусульманами, стран и облегчение для них процесса вхождения в новую веру и усвоение с этой целью основополагающих принципов и постулатов исламского шариата.

Учитывавшая общественно-политическую и языковую ситуацию в арабском халифате, Фетва Абуханифы постепенно ввела язык фарси в орбиту исламской науки, литературы и богословия, отчего он получил новый импульс для своего развития и превратился во второй, после арабского, язык мусульманского мира, на котором впоследствии было создано великое множество замечательных письменных памятников, первыми из которых являются «Перевод «Тафсира» ат-Табари и «Перевод «Истории» этого же автора и первый перевод Священного Корана, от которого, к сожалению, осталось всего лишь несколько отрывков.

С распространением арабского языка и появлением целой прослойки из числа мавали, в совершенстве владевших языком фарси и арабским языком и выполнявших роль мусульманских миссионеров среди не арабских народов, в особенности персов и таджиков, созданием, школ, в которых они обучались премудростям арабского языка, необходимость в фетве Абуханифы о возможности использования языка фарси в канонической молитве отпала, но она оставила глубокий неизгладимый след в религиозной жизни иранских и других народов, ибо до сих пор ряд исламских ритуальных обрядов совершается ими на таджикском - фарси языке.

С полной уверенностью можно заявить, что если распространению ислама, к примеру, в Иране и Средней Азии с одной стороны, способствовали арабские завоевания, то с другой стороны, в принятии народами этого громадного региона ислама неопределимую роль сыграла фетва Величайшего Предстоятеля. Кроме того, великая заслуга Имама Абуханифы состоит и в том, что после окончания арабских завоеваний дальнейшее распространение ислама происходило на языке фарси, на котором представители разных народов создали впоследствии огромное научное, литературно-художественное и богословское наследие, вошедшее в сокровищницу мировой культуры и человеческой цивилизации.

ЛИТЕРАТУРА

ал-Кур'он ал-карим (Священный Коран).

Абузахра, Мухаммад. Абуханифа: хаятуху ва асруху, арауху ва фикхуху./ Таб'атун джадида. ал-Кахира: Дар ал-фикр ал-араби, 1997.

ал-Алуси ал-Багдади, Абулфазл Шахабуддин ас-Сайидмахмуд. Рух

ал-ма'ани фи тафсир ал-Қур'ан ал-азим ва-с-саб' ал-масани. / Тахкик ва тахридж д-р ас-Сайид Мухаммад ас-Сайид ва Сайидибрахим Имран. ал-Муджаллад ас-садис. ал-Кахира: Дар ал-хадис, 1426/2005.

Амиршохи, Нурмухаммад. Мавқеи Имоми Аъзам дар олами ислом ва саҳми ӯ дар ташаққули халқи тоҷик. // Ваҳдат, давлат, президент. Дж. 9. Душанбе, 2009. – С. 137 – 141.

Бартольд В. В. Мусулманская догматика. Секты.// Бартольд В. В. Сочинения. В. 9 т., М.: Наука, 1966. Т. 6. – С. 121 – 130.

Батыр, Рустам. Абуханифа: жизнь и наследие. Часть 1.-Н. Новгород-Ярославль: Издательский дом «Медина», 2007.

Белл Р. Уотт У. М. Коранистика. Введение - Москва-Санкт-Петербург: Диля, 2005.

Бобоев, Файзулло. Фетва о закономерности использования языка фарси при совершении молитвы. // Эпоха Имама А'зама и её значение в истории культуры народов Центральной Азии и Ближнего Востока. Душанбе, 2009. – С. 223 – 234.

ал-Джахиз, Абуусман. ал-Баян ва-т-табйин./ Хаккакаху ва каддама лаху д-р Фавзи Атави. Бейрут: Мактабат ат-туллаб ва Ширкат ал-Китаб ал-лубнани, 1968.

аз-Замахиари, Махмуд ибн Умар. ал-Кашишаф./ Забт ва тавсик Абиабдуллах ад-Дани ибн Мунир Ал Захави. 1-4. Бейрут: Дар ал-китаб ал-араби, 1429/2008.

Ибн Халликан. Вафайат ал-а'йан ва анба абна аз-заман. / Халликаху д-р Ихсан Аббас. ал-Муджаллад ал-хамис. Бейрут: Дар ас-Садир, 1397/1977 с. 413.

ал-Исфараини. Тодж ат-тароджим фи тафсир ал-Қуръон ли-л-аъоджим. Чопи Наджиб Моили Ҳирави ва Алиакбар Илоҳии Хуросони. Джилди 1-Техрон: Интишороти илми ва фарҳанги – Дафтари наири «Мероси мактуб», 1375 (с.8)

ал-Карзави, Юсуф. ал-Ислам ва-л-фан./ ат-Таб'ат ал-ула.-ал-Кахира: Мактабат Вахба, 1416/1996.

Керимов Г. М. Шариат. Закон жизни мусульман. М., 1999.

ал-Лакнави ал-Хинди, Мухаммад Абдулхаи. Акам ан-нафаис фи ада ал азкар билисан ал-фарси // Маджмуат расаил ал-Лакнави. / ат-Таб'ат ал-ула. ал-Муджаллад ар-раби'. Мешхед: Ахмади Джам, 1381.

Мансур, Али. Та'рих илм ал-кира'ат. / ат-Таб'ат ал-ула. Душанбе: Маншурат Джами'ат ал-Имам Абуханифа ал-исламия, 2008.

ал-Маргинани, Шайх ал-ислам Бурхануддин Али ибн Абубакр. ал-Хидая. Шарх «Бидаят ал-мубтади». ал-Муджаллад ал-аввал./ Хаккакаху ва аллака

алайхи ва харраджа ахадисаху М. М. Камиз ва Хафиз. Ашур Хафиз. / ат-Таб'ат ас-сания. ал-Кахира: Дар ас-салам, 2006.

Мардони Т.Н. Арабско-таджикское двуязычие в поэзии IX-X вв. Душанбе: Маориф, 1993.

Мардони Т.Н. ал-Джахиз и вопрос возникновения арабско-персидского двуязычия// Мардони Т.Н. Арабско-таджикские литературные связи. История и современность (Сборник статей). Душанбе, 2006, С. 70-77.

ан-Наршахи, Та'рих Бухара. / 'Арраба ан ал-фарисия ва каддама лаху ва хаккакаху ва аллака алайхи д-р Амин Абдулмаджид Бадави ва Насруллах Мубашишир ат-Тарази ал-Кахира: Дар ал-ма'ариф би Миср. (б.т)

ан-Ну'мани, М. Абдуррашид. Маканат ал-имам Абуханифа фи-л-хадис./ Иътана бихи Абдулфаттах Абуғудда. / ат-Таб'ат ал-хамиса. Карачи: ар-Рахим ал-Акадими, 1419.

Омили, Аллома Джаъфар Муртазо. Салмони Форси. / Тарджумаи Муҳаммад Сипехри. Чопи аввал. Техрон, 1370.

Рахматуллоев Э., Юлдашев А. ал-Хизара ал-исламия фи Таджикистан. / Манишурат ал-Муназзама ал-исламия ли-т-тарбия ва-л-улум ва-с-сакафа (ИСЕСКО), 1418/ 1998.

ас-Сагарчи, аш-шейх Ас'ад Муҳаммад Саъид. ал-Фиқҳ ал-ханафи ва адиллатуху. Фиқҳ ал-ибадат. ат-Таб'ат ал-ула. – Димашик: ал-Газзали, Бейрут: Дар ал-Файха, 1419/ 1999.

ас-Сарахси, Шамсуддин Абубақр Муҳаммад. Китаб ал-Мабсут/ Таб'атун джадидатун мунаккахатун мусаххаха ва ма'зувват ал-аят ал-қур'ания. / ат-Таб'ат ал-ула. ал-Муджаллад ал-аввал. Бейрут: Дар ал-фикр, 1421/2000.

Тарджумаи «Тафсир»-и Табари. Иборат аз 2 китоб. Китоби якӯм. – Худжанд: Нури маърифат, 2007, 4-5.

Турки, Муҳаммадризо. Порсои порси. Салмони Форси ба ривояти мутуни форси./ Чопи нахуст. Техрон: Ширкати интишороти илми ва фарханги, 1387.

ал-Ханафи, Абулмузаффар. ар-Радд ала Абибақр ал-Хатиб ал-Багдади фи ма закара фи «Та'рихиҳи» фи тарджумат ал-Имам сирадж ал-умма Абуханифа ан-Ну'ман. / Мулхак ал-джуз ас-салис ашар ли «Та'рих Багдад». Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмия (б.т.)

ал-Хатиб ал-Багдади. Та'рих Багдад ав Мадина ас-салам./ ал-Муджаллад ас-салис ашар. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-илмия. (б.т.)

Химматзода, Муҳаммадшариф. Зиндаги ва осори Имом Абуханифа.- Душанбе, 2009.

ал-Ҳайсами ал-Макки, аш-Шайх Шаҳобуддин Аҳмад ибн Ҳаджар.

Маноқиб Имоми Аъзам. Тардҷумаи форсии «ал-Хайрот ал-ҳисон фи маноқиб ал-Имом ал-Аъзам Абиҳанифа ан-Нуъмон» / Тақдим ва таҳқиқ аш-Шайх Халил Алмайс. Тардҷумаи Абдуллауф Мухлис. Интишороти Шайх ал-ислом Аҳмади Дҷом. Хурдодмоҳи 1377.

Ходжиев Ахмад. «Хидая–и шариф» - канон жизни последователей Абуханифы. // Эпоха Имама А'зама и её значение в истории культуры народов Центральной Азии и Ближнего Востока. – Душанбе, 2009. – С. 235 – 246.

Хусейнпур, Мухаммад Амин. Зиндагонии Имом Абуханифа./ Тахия ва тадвини Довудхони Абдухон. Душанбе: Сафват, 2009.

Шиблии Нуъмони. Симои Имоми Аъзам Абуханифа (Тардҷумаи «Сират Нуъмон»)/ Тардҷума ва иқтибоси Абдуллахоб Муллозои (Сарбози). - Зоҳидон: Овои ислом - Турбати Дҷом, 1386.

Шукуров Ш.М.,
д-р искусствоведения,
ИБ РАН, Россия

ГУНБАД-Е КАБУС

Иконография высоты и шатровые купола Ирана

Одной из примечательных черт постсаманидской архитектуры явилось достаточно неожиданное явление новой высотной формы мавзолеев. Произошло это на территориях, вплотную примыкающих к Мавераннахру – в прикаспийских, северо-восточных областях современного Ирана. В 1006-7 гг. в непосредственной близости к средневековому г. Гурган²⁰⁴ усилиями местного правителя по имени Кабус ибн Вашмгир (998-1012) был построен башенный мавзолеем Гунбад-е Кабус (Купол Кабуса). Мавзолеем примечателен десятигранной формой тулова, в плане он круглый (илл.+план+интерьер). Его высота равна 51 м, однако мавзолеем кажется еще выше из-за десятиметрового холма, на котором он водружен. В прошлом существовала легенда о том, что хрустальный гроб эмира Кабуса был поднят под купол, а свет падал на гроб из единственного окна в восточной части купола. Размещение окна в восточной части купола может иметь важные последствия, о которых мы расскажем ниже.

Кабус ибн Вашмгир был известным любителем изящной словесности и искусства, он писал стихи, был весьма хорошим каллиграфом, а также астроло-

²⁰⁴ Область Гурган (Gurgan, др.перс. Vrkān, Hīrkāniya) находится в северо-восточной части Каспийского моря. Была важной областью в сасанидское время, как форпост против степняков севера. Город Гурган был основан арабами, и к 9-10 вв. это был процветающий город, с тех пор он является центром всей провинции. Множество садов на берегу реки, широкое производство шелка, а также это был один из караванных центров на пути в Россию. К северу от города в самом начале XI в. был возведен интересующий нас высотный мавзолеем. В настоящее время мавзолеем стоит посреди нового города Гурган, а старый руинирован, он стал объектом археологических раскопок. Древние греки называли всю область юга и юго-востока Каспийского моря Гирканией, т.е. страной волков. А Каспийское море, в свою очередь, называлось Гирканским.

гом. Известен также его блестящий двор, куда стекались знаменитости со всего Великого Хорасана и Ирана. Ибн Сина и Бируни примеры тому. Книгу «Хронология, или памятники минувших поколений» Бируни посвятил эмиру Кабусу. Известно, что эмир Кабус входил в тесные отношения с Саманидами, долго жил в изгнании в Нишапуре и Бухаре, где водил знакомства и дружбу со знаменитостями в области науки и искусства²⁰⁵.

Несколько слов следует сказать о форме мавзолея и ее предположительном значении. О. Грабар посчитал мавзолеем Кабуса победной башней на манер известных башен в Газне, о которых мы скажем в конце этого раздела. Маловероятная гипотеза молодого Грабара дополняется двумя предположениями других исследователей о значении Гунбад-е Кабус. Возникновение круглых или октагональных в плане мавзолеев в Хорасане в это время находит свое объяснение со стороны Хилленбранда: такие формы предназначены для ритуального обхода (*tawāf*) вокруг них²⁰⁶. Этот вывод можно было сделать сразу после выхода в свет статьи Т. Аллена о происхождении мавзолеев в Багдаде. Автор показал, что первые мавзолеи, возникнув над могилами пророков или потомков Мухаммада, собирали вокруг себя множество пилигримов, которые совершали различные ритуальные действия²⁰⁷. Однако оба исследователя не обратили внимания на краткое замечание Херцфельда о существовании ритуальных обходов (*tawāf*) вокруг шиитских мавзолеев в Иране и Ираке (*imāmzāde, mashhad*)²⁰⁸.

Одновременно хороший исследователь иранской архитектуры О'Кэйн считает, что если для Саманидов были свойственны купольные здания на кубическом основании, то для Буидов в это же время была характерна схема купола на октагоне²⁰⁹. Сохранившийся архитектурный материал после тотальных разрушений монголов в Хорасане действительно говорит о правоте исследователя. Однако всегда следует помнить о том, что до нашего времени большая часть зданий не дошла.

Как быть с мавзолеем Гунбад-е Кабус, каким образом исследовать генезис его формы, и возможные границы его смысловой структуры? Ведь у архитектурного сооружения отсутствует пульс, как у людей, а у нас нет стетоскопа, чтобы выявить невидимое. Прodelать иконологически-семиотическую процедуру наделения мавзолея знаковой природой, за которой скрывается нечто до времени неизвестное, мы не можем по одной причине. Те симптомы, которыми мы располагаем, немые – мы вслед за остальными историками иранской архитектуры не можем ничего путного сказать о шатровом куполе, о высотности мавзо-

²⁰⁵ С.Е. Bosworth, Kabus b. Wushmagir b. Ziyar // The Encyclopaedia of Islam, v. IV, P. 257b.

²⁰⁶ См. об этом: Hillenbrand, Islamic Architecture, P. 281; В. О'Кэйн, The Gunbad-I Jabaliyya at Kirman and the Development of the Domed Octagon in Iran // Arab and Islamic Studies in Honor of M. Jones. The American University in Cairo Press, Cairo, 1997, P. 7-8.

²⁰⁷ Т. Аллен, The Tombs of the 'Abbāsīd Caliphs in Baghdād // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 46, No. 3, 1983, P. 430-431.

²⁰⁸ E. Herzfeld, Iran in the Ancient East. Oxford University Press, London – New-York, P. 302.

²⁰⁹ О'Кэйн, The Gunbad-I Jabaliyya, P. 7.

ля, и, наконец, о причине появления восточного окна в куполе. А симптом, как это блестяще показал М. Фуко в «Рождении клиники», всенепременно должен предшествовать явлению знака. Нет знака без симптома. Мы также должны понимать, что в нашем случае речь должна идти не об отдельном симптоме, а о системной симптоматике, которая должна уложиться в целостную картину нашего перцептивно-визуального опыта.

До Гунбад-е Кабус в прикаспийском районе существовали небольшие деревянные мавзолеи (*imāmzāde*) с призматическими куполами. В строительной надписи мавзолея в Сари (столице провинции Мазандаран) указывается время их возведения – рубеж IX-X вв. Однако столь раннее появление шатровых мавзолеев не проясняет причин возникновения высоких мавзолеев с призматическими или конусообразными куполами. С целью прояснения иконографической и концептуальной составляющей башенных мавзолеев с шатровыми куполами мы обратимся к целому ряду разъяснений.



Рис. 1. Образное изображение города на парфянской монете

Согласно издавна заведенной традиции научного исследования, начнем свои изыскания с возможных иконографических следов внутри иранской архитектуры. Открываем несколько устаревшую, но, тем не менее, весьма впечатляющую книгу Херцфельда об археологии и архитектуре древнего Ирана. Здесь мы находим копию изображения на парфянской монете с условным обозначением города с характерной крышей, которая может оказаться не только двускатной, но и конической (рис. 1)²¹⁰.

Важным подспорьем для наших рассуждений являются настойчивые сведения о том, что высотные храмы (*tower-temple*) в большом количестве существовали еще в Урарту и при Ахеменидах (рис. 2)²¹¹. Их высота колебалась от 10 до 15 метров, хотя существовал и другой тип низких храмов. Как правило, храмы возводили либо на возвышенно-

²¹⁰ Herzfeld, *Iran in the Ancient East*, P. 395.

²¹¹ D. Stronach, *Urartian and Achaemenian Tower Temples // Journal of Near Eastern Studies. The University of Chicago Press. Vol. 26, No. 4, 1967*. А также, отмечая преемственность иранских храмов от высотных храмов ахеменидов, автор в следующей работе подробно рассказывает о всех послевоенных открытиях в Иране: D. Stronach, *On the Evolution of the Early Iranian Fire Temple // Acta Iranica. Encyclopédie permanente des etude iraniennes, vol. XI. Papers in Honour of Pr. Mary Boyce, Brill, Leiden, 1985, P. 605*.

стях, либо поблизости, и, как считают специалисты, их назначение было скорее сакральным, нежели погребальным²¹².

В настоящее время высотные храмы огня VIII в. до н. э. обнаруживаются даже на территории современных Азербайджана (Nūsh-i Jān) и Грузии, которая входила в состав древнеперсидской державы²¹³. Большинство таких храмов и в Урарту, и при Ахеменидах были квадратные в плане с островерхими (призматическими) крышами²¹⁴. Известное наскальное изображение храма в Мусасире (дворец Саргона в Хурсабаде) IX в. до н.э. – яркое свидетельство существования и не высоких храмов с шатровой крышей (рис. 3)²¹⁵, подобно ветхозаветной скинии.

Итак, идея и иконография высотных храмов/захоронений/мавзолеев существовала в Иране с глубокой древности до средневековья. Идея высотных построек уже в ахеменидское время была распространена весьма широко – в состав ахеменидского Ирана входил весь Кавказ вплоть до современной Кубани. Весьма интересным в этой связи выглядит существование по сию пору множества башен на Кавказе и в Закавказье (Сванетия, Хевсурия, Кабардино-Балкария, Ингушетия, Чечня). Происхождение кавказских башен может быть исторически обосновано с различных позиций, однако, рожденная в Урарту и при Ахеменидах идея, взятая в метафизическом плане, способна выдержать груз времени и интерпретаций на всем пространстве бывших древнеиранских земель. Ведь мы ведем речь не о влиянии древнеиранских высотных башен на средневековые мавзолеи, а о перманентном существовании идеи высотности на территории Ирана и на территориях его бывших владений.

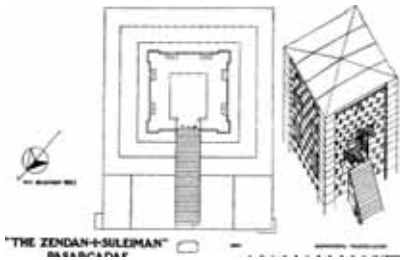


Рис. 2. Зиндан-и Сулейман, Пасаргады.

Первым об иконографии высотности в исламской архитектуре заговорил Дж. Блум, правда, в другой связи²¹⁶. Тема архитектурной «икконографии

²¹² Stronach, Urartian and Achaemenian Tower Temples, P. 279.

²¹³ F. Knauss, Ancient Persia and the Caucasus // Iranica Antiqua, v. XVI, 1996, P. 87-88; I. Gagoshidze, The Achaemenid Influence in Iberia // Boreas, 19, 1996, P. 128. См. также другие работы этих исследователей на эту тему.

²¹⁴ «Tent or pyramidal roof» (Stronach, Urartian and Achaemenian Tower Temples, P. 281-282; W. Kleiss, Zur Rekonstruktion des urartaischen Temples // Istanbul Mitteilungen, 13/14, 1963/64, P. 1)

²¹⁵ Cambridge History of Iran. Vol. 2: The Median and Achaemenian Periods. Ed. by I. Gershevitch. Cambridge University Press, Cambridge, 2007, P. 805-806.

²¹⁶ J. Bloom, The Qubbat al-Hadhrā' and the Iconography of Height in Early Islamic Architecture // Ars Orientalis, Vol. 23, 1993. Автор рассказывает об иконографии высотных дворцов и зеленых куполов от раннего исламского

высотности» будет нас интересовать с позиций выявления специфических горизонтов восприятия формально-смысловых мотивов прошлого в средневековых башенных мавзолеях Великого Хорасана и Ирана. Однако длительное существование иранской идеи высотных храмов/мавзолеев в средневековье переплетается с аналогичными идеями из области других религиозных воззрений.



Рис. 3. Храм в Мусасире. VIII в. до н.э.

В эпитафической надписи Гунбад-е Кабус о мавзолее говорится как о «высоком дворце» (*qasr al-'ālī*)²¹⁷. Ш. Блэр подчеркивает, что аналогичный термин используется в эпитафике более поздних башенных мавзолеев в западном Радкане и Дамгане²¹⁸. Синонимом *qasr* является еще один термин *kākh* в словарном значении также дворца, но подразумевающим обязательно зороастрийские коннотации, купольную и круглую в плане постройку²¹⁹. Сохранение зороастризма как крипторелигии хорошо известный факт для многих ранних династий Ирана, включая сюда и род эмира Кабуса (династия Зийаридов)²²⁰.

И еще одно: мы знаем, что в Коране слово *qasr*²²¹ отчетливо корреспондирует с небесным шатром. Кроме этого слова для коранического упоминания райских местообитаний используется слова *ghurfat* и *khayām*²²². В Коране же говорится о том, что упомянутые постройки все непременно высокие, многоэтажны²²³. Именно в этом месте мы должны остановиться для

времени до архитектуры тимуридов.

²¹⁷ Sh. Blair, *Monumental Inscriptions from Early Islamic Iran and Transoxiana*. Brill, Leiden, 1991, P. 63.

²¹⁸ Blair, *Monumental Inscriptions*, P. 63.

²¹⁹ Ch. Adle, A. Melikian-Chirvani, *Les monuments du XIe siècle du Dāmān* // *Studia Iranica*, 1, no. 2, 1972, P. 252-253.

²²⁰ Bosworth, *Kabus b. Wushmagir*, P. 358a.

²²¹ См. все упоминания в Коране: К. Hani, B. Khorramshahi, *A Subject Index to the Holy Qur'ān*, Tehran, 1349, S. 301.

²²² Об этом подробно см.: Ш.М. Шукуров, *Образ Храма / Imago Templi*, Москва, 2002, С. 217-218. Мавзолеев Санджара в Мерве аналогичным образом назван хронистом Июн ал-Асиром «домом загробной жизни» (дар алахира) (С. Хмельницкий, *Между Саманидами и Монголами. Архитектура Средней Азии XI - начала XII вв.* Ч. II, Берлин-Рига, 1997, С. 45).

²²³ Попытка теоретических построений современной архитектуры небоскреба с позиций коранических описаний райской архитектуры см.: N. Ardalan, *Simultaneous Perplexity as the Quintessential Visual Paradigm of Islamic Architecture and Beyond // Understanding Islamic Architecture*. Taylor and Francis Group, New York, 2002, P. 12-14. Книга важна совмещением исследований в области средневекового и современного зодчества.

того, чтобы взглянуть в архитектурный пейзаж мозаик в большой мечети Дамаска (715 г.). Это – архитектурный ландшафт с высотными строениями и струящимися реками, призванными вкуче изобразить пространство Эдема. Ранние мусульмане, таким образом, создают отвлеченный образ рая, основным мотивом которого являются многоэтажные дома и собственно мотив высотности.

В ряду архитектурных образов в дамаской мечети бросается в глаза пара башен, увенчанных коническими крышами, не столь важна в данном случае форма башенного ствола (илл.+2). С достаточной уверенностью можно назвать еще одним иконографическим источником башни Гунбад-е Кабус коранический образ высотных построек в раю и соответственно мозаичные изображения из Дамаска. Сближение образов, взятых из высотного храмостроительства в Древнем Иране, из коранического текста, из мозаик Дамаска, оказывается продуктивным для решения проблемы иконографии мавзолея и архитектурной этимологии в целом. В составлении образа Гунбад-е Кабус одновременно участвуют несколько образов, относимых не только к различным сферам иконографии мавзолея (архитектура, текст и изображение).

Появляется возможность говорить и о специфическом типе видения архитектурного памятника, это видение, где нет линейной иерархии в последовательности наблюдения, нет начала и нет конца. Видение должно быть объемным и интегральным, оно включает в себя не только видимое и известное самим памятником, но и декларируемое извне нами. Резервы видения-знания, существующие у нашего архитектурного памятника и исследователя, не совпадают, ибо мы в состоянии видеть больше, чем знает памятник. Только в наших силах углубить горизонт видения памятника, обнаружить генезис его формы и одновременно увидеть его будущее. Видение, таким образом, восстанавливает ту интегральную структуру видимого и невидимого, которую исследователь вносит в свое поле восприятия²²⁴. Однако взор Фуко устремлен по направлению к одной вещи и за вещь, в то время как мы уже знаем, что видение способно одновременно объять несколько позиций, несколько объектов.

Таким образом, отчетливо вырисовывается и наша задача. Мы не намерены в исследовании пересекать всевозможные границы (между видами искусства и архитектуры, между различными типами знания) с целью понять значение мавзолея Гунбад-е Кабус. Наша задача состоит в том, чтобы постараться максимально интенсивно и одновременно экстенсивно понять границы и глубину интегрального видения самого мавзолея, не исключая при этом и нашу исследовательскую позицию. Часть этой работы мы уже сделали, нам предстоит не менее интересное расследование.

²²⁴ Последняя фраза является парафразом из книги М. Фуко, *Рождение клиники*. Смысл, Москва, 1998, С. 180.

Существует ряд дополнительных обстоятельств, позволяющих оценить истоки столь пристального внимания к возведению мавзолеев в восточном Иране. Распространенный в Великом Хорасане от согдийско-саманидского города Испиджаб²²⁵ в южном Казахстане, Бухары и Самарканда до Герата и Мешхеда культ святых, а также бесчисленное множество мавзолеев, лишь подогривало распространение не только практики старчества, но и архитектурно-личностного отношения, как к загробной жизни, так и к меморизации себя в жизни ушедшей, земной. Плотность застройки мавзолеями даже в настоящее время в Мавераннахре и Хорасане столь велика, что это требует обстоятельного разговора, быть может, более тщательного, нежели об этом принято писать на материале Ближнего Востока²²⁶. В культуре восточных иранцев должно быть нечто такое, что, кроме собственно строительства мавзолеев, давало бы повод для их появления и распространения.

Этот важнейший фактор получает свое дальнейшее и весьма впечатляющее развитие, когда мы вспоминаем, что и иранская поэзия, начиная с Рудаки (скажем, его «Ода о старости»), была овеяна мотивами печали, глубокой грусти (*andūh*). Эмоциональная структура поэзии иранцев была такова, что даже в строках веселья всегда таилась грусть. Веселье было формой грусти. Слово *andūhsarāy* (место скорби) является метафорой земного мира. В определенном смысле купольный мавзолей и есть *andūhsarāy*. Скорбь, погребальный плач, культ святых и мавзолеев – это неотъемлемые и взаимосвязанные составляющие нового для нас дискурса, который охватывал наиболее яркие сферы социальной жизни восточного Ирана. Следовательно, образ и процесс скорби, эсхатологических настроений обладает своим дополнительным пространством, совпадающим по охвату с пространством культуры восточных иранцев и одновременно углубляющим его.

Вернее сказать, процессуальное пространство скорби является углублением и одновременно конструированием нового измерения ментальной среды культуры. Скорбь способна явить обновленного человека, она обладает конструктивной способностью явить новые горизонты всей культуры. Хорошие пояснения этому дает Авиценна в «Повествовании о птицах»²²⁷.

²²⁵ Согдийское слово «Испиджаб» означает «белая вода». (В.А. Лившиц, Согдийцы в Семиречье: лингвистические и эпиграфические свидетельства // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. М., 1971). В саманидское время город был захвачен в 840 г., и вокруг него были возведены стены. Испиджаб и его окрестности были известны как плодородием, так и прибежищем несториан и монофизитов. Об истории города см.: Б.А. Байтанаев, Древний Испиджаб. Шымкент-Алматы. 2002. Автор подозревает, что город до вхождения саманидских войск был несторианским центром с широко развитым богородичным культом. По этой причине, продолжает автор, белый город следует понимать и как священный город (С. 16). О христианском населении города см.: В.В. Бартольд, О христианстве в Туркестане в домонгольский период. // Сочинения. Т. II, Ч. 2. М., 1964. Об архитектурном наследии Испиджаба см.: Свод памятников истории и культуры Казахстана. Южно-Казахстанская область, Алматы, 1994.

²²⁶ D. Talmon-Heller, *Islamic Piety in Medieval Syria. Mosques, Cemeteries and Sermons under the Zangids and Ayyūbids (1146–1260)*. Brill, Leiden–Boston, 2007, P. 168–172.

²²⁷ См. перевод этого повествования в важнейшей книге: Н. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*. Bollingen Foundation, New York, 1961, P. 186–192. Сам текст Ибн Сины использован нами по следующему изданию: Абуали Ибни Сино, *Рисолат-ут-тайр* // Абуали Ибни Сино, Пирузинома, Маориф, Душанбе, 1980.

Сначала он предуведомляет читателей о необходимости зреть «внутренним видением» (ba-čashm), а также ведать вещи («познавать друг друга») посредством «внутренней тайны» (asrārī darūnī). Еще одним и показательным для нашей темы является призыв Ибн Сины к неперемемному «разъяснению (sharh) нашей скорби (andûh)».

Персидское слово gunbad (а также – burj, qubba, mashhad, и даже qasr в значении мавзолеев) призвано заострить внимание именно на куполе, что можно счесть за образное олицетворение «я» человека. Слово «гунбад» является также метафорой небосвода, что можно понимать как «погружение» погребенного человека из одного ментального состояния в другое. В этом случае купол призван обозначить ситуативный горизонт существования человека в пространстве запределья. Повторим, пространственное положение человека в этом смысле и есть «погружение» (immersion) человека из одного пространства в другое²²⁸. Вот почему башня Кабуса, как и многих других мавзолеев, носит имя упокоенного под ее куполом человека. Антропологический статус пространства мавзолея способствует выявлению дополнительного по отношению к пространственно-временному единству реального мира дополнительного образа печали в форме купольной постройки. Эта интенция направлена на перцептивное выявление имманентных сил культуры восточного Ирана, которые отчетливо связаны с нарастающими в X-XI вв. тенденциями метафизического освоения пространства Великого Хорасана и, как следствие, о месте и роли человека в этом пространстве.

В историческое восприятие высотных купольных мавзолеев имеет основания вмешаться метафизика. Когда Абу Али ибн Сина (Авиценна) бежал из захваченной караханидами Бухары, а затем от преследования султана Махмуда Газневи, он на какое-то время в 1012 г. оказывается в прикаспийском Гургане. Именно в это время, когда там была уже выстроена купольная башня Кабуса. Правда, согласно одной из версий, Кабуса ибн Вашмгира он не застал, тот был незадолго до появления Авиценны упокоен в своей башне. Другая версия говорит об обратном, во время посещения Авиценной Гургана эмир Кабус был еще жив. Как бы то ни было, появление Ибн Сины в Гургане не может не оказаться продуктивным и для нашей темы. Известно, что некоторые из важнейших трактатов Ибн Сина начал именно там.

Мы знаем, что усилиями Фараби и особенно Ибн Сины была сформулирована идея о метафизическом значении Великого Хорасана. Несмотря на умозрительность идеи, Корбен одновременно подчеркивает топографическое значение этого ареала – Хорасана в период формирования не только поэзии, но и соответствующей прозы у Авиценны, а вслед за ним и у Сухраварди²²⁹.

²²⁸ O. Grau, *Virtual Art. From Illusion to Immersion*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, P. 13-15.

²²⁹ Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, P. 275. В этой же связи см. еще одну книгу Корбена: H. Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*. Shambala, London, 1978 (первая же глава посвящена пространству Востока, а также значению ориентации в этом и других пространствах).

В то же самое время топография Хорасана имеет и еще одно метафорическое (majāz) значение Востока, как истечения света истинного знания, философской мудрости, возвышающегося над материальным Западом. Согласно «восточной философии» Ибн Сины в Космосе мироздания земной мир являлся образом крипты, а мир ангелов сравнивался с небосводом купола. Корбен пишет о структуре этого космоса следующее:

«Структура этого пространства предоставляет феноменологическому анализу особый смысл Космоса, наделяющего этот мир значением крипты. Над землей небо изгибается как купол, огораживая ее и даря земной обители полную безопасность, но, с другой стороны, небо-купол охраняет обитель как темницу. Именно в этом смысле космическая крипта вполне находит свое выражение в качестве символа купола /.../»²³⁰.

Космос Авиценны, продолжает Корбен, погружен в определенную ситуацию, он ситуативен. По отношению ко всему духовному миру человека, который был рожден в нем, а также воспитан в среде «мифов, символов и догм»²³¹. Структура Космоса Ибн Сины ситуативна, однако, она еще и проблематична по отношению к различным сферам культуры, включая и архитектуру. Неожиданное появление высотной башни Кабуса в начале XI века является перцептивной формой, сложившейся в результате распространения в интеллектуальных сферах Хорасана идей о метафизическом «средовом образе», который был впервые сформулирован Фараби, а затем Авиценной и Сухраварди. Между прочим, перу Сухраварди принадлежит «Повествование о башнях». Странно, точного ответа об истоках башенной формы мавзолеев нет, а прямые и косвенные намеки следуют один за другим.

Ибн Сина является путником, нелегкие обстоятельства вынуждают его физически пройти весь иранский мир с востока на запад. Однако проблема странничества встает и в аллегорическом смысле, философ является певцом странничества, о чем подробно рассказывает Корбен, и о чем повествуется в небольшом аллегорическом трактате «Хайя ибн Йакзан». Внутренняя жизнь и его жизненные перипетии, таким образом, становятся оболочкой для его же аллегорий²³².

Авиценна умер на западе Ирана в Хамадане²³³ 18 июня 1037 г. В контексте «восточной философии» Авиценны, его путь с востока на запад можно счесть перцептивным маршрутом. Ибн Сина закачивал свою жизнь, столь блестяще начатую в Хорасане, в провинциальном городке. Под давлением тя-

²³⁰ Corbin, Avicenna and the Visionary Recital, P. 17-18.

²³¹ Corbin, Avicenna and the Visionary Recital, P. 3-4.

²³² См. специальную книгу об аллегориях Авиценны: P. Heath, Allegory and philosophy in Avicenna (Ibn Sīnā): with a translation of the

²³³ Это был один из древнейших иранских городов, первое упоминание о нем относится к 1100 г. до н.э. Хамадан был столицей мидийского царства. И в раннее сельджукидское время Хамадан также оказался столицей завоевателей Ирана. Упадок города начался в монгольское время, монголы два раза сравнивали его с землей, не позволяя ему возродиться.

желых обстоятельств он был вынужден проделать обратный путь, с востока на запад.

В начале 50-х гг. XX в. над его могилой архитектором Хушангом Сейхуном был возведен мавзолей, на который архитектор установил несколько облегченную модель башни Кабуса с шатровым навершием (илл.)²³⁴. В совпадении нельзя усомниться. Следовательно, с памятью об образе Ибн Сины прочно связывается именно башенная форма с характерным навершием. Ведь образцом для монумента могло быть избрано здание из родной ему Бухары, или из Исфагана, где он также провел плодотворные годы. Этого не произошло.

Нам надлежит решить нелегкую задачу, с целью уяснения антропологического горизонта «Гунбад-е Кабус» – образца, обращенного в Хамадане в архитектурную башню, возведенную по принципу сходства. После установления двойника башни эмира Кабуса в Хамадане становится очевидным, что именно эта башенная форма соотносится с двумя «я» Авиценны. Два «я» являются выражением двух тел Ибн Сины, над одним из них в Хамадане воздвигнут мемориал, а другое тело очевидно корреспондирует с мавзолеем XI в. Гунбад-е Кабус, где, однако, упокоен другой человек.

Ситуация предельно приближена к книге Э. Канторовича «Два тела короля», где автор на широком материале обсуждает тему «двух тел» короля, возникшую у английских юристов в XVI веке²³⁵. У короля было два тела, одно данное ему природой, а другое политическое. Хотя второе тело считалось более долговечным и престижным, тем не менее, подчеркивает Канторович, два тела являются неразделимыми – природное тело включает в себя тело политическое. Больше того, политическое тело обретает явственные черты вечности, бессмертия.

Зададимся теперь вопросом: над каким телом Авиценны был торжественно открыт памятник в Хамадане? В данном случае имеет смысл рассуждать именно о теле философа, а не об абстрактной памяти о нем. Ведь вся страна в лице шаха Ирана воздавала почести не просто погребенному и истлевшему телу Ибн Сины. Философское тело Ибн Сины получает абсолютный приоритет по сравнению с телом естественным и давно погребенным.

²³⁴ Возведение этого мавзолея входило в деятельность Общества Национального Наследия (Anjuman-e Athar-e Melli), которое было поддержано шахами Ирана и просуществовало 58 лет вплоть до прихода к власти аятолл. Этим обществом было возведено 40 мавзолеев, в их число входят мавзолейные комплексы Фирдоуси в Тусе (1934 г.), Хафизу в Ширазе (1938 г.), Омару Хайяму в Нишапуре (1963 г.), Баба Тахиру в Хамадане (1970 г.), а также прославленным историкам персидского и иранского искусства Ф. Акерман и А. Поупу в Исфагане (1972 г.) (см. об этом: T. Grigor, *Recultivating "Good Taste": The Early Pahlavi Modernists and Their Society for National Heritage* // *Iranian Studies*, v. 37, № 1, 2004, P. 18-19.). Возведение комплексов мавзолеев сопровождалось всенародным обсуждением значения той или иной личности прошлого Ирана, что подогревало атмосферу активными археологическими раскопками. В указанной статье подчеркивается следующее: вместе с оглядкой на прошлое используется новый архитектурный язык в памятнике Ибн Сине. Уменьшенная и несколько измененная модель Гунбад-е Кабус была построена в 1952 г. и торжественно открыта самим шахом Мухаммад-Реза Пехлеви в 1954 г.

²³⁵ E.H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton University Press, Princeton, 1997.

Страна чествовала великого иранского философа, над могилой которого был открыт мемориал. Аналогичным образом иранское «Общество национального наследия» в течение 50 лет один за другим воздвигало монументы над могилами великих иранских поэтов.

Возведение над мавзолеем современной модели башни XI в. отсылает нас не к телу Кабуса, а к меморизированному телу философа Авиценны, посетившему Гурган и жившему там два года. Хамаданская башня избрала свой горизонт архитектурного мимесиса, она не ограничивается моделированием внешней формы башни эмира Кабуса, одновременно и тем самым она воспроизводит прецедент посещения Авиценной Гургана. Исторический прецедент присутствия Ибн Сины в Гургане, как было сказано выше, имеет прямое отношение к особенностям внутренней формы башни начала XI в. Учитывая наличие очевидных иконографических признаков «восточной философии» Ибн Сины в Гунбад-е Кабус, можно допустить наличие в нем знаменательного образа, никак и ничем не очерченного – это образ внутреннего тела Авиценны. Он уехал из Гургана, но его присутствие закреплено во внутренней форме мавзолея. Безусловно, внутренняя форма мавзолея в Гургане и внутренняя форма Авиценны составляют целокупный архитектурно-антропологический образ. Очевидно, что именно башня эмира Кабуса является транспространственным и трансвременным «образом среды» средневекового Хорасана и современного Ирана. Другими словами, в хамаданском мемориале закреплён отчетливый след тела философа, еще не приехавшего в древний город и не почившего там от тяжелой болезни.

Восприятие ментального образа интерьера может совпадать или различаться с восприятием формы, которая всегда на виду и не всегда совпадает с восприятием внутреннего образа. Мы предлагаем вновь сосредоточиться на конусообразной кровле башни эмира Кабуса и всех подобных мавзолеев на севере Ирана с тем, чтобы сгустить наше восприятие этой формы, понять причины ее возникновения именно в Гургане, и именно в это время.

Внешний конический профиль куполов, да и сама высотность башни плохо комментируется в изданиях по иранской архитектуре. В самом начале раздела нами было выдвинуто предположение о том, что иконографическим источником башни Кабуса и формы ее кровли являются аналогичные мозаики из большой мечети Дамаска с изображением архитектурной среды Эдема. Назовем мозаики из Дамаска прямым источником для архитектурной иконографии мавзолея Гунбад-е Кабус. Мы много говорили об архитектурной среде этого мавзолея, одним из образов которой является круглая или полигональная башня с шатровым куполом. Мы предлагаем еще один вектор, составляющий целостный иконографический образ, не только мавзолея Гунбад-е Кабус, но и остальных башен, распространенных исключительно на севере Ирана.

Конический купол башни Кабуса неожиданно появляется в 1006-7 г., что позволяет немедленно сравнить его с синхронными памятниками в ближай-

ших регионах, примыкающих с юга к Каспийскому и Черному морям. Аналогичные купола возникает в Армении сначала в 5 в. и окончательно закрепляются в середине VIII-IX в.в. Форма куполов призматическая. Особенно важно отметить, что эти купола часто увенчивают мавзолеи²³⁶. Немаловажной чертой армянской архитектуры является и довольно раннее появление двойных куполов, верхний из которых был призматическим – таков был несохранившийся храм в Текоре²³⁷. Таким образом, форма мавзолея, состоящая из цилиндра с шатровым куполом, получила в Иране новую интенциональность, т.е. новую сущностную структуру этой формы.

Армянская архитектура с удлиненными барабанами и купольными призматическими шатрами не может не рассматриваться в качестве иконографического образца для появления мавзолеев с гранеными или гладкими цилиндрами с шатровыми куполами в Иране. Больше того, появляется возможность суждения об активной контактной зоне, где под воздействием армянской архитектуры складываются отчетливые черты своеобразной иконографии архитектуры севера Ирана. Это обстоятельство может казаться преобладающим, если не вспомнить о том, что еще во времена Урарту и Ахеменидов высотные постройки обладали коническими крышами.

Пришло время для окончательных выводов из всего сказанного. Встает вопрос: что мы видим, глядя на башню, увенчанную коническим или призматическим шатром в архитектуре Великого Хорасана и Ирана? Архитектурный образ шатровой башни не ограничивается тем, что мы видим. Основное, что необходимо для полновесного восприятия образа, лежит за пределами зрения. Назовем те пространственные слои, в которых архитектурный образ той или иной среды приобретал все новые и новые смысловые очертания.

В первую очередь, отметим географический аспект, столь необходимый для восприятия устойчивого, жизнеспособного развития архитектурного образа (*sustainable image*)²³⁸. Мы помним о месте зарождения данного образа, это – Хорасан. Для того чтобы понять происхождение идеи высотной башни с шатровым куполом, нам пришлось обратиться к древнеиранской высотной архитектуре, к странному обозначению постройки словом *qasr* в строительной надписи и, как следствие, к мозаикам из классической для исламской архитектуры мечети в Дамаске. Попутно мы обратили внимание на то, что возникновение высотных башен в архитектуре восточного Ирана не могло состояться без присутствия армянской архитектуры в том же регионе. Наше обращение к Авиценне и его восточной философии (ментальное пространство) является еще одним горизонтом памяти мавзолея. Никак нельзя

²³⁶ S. Shahinian, *The Tradition of Funerary Architecture in Armenia from the origins of Christianity to the late Middle Ages* // *Environmental Design. Journal of the Islamic Environmental Design Research Centre*, 1, 1996, P. 73.

²³⁷ А. Ю. Казарян, Кафедральный собор Сурб Эчмиадзин и восточно-христианское зодчество IV-VII веков. Москва, 2007, Стр. 42-43, илл. 24-25.

²³⁸ О теории *sustainability* в архитектуре см.: T.J. Williamson, A. Radford, H. Bennetts, *Understanding Sustainable Architecture*. Taylor & Francis Group, London, New York, 2003, P. 21.

забывать и о пространстве грусти, которое является еще одним горизонтом архитектурного образа.

Таким образом, целостность архитектурного замысла не выражается в постройке, а совершается в ней. Далеко не все элементы целого репрезентированы, в этом и состоит стратегия отложенного смысла. Мы рассмотрели несколько пространственных зон, каждая из которых оставила свой след в формировании архитектурного образа. Все пространственные зоны составляют единое целое, это ясно, однако, не менее важно и то, что единство пространственных зон подлежит рассмотрению не только философского дискурса. Архитектурный дискурс располагается между реальным и ментальным пространством.

Представим себе на мгновение следующую ситуацию: некто построил примечательную постройку, церковь, пагоду, мечеть или дворец. Какую же цель преследует тот, кто воздвиг красивейшее здание? Для собственной славы? Бывает и так. Однако лучшие из людей воздвигают архитектурные памятники вовсе не себе, а людям, городу, стране. Вот один из примеров тому. Когда омейядский халиф Валид Абд ал-Малик в 715 г. возвел ныне прославленную большую мечеть в Дамаске, он сказал:

«Жители Дамаска, существуют четыре отличительные вещи, которые возвысили вас над остальным миром: ваш климат, ваша вода, ваши фрукты, и ваши бани. Ко всему этому я хочу прибавить пятое: эту мечеть»²³⁹.

Оказывается, отличительным признаком большой архитектуры является ее возвышение над миром. Вот, в частности, «ради чего» существует архитектура! Аристотель считал, что искусство либо завершает то, что природа не в состоянии была сделать, либо искусство подражает природе. В нашем случае памятник архитектуры одновременно соперничает с окружающей природой, и подражает тому, что находится за пределами данного пространства и времени.

Как мы видели, беспрецедентность может обладать своей историей и метаисторией. Она вовсе не обязательно должна быть историей символического или аллегорического «знака и значения»²⁴⁰. Как мы увидели, гораздо интереснее работать с симптомами, а не со знаками, подобно врачу у постели больного. Оперирование символической или аллегорической формой видения объекта не позволяет исследователю отвести взгляд от него.

²³⁹ F.B. Flood, *The Great Mosque of Damascus. Studies on the Makings of an Umayyad Visual Culture*. Leiden, Brill, 2001, p. 1.

²⁴⁰ Наши слова являются скрытой отсылкой к теории иконологии Э. Панофского, которая является очередной теорией видения в западной истории и теории искусства. E. Panofsky, *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of Renaissance*. Icon Edition, Oxford, 1972 (Introduction). В предисловии к книге автор призывает обострить чувство зора читателя, взглядевшись в поднимающего шляпу человека. Все рассуждения Панофского о *factual meaning*, *expressional meaning* и, наконец, *intrinsic meaning* этого жеста, чем собственно и должна заниматься иконология. То есть, наука о знаке по преимуществу, наука о символическом и аллегорическом значении жеста, знака, сцены: «Зарождение чистой формы, мотивов, образов и аллегорий, как проявлений, лежащих в основе принципов, мы наделяем вслед за Э. Кассирером символической формой» (Р. 8).

Предлагаемый же нами метод видения состоит из выстраивания ряда равноценных визуальных горизонтов, которые с разной степенью наполненности могут прояснить причины возникновения определенной формы в данном месте и в данное время. Непременным условием выстраивания своеобразного «парада» визуально-пространственных горизонтов, является обязательность их взаимопересечения в точке пребывания рассматриваемой формы.

Кроме того, очевидно, что пространственное видение всенепременно должно быть интерактивным. Соответственно, мы имеем дело не просто с видением, а с интерактивным видением. Пространственно-интерактивное видение задает воспринимающему сознанию достаточно широкое «поле связанностей» (connectivity field). Данное поле пространственного видения обладает двумя видами связанностей – устойчивых и долговременной связей (long connection), а также менее устойчивых и кратковременных связей (short connection).

Иконографическая и иконологическая состоятельность архитектурного образа возможна только при неизменном присутствии нескольких пространственных и силовых полей, составляющих формальное и смысловое целое. Мы вступаем в то состояние существования единой архитектурной формальной, смысловой и контекстной системы, которая современными теоретиками архитектуры названа «ответчивой сцепленностью» (responsive cohesion)²⁴¹. Такого рода единство в неразрывной связи противостоит тем случаям, когда превалирует тот или иной аспект формальной или смысловой структуры целого. Если смысловое многообразие соответствует именно той постройке, о которой ведется речь, то ее формальные признаки способны дать начало новым архитектурным памятникам. С Гунбаде-е Кабус произошло именно это.

²⁴¹ Williamson, Radford, Bennetts, *Understanding Sustainable Architecture*, P. 128-129.

Д-р Муртаза Мутаххари,
Иран

ЧЕЛОВЕК С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ КОРАНА

Человек с позиции исламского мировоззрения

С позиции исламского мировоззрения человек – существо уникальное и удивительное. Человек с точки зрения ислама – это не животное, обладающее прямой осанкой, плоскими ногтями, ходящее на двух ногах и умеющее говорить. С позиции Корана это слишком загадочное и таинственное существо, чтобы можно было характеризовать его несколькими упомянутыми фразами.

В Коране в отношении человека встречаются как хвалебные высказывания, так и упреки. Самые высокие хвалебные высказывания и самые острые упреки в Коране адресованы именно человеку. Он считается выше земли, неба и ангелов, но, вместе с тем, ниже демонов (*дивов*) и зверей. С точки зрения Корана человек – это существо, которое в состоянии покорить мир и заставить служить себе ангелов, вместе с тем он может упасть до самого низкого состояния. Это человек должен решать за самого себя и определить свою окончательную судьбу.

Начнем с коранических хвалебных высказываний относительно человека под названием «человеческие ценности».

Человеческие ценности

1 – Человек - наместник Бога на земле.

В день, когда Бог хотел сотворить человека, Он заявил ангелам о своем намерении поставить его своим наместником на земле. «Они ответили: «Ужель поставишь там того, / Кто там нечестие посеет и кровь прольет на ней?» / Он им сказал: Я знаю то, / О чем не ведаете вы».²⁴²

²⁴² Коран, 2: 30. Здесь и далее Коран цитируется по переводу Валерии Пороховой.

«И это – Он, кто сделал вас преемником на земле, / И Он одних по степеням возвысил над другими, / Чтоб испытать вас тем, чем Он вас наделил».²⁴³

2 – По своим научным возможностям человек превосходит всех других созданий.

«И обучил Адама Он / Названиям всего, что сущее, / Затем Он перед ангелами все представил / И сказал: «Теперь вы назовите Мне все это, / Если правдивы (в своих словах)». / И молвили они: «Хвала Тебе (Владыка)! / Мы ведаем лишь то, чему Ты нас учил, / Поистине, один лишь Ты / И мудрости, и знания исполнен!» / Сказал Он: «О, Адам! / Ты сообщи им все названия (вещей)». / И вот когда он сообщил им это, / Бог сказал: «Ужель Я вам не говорил, / Что Мне известны тайны неба и земли. / Я знаю то, что схоронили вы (в сердцах) / Или (глаголите) открыто».²⁴⁴

3 – Человек наделен природой, склонной к познанию Бога. Он в глубине души осведомлен о своем Господе. Все отрицания и сомнения исходят из болезней и отступлений, которые заложены в самой природе человека.

«Когда Господь твой из сынов Адама, / Из чресел их, извел потомков их / Повелел им о самих себе свидетельствовать».²⁴⁵

«Так обрати свое лицо ты к Правой Вере, / Пока веленьем от Аллаха / На землю ни сойдет тот День, / Который невозможно отвратить (или отсрочить)».²⁴⁶

4 – В природе человека кроме материального компонента, существующего в твердых телах, растениях и животных, заложен еще и небесный и божественный компонент. Человек состоит из физического и метафизического элемента, из материального и смыслового начала, из тела и души.

«Кто совершенный вид придал всему, что создал, / Из глины начал сотворенье человека, / Потом продлил его потомство / Из капли жидкости презренной, / Потом Он выровнял и соразмерил, / От Духа Своего вдохнул».²⁴⁷

5 – Сотворение человека - не случайное творение, а процесс, осуществленный согласно замыслу. Человек – существо избранное.

«Но (милостью Своей) избрал его Господь, - / Простил и праведным путем направил».²⁴⁸

6 – Он обладает свободной и самостоятельной личностью, пользуется доверием Господа, имеет определенную миссию и ответственность; должен посредством своего труда и инициативы облагораживать мир, и своим свободным выбором определить для себя один из путей: счастье или страдание. «Мы предложили Небесам, Земле и горным Исполинам / Вступить с Нами в Завет о вере. / Они обязывать себя заветом отказались: / Страшились на

²⁴³ Коран, 6: 165.

²⁴⁴ Коран, 2: 31-33.

²⁴⁵ Коран, 7: 172.

²⁴⁶ Коран, 30: 43.

²⁴⁷ Коран, 32: 7-9.

²⁴⁸ Коран, 20: 122.

себя его принять, / (Обуреваемы великим страхом, / Что сил не хватить соб-
люсти его). / Но Человек Заветом этим обязался - / Ведь нечестив он был и
безрассуден».²⁴⁹

«Мы человека сотворили / Из капли смеси; / Чтоб испытать его, / Мы ода-
рили его зрением и слухом. / И мы (всеведением Нашим) / Определили ему путь:
/ Быть благодарным (Господу), или неверным».²⁵⁰

7 – Он пользуется природным (сущностным) благородством и природной
святостью. Бог дал ему верховенство над многими своими творениями. Он по-
знает настоящую свою сущность (внутреннюю природу) лишь в том случае,
когда будет чувствовать в себе упомянутое благородство и святость, и будет счи-
тать себя выше всяких низостей и коварств, зависимостей и вожелений. «Мы
оказали честь сынам Адама, / Мы их носили по земле и по морям, / И наде-
ляли их благами, чистыми дарами, / И их возвысили над многим из того, что
сотворили».²⁵¹

8 – Он наделен монотеистической нравственностью, по воле природного
вдохновения может отличить прекрасное и скверное. «И (клянусь) всякой ду-
шой, / И соразмерностью ее / (Для проживания на сей земле) / Ее прозрением о
том, что праведно, что скверно. / Поистине, восторжествует тот. / Кто чистоту ее
блюдет».²⁵²

9 – Он утешается только мыслями о Боге. Его желания неограничен-
ны, он быстро насытится и отвернется от всего, с чем сталкивается. Ибо он
удовлетворяется только бесконечной Божественной Сущностью: «Ведь по-
минание Аллаха / Покоем сердце наполняет».²⁵³ «О человек! Стремись
ты к Владыке своему / (Чрез все невзгоды жития земного) - / И ты узришь
его!».²⁵⁴

10 – Земные блага созданы для человека. «Он – Тот, кто сотворил для
ваших нужд / Все сущее на земле».²⁵⁵ «И Он вам подчинил все то, / Что сущее
на земле и в небе, - / Как все, что от Него исходит».²⁵⁶

11 – Бог создал человека для того, чтобы он поклонялся и подчинялся
своему Господу. Следовательно, подчинение Божьим установлениям явля-
ется его обязанностью. «Я создал джиннов и людей / Лишь для того, чтобы
Мне они поклонялись».²⁵⁷

12 – Он находит самого себя только в поклонениях своему Господу и
Его поминаниях. Но если он забывает о своем Господе, то он забывает и о
себе, и не будет знать, кто он, для чего создан, как ему поступить и куда ему

²⁴⁹ Коран, 33: 72.

²⁵⁰ Коран, 76: 2-3.

²⁵¹ Коран, 17: 70.

²⁵² Коран, 91: 6-9.

²⁵³ Коран, 13: 28.

²⁵⁴ Коран, 84: 6.

²⁵⁵ Коран, 2: 29.

²⁵⁶ Коран, 45: 13.

²⁵⁷ Коран, 52: 56.

идти. «Не будьте вы подобны тем, / Которые забыли Бога, / А Он заставил их забыть самих себя».²⁵⁸

13 – Когда он покинет этот мир и покров тела, являющийся занавесом души, снимается, перед ним открываются много доселе неведомых ему истин. «(И прозвучит): «Ты в небрежении об этом был, / Теперь же сняли Мы покров с тебя, / И острым стал твой взор сегодня».²⁵⁹

14 – Он работает не только ради удовлетворения материальных нужд, то есть материальный стимул не является единственной для него движущейся силой, он иногда действует и во имя более высоких идей, не преследуя иных целей, кроме благоволения Господа. «О, ты, ничем не омраченная душа! / Вернись к Владыке своему, / Ему угодной и довольной».²⁶⁰ «И обещал Аллах мужам и девам, / Которые уверовали (в Него), / Сады, реками омовенны, / Где им навечно пребывать / В благих жилищах Вечного Эдема. / Но еще большая услада – благоволение Господне. / Сие есть высшее свершенье!».²⁶¹

На основе вышесказанного человек с точки зрения Корана – это избранное Богом создание, Его заместитель на земле. Он наполовину – ангел, а другой половиной – материален. Его природа склонна к познанию Бога, он свободен, самостоятелен, верен Господу, ответственен за себя и за весь мир, он господствует над природой, землей и небом, содержит в себе как добро, так и зло; он сам по себе начинается со слабости и, эволюционируя в сторону силы и совершенства, возвышается. Но он утешается только на Божьем пороге и только мыслями о Боге. Его научный и практический потенциал неограничен, он наделен врожденной святостью и благородством. Иногда его инстинкты лишены материальной и естественной подоплеки. Ему предоставлено легитимное право пользования Божьими благами. Но у него имеются и определенные обязательства перед Своим Господом.

Антиценности

Вместе с тем в адрес данного существа в Коране встречается еще и много упреков: «Ведь нечестив он был и безрассуден».²⁶² «Как, истинно, неблагодарен человек».²⁶³ «Но нет же! Переступает все пределы человек, / Себе приписывая все, чем он богат и знатен».²⁶⁴ «Ведь (в неразумности своей) он тороплив».²⁶⁵ «Когда беда коснется человека, / Взывает к нам он (из любого положения): / И лежа на боку, и сидя, / И стоя (если в состоянии стоять). / Когда же Мы беду его отводим, / Он продолжает путь свой (дерзко), / Как

²⁵⁸ Коран, 59: 19.

²⁵⁹ Коран, 50: 22.

²⁶⁰ Коран, 89: 27-28.

²⁶¹ Коран, 9: 72.

²⁶² Коран, 33: 72.

²⁶³ Коран, 22: 66.

²⁶⁴ Коран, 97: 6-7.

²⁶⁵ Коран, 17: 11.

будто к Нам и не взывал / (О помощи) в постигшем горе». ²⁶⁶ «Поистине, скуп человек (безмерно)!» ²⁶⁷ «Но человек чаще всего упорствует (в страстях, / Склоняющих его к неверию)». ²⁶⁸ «Поистине, был беспокойным создан человек. / Когда его коснется зло, / Он полон (бесконечных) жалоб; / Когда ж к нему добро приходит, / Становится он скуп (и недоступен)». ²⁶⁹

Прекрасен или безобразен?

Каков он? Разве человек с точки зрения Корана существо красивое и безобразное? Притом очень красивое и очень безобразное?

Разве человек существо с двойственной природой: наполовину из света, а на другую половину из тьмы? Почему в Коране в его адрес высказаны наивысшие восхваления и одновременно наихудшие упреки?

Реальность заключается в том, что упомянутые восхваления и упреки объясняются не наличием у человека какой-то двойственной природы, половина которой похвальная, а другая половина – предосудительная. Точка зрения Корана основывается на том, что человек является потенциальным носителем всего совершенного, и он обязан реализовать этот свой потенциал; и он сам должен выступить в качестве архитектора и строителя своей личности. Основным условием реализации потенциального совершенства является вера. Вера обуславливает наличие таких качеств, как праведность, добродетель и старание на пути Господа. Именно под воздействием веры знание, освобождаясь от влияния вожделения, превращается в полезное орудие.

Следовательно, человек, действительно, является наместником Бога на земле и объектом поклонения ангелов; все в мире сотворено для него, и он выступает в качестве потенциального обладателя всех совершенных качеств. Вера необходимый атрибут человека. Человек без веры - ущербный и неполноценный. Подобный человек бывает алчным, кровожадным, скупим и еретиком; он – хуже животного.

В Коране встречаются суры, определяющие особенности образцового и порицаемого человека. Из этих аятов вытекает, что индивид без веры в Бога не может быть настоящим человеком. Если человек соединяется с утешающей и успокаивающей его Истиной, то он будет обладателем всех совершенных качеств. Но если он останется отделенным от этой Истины (Бога), то будет похож на дерево, отделенное от своих корней. Приводим два примера: «В знак времени / Уверь, что человек всегда убыток терпит, / Помимо тех, кто верует, / Деянья добрые творит, / Заповедает истину средь братьев / И к терпеливой стойкости зовет». ²⁷⁰ «Мы много джиннов и людей / Для Ада

²⁶⁶ Коран, 10: 12.

²⁶⁷ Коран, 17: 100.

²⁶⁸ Коран, 18: 54.

²⁶⁹ Коран, 70: 19-21.

²⁷⁰ Коран, сура 103.

сотворили. / У них сердца, которыми они не понимают, / Глаза, которыми они не видят, / Уши, которыми не слышат. / Они как блудные скоты, / Но еще более заблудшие, - / Ведь остаются в небрежении они, / (К увещаниям пророков)».

Многогранное существо

Из всего вышесказанного становится ясно, что человек, несмотря на свои общие черты с другими живыми существами, в корне отличается от них. Человек - существо материальное и духовное. Человек отделяется от животных системой глубоких и принципиальных отличий, каждое из которых придает ему особую грань и является отдельной нитью ткани его бытия. Эти отличия наблюдаются в трех областях:

- 1 – в области восприятия и понимания мира и самого себя;
- 2 – в области окружающих человека влечений;
- 3 – в области качества влияния этих влечений и выбора среди них.

А теперь несколько слов относительно области восприятия и понимания мира. Как известно, ощущения животного являются средством для его мировосприятия. В этом плане человек схож с животными, и порою некоторые животные в этом отношении сильнее человека. Восприятие мира посредством ощущений со стороны животного и человека характеризуется поверхностностью. При этом сущностная глубина вещей остается неизведанной. Но у человека есть еще другая сила мировосприятия, которая у животных отсутствует. И эта таинственная сила именуется разумом. Человек посредством разума открывает общие законы мироздания, на основе общего познания мира и открытия общих законов естества начинает пользоваться природой и подчиняет ее себе. В прошлых наших беседах мы также говорили об этой, свойственной человеку, форме восприятия мира, и отметили, что механизм интеллектуального восприятия мира является одним из самых сложных механизмов человеческой природы. И этот сложный механизм в случае правильного сосредоточения внимания на нем, становится удивительным средством для познания самого человека. При помощи данного механизма человек открывает для себя многие другие аспекты реальности, познание которых непосредственно при помощи ощущений не представляется возможным. Метафизические познания, особенно философское познание Бога, достигаются посредством именно этой таинственной и свойственной человеку особенности.

А теперь будем рассуждать относительно влечений. Человек так же, как и другие живые существа, находится под влиянием материальных и естественных влечений. Склонность к еде, ко сну, к удовлетворению половых потребностей и к отдыху привлекает человека к природе и к материальному началу. Но привлекающие человека факторы этим не ограничиваются. Существуют еще и другие влечения, притягивающие человека к нематериальным

началам, то есть к явлениям, лишенным объема и веса, которые невозможно измерить материальными мерками. Принципы духовных привлекательностей, опознанных на сегодняшний день, состоят из нижеследующего:

1 – Наука и знание

Человек стремится к освоению наук не только для того, чтобы обеспечить свое господство над природой. В душе человека заложен инстинкт поиска истины и стремление к изысканиям, и сам процесс освоения науки и познания доставляет ему удовольствие. Наука, будучи средством улучшения жизни и повышения работоспособности, желательна человеку и по зову его природы. Человек предпочитает быть осведомленным даже о тайнах галактик, знание или незнание которых на его жизненную ситуацию никак не влияет. Человек по зову своей природы избегает невежества и стремится к науке. Поэтому знание и информированность составляют один из духовных компонентов человеческого существования.

2 – Нравственная добродетель

Человек выполняет некоторые дела не для получения какой-либо выгоды или во избежание определенного убытка, а исключительно под воздействием конкретной системы чувств, называемых нравственными чувствами. Он выполняет эти дела, будучи уверенным, что его поступки диктуются человечностью.

Представьте себе, что человек находится в страшной пустыне, в тяжелых жизненных условиях – без пищевых и иных запасов, где каждое мгновение он сталкивается со смертельной опасностью. В это время появляется другой человек, который предлагает ему помощь и спасение от неминуемой гибели. После этого эти два лица расстаются, и долгое время не встречаются друг с другом. Много лет спустя спасенное лицо встречается со своим спасителем, попавшим в бедственное положение, и узнает его. Разве совесть спасенного лица никак не реагирует на данную ситуацию и ничего ему не велит? Разве совесть не говорит ему, что на добро следует ответить добром? Разве совесть не говорит ему, что за добро необходимо отблагодарить? Ответ на эти вопросы будет положительным.

Что говорит совесть других людей, если данное лицо поможет своему спасителю? И какова будет реакция совести этих людей, если упомянутое лицо на бедственное положение своего бывшего спасителя никак не реагирует?

Известно, что в первом случае совесть других людей восхваляет поступки данного лица, а во втором случае другие люди упрекают и презирают его. Подобное реагирование совести людей, основанное на поощрении благодарности и осуждении неблагодарности, именуется нравственной добродетелью.

Нормой многих поведенческих форм человека выступает именно нравственная добродетель, иными словами, многие поступки человека объясня-

ются моральными ценностями, а не материальной выгодой. Это тоже из числа особенностей человека и относится к духовным аспектам его личности, к компонентам его духовности. Многие из живых существ лишены подобной нормы, для животного нравственная добродетель ничего не значит, а нравственная ценность никакого смысла не имеет.

3 – Красота

В качестве другого духовного компонента человека выступает его интерес к красоте. Этот компонент составляет важную часть человеческой жизни. Человек желает узреть красоту во всех областях своей жизни. Он облачается в различные одежды, чтобы защитить себя от холода и жары, но не менее важным для него является красота и покрой одежды; он строит дом для жилья, но, прежде всего, обращает внимание на красоту своего жилища; скатерть, которую он расстилает для яств, и посуда, в которой должна быть подана еда, и даже порядок расположения яств на столе и в посуде, все подчинено принципам красоты и гармонии. Человек желает, чтобы лицо у него было красивое, чтобы имя у него было красивое, чтобы он носил красивую одежду, и чтобы почерк у него был красивым, желает, чтобы улицы в его городе были красивыми, чтобы перед ним стояла красивая панорама. Одним словом, он желает, чтобы постоянно в жизни его окружало все красивое.

Для животного красота ничего не значит. Ему важно только наличие корма в стойле, а красота стойла ему безразлична. Для него красивое седло, прекрасная панорама, красивое жилье и другие подобные средства никакой ценности не представляют.

4 – Освящение и поклонение

Одно из самых стойких и первобытных духовных проявлений человеческого духа и одним из самых подлинных компонентов его бытия является чувство почитания и поклонения. Анализ следов жизни человечества показывает, что почитание и поклонение сопутствовало человеку на всех временных и пространственных этапах его существования. Отличия наблюдаются только в способах и предметах поклонения: начиная от танцев и ритмичных коллективных движений вместе с системой славословия до наивысших проявлений покорности, умиления, и до самых эмоциональных славословий и восхвалений; а с точки зрения предмета поклонения – от камня и дерева до Извечной Самосушей Субстанции.

Пророки не принесли людям поклонение и славословие (Господу – М.М.) как таковые; они принесли лишь формы поклонения, то есть правила и процедуры, необходимые для поклонения; кроме того, они предостерегали людей от поклонения несуществующим божествам (от язычества).

С позиции неоспоримых религиозных установок, а также с точки зрения некоторых ученых-религиоведов, человечество вначале поклоня-

лось единому и истинному Богу. А поклонение идолам, луне, звездам или людям является своего рода заблуждением, которое было допущено позднее. То есть человечество вначале поклонялось не идолам, людям или другим созданиям, и переход к поклонению единому Богу начался не постепенно и не по мере развития цивилизации. Чувство необходимости поклонения Создателю, которое изредка характеризуется как религиозное чувство, существует у всех человеческих индивидов. Эрик Фром говорит: «Человек может поклоняться зверям или дереву, золотым или каменным идолам, или невиданному Богу, святому человеку или предводителю с сатанинскими качествами. Он может поклоняться своим предкам, своему народу, своему социальному классу или своим деньгам и успехам. Он может характеризовать свои убеждения в качестве религии или, наоборот, может думать, что никакого религиозного учения не придерживается. Но при этом важным считается не наличие у него религиозности, а тот факт, последователем какой религии он является».

По словам Мухаммада Икбала, Уильям Джеймс утверждает: «Стимул поклонения является необходимым результатом положения о том, что в самых сильных частях самостоятельных и практических самостей, каждый человек представляет собой социальную самость. Несмотря на данное положение, совершенный собеседник может находить самого себя в мире мыслей (внутренних мыслей). Большинство людей, как систематически, так и случайно, обращаются к подобным мыслям в своих сердцах. Даже самый ничтожный индивид на земле с подобными высшими стремлениями чувствует себя реальным и ценным».²⁷¹

Уильям Джеймс, говоря об общности этого чувства для всех индивидов, отмечает: «Существует вероятность возникновения противоречий между людьми относительно степени влияния на них чувства некоего внутреннего контролера. Для части из людей внимание к этому вопросу составляет самый основной компонент самопознания. Подобные люди могут быть сравнительно более религиозными, чем другие. Но я уверен, что даже те лица, которые говорят об отсутствии у них подобного чувства, сами себя обманывают, и фактически до определенной степени являются верующими».²⁷²

Создание мифических героев из числа богатырей, ученых или религиозных деятелей является следствием чувства освящения, свойственного человеку, который стремится к тому, чтобы у него было, достойное восхвалению и освящению существо, которое желают полюбобно восхвалять и освящать до сверхъестественного уровня. Чрезмерные восхваления современным человечеством партийных или национальных героев, разговоры о приверженности партиям, миссиям, направлениям, знамени, определенной

²⁷¹ Икбал, Мухаммад. «Возрождение религиозной мысли в исламе», с. 105.

²⁷² Там же, с 107.

территории и готовность к самопожертвованию на избранном пути являются следствием именно этого чувства.

Чувство поклонения это чувство инстинктивной нужды в более высоком совершенстве, в котором нет никакого изъяна и в красоте, в которой нет никакого оттенка безобразия. Любая форма поклонения созданиям является своего рода отклонением чувств от истинного направления.

Человек в состоянии поклонения стремится улететь из своего ограниченного существа и соединиться с истиной, лишенной изъянов, недостатков, бренности и ограничения, и, по словам великого мыслителя наших времен Эйнштейна: «В этом состоянии индивид начинает понимать ничтожность человеческих действий и целей, и чувствует величие, проявляемое в природных явлениях и мыслях».²⁷³

Икбал в этом плане говорит: «Поклонение является жизненным и возвышенным действием, посредством которого маленький островок нашей личности открывает свое состояние в более обширной жизненной ситуации».²⁷⁴ Богослужение и поклонение суть показатели конкретной *возможности* и конкретного *стремления* в человеке: возможность выхода за границы материального состояния и стремление к присоединению к более возвышенным и более обширным горизонтам. Подобное стремление – одна из особенностей человека. Поэтому поклонение и богослужение – это один из духовных компонентов человеческой души. А отличительная черта человека с учетом качества оказания под воздействием притягательных сил и выбора одной из этих сил – это тема, которая будет рассмотрена в ходе последующих рассуждений.

Различные способности человека

Сила не нуждается в пространном определении. Фактор, повлекший за собой определенное воздействие, называется силой. Все существа в мире являются источниками одной или нескольких особенностей или воздействий. Следовательно, любому существу, включая твердые вещества и растения, животных и человека, присуща определенная сила. Сила, переплетенная с сознанием, пониманием и разумным желанием, называется *властью* или *могуществом*. Другое отличие человека и животного от растений и твердых веществ заключается в том, что человек и животное определенную долю своих сил применяют с учетом наклонностей или страха и под воздействием своих *желаний*. Например, магнит притягивает железные предметы сам по себе под воздействием своего рода природной необходимости. Магнит при этом ничего не может знать о своих действиях, а притягивание железных предметов происходит не под влиянием страха и не под воздействием каких-либо его желаний и склонностей. Анало-

²⁷³ Эйнштейн, Альберт. «Дунйа-йи, ки ман мибинам» («Мир, который я наблюдаю»), с. 56.

²⁷⁴ Икбал, Мухаммад. «Возрождение религиозной мысли в исламе», с. 167.

гичным образом можно рассуждать о сжигающем огне, о растении, которому свойственен процесс вегетации, и о дереве, которое расцветает и дает плоды.

Но животное, которое ходит, владеет определенной информацией о своей ходьбе, и оно не стало бы ходить, если не возникало у него подобного желания. Именно поэтому и говорится, что: «Животное – существо,двигающееся по своему желанию». Другими словами, определенная доля животных сил зависит от желаний животного и подчинена велению его желаний. То есть если животное пожелает, то упомянутые силы действуют, но если оно того не пожелает, то данные силы вовсе не будут действовать.

Некоторые силы и способности человека также подчинены этому принципу. То есть их реализация зависит от желаний человека. Разница лишь в том, что желания животного – это его природные склонности и инстинкты, и животное бессильно побороть их. Когда желания животного направляются в какую-либо сторону, то оно, невольно подчиняясь своим желаниям, следует в том направлении. Животное лишено силы, необходимой для того чтобы побороть свои внутренние наклонности, а также способностей, чтобы поразмыслить над определением приоритетов в своих наклонностях или в делах, к которым оно практически не испытывает желания, но которые должны быть осуществлены чисто по соображениям дальновидности.

Но человек представляет собою иное существо. Человек способен сопротивляться своим внутренним желаниям и не подчиняться им. Подобная способность дана человеку благодаря другой его внутренней силе, именуемой *волей*. А воля, в свою очередь, подчиняется разуму. То есть разум распрягается, а воля – выполняет.

На основе вышесказанного выяснилось, что человек обладает способностями, которых все другие живые существа лишены. И это связано с двумя причинами:

Во-первых, что человек обладает системой наклонностей и духовных притягательных качеств, которых другие живые существа лишены. Эти притягательные силы позволяют человеку расширить круг своей деятельности за пределами материального и расширить его до возвышенных горизонтов духовности. А многие живые существа не могут покинуть темницу материального.

Во-вторых, человек оснащен силой *разума* и *воли*, он способен сопротивляться своим желаниям, спасая себя от их влияния, и господствовать над всеми ними. Человек может подчинить разуму все свои желания и установить для них определенные нормы, он способен не позволить никакому желанию выйти из установленных рамок и тем самым завоевать *духовную* свободу, которая является самой ценной из всех форм свободы. Эта великая способность – одна из отличительных черт человека и у животных вовсе не встречается. Именно благодаря этой способности человек удостоен быть носителем определенных *обязанностей*, ему предоставлено право *выбора*,

и он выступает в качестве *свободного, выбирающего и самостоятельного* существа.

Наклонности и притяжения представляют собой своего рода связь между человеком и притягивающим его внешним объектом. Чем больше человек покоряется своим наклонностям, тем больше он деградирует, приходит в состояние слабости и упадка, его судьба все больше зависит от внешней силы, которая будет управлять им. А сила разума и воли выступает в качестве внутреннего потенциала и символа реальной личности человека.

Когда человек опирается на разум и волю, он концентрирует все свои силы и ему удается сопротивляться влиянию внешних сил, *освободить* себя и выступить в качестве *свободного острова*. Именно благодаря воле и разуму человек становится *самим собой*, обладателем стойких личностных качеств. Господство над своим эго и спасение от влияния вожелений выступают в качестве основной цели исламского воспитания. Конечной целью подобного воспитания является *духовная свобода*.

Самосознание

Ислам уделяет особое внимание тому, чтобы человек познал себя, и определил свое место в мире творений. Столь большое количество напоминаний относительно человека в Коране связано с тем, чтобы человек познал себя реально, и верно оценил свое положение в мире бытия. А цель подобного познания и оценки заключается в том, чтобы он возвысился до надлежащего ему высокого положения.

Коран – созидающая человека книга; это не теоретическая философия, ограничивающаяся спорами, идеями и обозримой панорамой; предложенные Кораном панорамы предназначены как руководство к действию и принятию решений.

Коран стремится к тому, чтобы человек познал *себя*. Познание самого себя не означает знания паспортных данных: имя, отчество, фамилия, год рождения, гражданство, место рождения, сведения о вступлении в брак и о детях.

Данная *самость* означает то, что именуется Божьим Духом. И благодаря познанию этой самости у человека появляется чувство собственного достоинства, собственной значимости и возвышенности, после чего человек не позволит унижать себя, и он удостоверится в своей святости; тогда нравственные и социальные святыни для него приобретут бесспорную значимость.

Почему в Коране говорится об избранности человека? Коран желает напомнить человеку, что он не случайное существо, которое якобы создано случайной совокупностью каких-то атомов; он – существо избранное и, следовательно, у него есть миссия и определенная ответственность. Несомненно, в этом мире человек – самое могущественное существо. Если представим

мир и имеющиеся в нем существа как большую деревню, то человек является хозяином этой деревни. Но нам важно узнать: данный хозяин деревни является избранным лицом или он навязал себя в этом качестве насильственным путем?

Материалистические философские учения считают, что человек достигает власти исключительно путем применения силы. Эти учения утверждают, что человек стал обладателем власти по случайным причинам. Естественно, при подобном предположении такие понятия, как *миссия* и *ответственность* становятся бессмысленными. Да какие могут быть при подобных обстоятельствах миссии и ответственности? С чьей стороны они могут быть установлены и против кого будут направлены?

А с точки зрения Корана человек является избранным хозяином земли. И он избран самой компетентной субстанцией бытия, то есть Всевышним Господом, по признаку достоинства и компетентности, а не исключительно по признаку силы и могучей хватки. Поэтому, как любое другое избранное лицо, он наделен *миссией* и *обязанностями*. Его миссия определена Самим Богом, и он ответственен перед Богом. Вера в то, что человек - избранное существо, и что подобная избранность влечет за собой определенную цель, оставляет в индивидах своего рода психологический и воспитательный отпечаток. А вера в то, что человек является следствием системы бесцельных случайностей, оставляет в человеке иные психологические и воспитательные следы.

Самосознание означает, что человек должен осознавать свое истинное положение в мире существ и знать, что он не вполне земное существо, и что в нем посредством Божьего Духа заложено превосходство над всеми другими созданиями; он должен знать, что может превосходить даже ангелов, что он свободен и самостоятелен; а также должен помнить, что он ответственен за себя, за других людей, и за благоустройство и улучшение мира. («Он – Тот, кто произвел вас из земли, и требует от вас благоустроить ее»²⁷⁵). Человек должен знать, что он доверенное лицо Бога, что ему не случайно даровано превосходство над другими существами и, следовательно, он не должен противиться и стремиться к присвоению всех вещей, забывая о возложенной на него ответственности.

Воспитание талантов

Исламское учение свидетельствует о том, что данная божественная школа одинаково уделяет внимание всем аспектам человеческой жизни, включая физические и психологические, материальные и духовные, мыслительные и чувственные, индивидуальные и общественные, и ни один из этих аспектов под предлогом приоритетности особо не выделяется. Важным считается

²⁷⁵ Коран, 11: 61.

воспитание человека с принципиальным учетом всех вышеперечисленных аспектов, которые ниже нами вкратце будут рассмотрены.

Физическое воспитание

Ислам, категорически осуждая себялюбие (в смысле превознесения собственного эго) и вожделение, вместе с тем, считает физическое воспитание, в смысле ухода за телом, охраны здоровья и соблюдения требований санитарии, необходимым, одновременно осуждая всякие вредные для организма действия. Всякий раз, когда какое-либо предписание - например, соблюдение поста - окажется для организма вредным, ислам исключает его из числа обязанностей и даже объявляет подобный пост недозволенным. Всякое пристрастие, наносящее вред организму, с точки зрения ислама считается запрещенным. В исламе установлено много традиций и обрядов, направленных на охрану здоровья.

Может быть, некоторые не осознают разницу между физическим воспитанием, направленным на поддержание здоровья, и себялюбием, являющимся этически осуждаемым действием. Они могут думать, что ислам, выступающий против всякого себялюбия, осуждает физическое воспитание. Это грубая и вместе с тем опасная ошибка. Ведь закалка организма и соблюдение гигиенических требований в корне отличаются от себялюбия.

Осуждаемые исламом себялюбие и вожделение, будучи направлены против человеческого духа, становятся причиной психических заболеваний, и таким же образом, противоречат требованиям гигиены и правильному физическому воспитанию человека, став причиной и чисто физических недугов. Ибо потакание своему эго и вожделение приводят к чрезмерностям, которые служат источником основных нарушений различных функций организма.

Духовное воспитание

Воспитание ума, интеллекта, приобретение духовной независимости и борьба против факторов, направленных против духовной независимости, являются из числа мер, одобряемых исламом.

Воспитание воли, умение управлять собой, духовная свобода от абсолютной власти вожделений составляют основу многих молитв и исламских предписаний. Воспитание духа правдивости, прививание любви к наукам, воспитание моральной чистоты, воспитание эстетического чувства и воспитание духа поклонения Богу – каждое, само по себе, является объектом пристального внимания ислама.

Эффективная роль человека в создании своего будущего

Все существа в мире бывают одушевленными или неодушевленными. Неодушевленные существа никакой роли в создании своего будущего не

играют. Вода, огонь, камень и почва – неодушевленные предметы, и никакой роли в своем создании и совершенствовании не играют. Они реализуются исключительно под воздействием внешних факторов, и под воздействием этих же факторов иногда в той или иной мере совершенствуются. Эти существа никаких стремлений или действий, направленных на собственное созидание или улучшение, не предпринимают. А со стороны одушевленных существ, каковыми являются растение, животное и человек, наблюдается определенная система стремлений, направленных на свою защиту от различных бедствий, на привлечение других предметов и на продолжение рода.

У растений наличествует определенное количество природных сил, воздействующих на созидание их будущего. Растениям присущи силы, которые привлекают некоторые вещества из почвы и воздуха, или силы, способствующие вегетации растений изнутри посредством привлеченных веществ, или силы, помогающие им в организации процесса продолжения рода.

У животных все эти природные силы существуют в сочетании с некоторыми другими физиологическими силами, такими как зрение, слух, осязание и другие, а также наклонностями, о которых говорилось выше. Животное при помощи этих сил, с одной стороны, защищает себя от бедствий, а с другой стороны, готовит почву для своего развития и сохранения вида.

В человеке все природные и сознательные силы, имеющиеся у растений и животных, существуют в сочетании с некоторыми добавочными наклонностями, о которых говорилось выше, а также в сочетании с уникальной силой разума и воли, которая позволяет ему в значительной степени управлять своей судьбой, выбирать и формировать свое будущее.

Из вышесказанного выясняется, что некоторые существа никакой роли в создании своего будущего не играют (твердые вещества). А некоторые другие существа, хотя и играют определенную роль в создании своего будущего, но эта роль является несознательной и не свободной, то есть они стремятся по пути к своему будущему с определенной долей информации о себе и об окружающей их среде и под воздействием определенной совокупности физиологических и сознательных сил. (животные).

Но человек в создании своего будущего играет более эффективную и охватывающую роль. Его роль отличается как осознанностью, так и самостоятельностью, то есть человек информирован как о себе, так и об окружающей его среде и он, используя силу разума и воли, может выбирать свое будущее по своему желанию.

При этом круг выполняемой роли у человека гораздо шире, чем у животного. Широта круга созидательной деятельности человека относительно его будущего основывается на трех его особенностях:

1 – Широта его кругозора и информированности. Человек, используя силу науки, распространяет круг своего видения и информированности за пределами внешних аспектов природы, постигает глубинные тайны

естества и познает его законы. Познание законов природы предоставляет человеку возможность переделать природу в более удобной для жизни человека форме.

2 – Широта круга потребностей, о которых говорилось в главе «Человек и животное», другой нашей книги,²⁷⁶ и которые были упомянуты в параграфе «Многогранное существо» настоящей книги.

3 – Способность человека к особому созиданию самого себя, не встречающаяся ни у какого другого существа.

Данное положение объясняется тем, что некоторые другие живые существа, хотя и в меньшей степени, но также способны к «созиданию» и можно «посредством особых воспитательных факторов» внести в них некоторые изменения, как это наблюдается в мире фауны и флоры. Но, во-первых, ни одно из них не создается само по себе, и именно человек выступает их создателем, во-вторых, их изменчивость по сравнению с человеком – весьма незначительна. Человек с позиции нравственных качеств и особенностей является потенциальным существом. То есть он в начальный период после своего рождения лишен каких-либо нравственных и поведенческих особенностей и качеств, в отличие от животных, каждое из которых рождается с определенными поведенческими особенностями. Человек, вначале лишенный всяких поведенческих качеств и особенностей, с другой стороны, способен к приобретению подобных качеств и особенностей. Следовательно, он посредством приобретаемых им особенностей и нравственных качеств, наряду с врожденными составляющими, создает для себя и некоторые другие, *вторичные параметры*.

Человек - единственное из живых существ, которому Закон Творения предоставил возможность созидать самого себя. Иными словами, вопреки физическим компонентам человека, основа которых была заложена еще в эмбриональный период его жизни, и вопреки душевным качествам и психическим параметрам животных, которые также формировались в период до их рождения, психические параметры человека, именуемые особенностями и нравственными качествами и этическими нормами, в значительной степени формируются после его рождения.

Поэтому все существа, и даже животные являются такими, какими они созданы, а человек является тем существом, которым сам желает быть. Именно по этой причине представители каждого из видов животных похожи друг на друга, как по физическим, так и по душевным и поведенческим параметрам. Все особи кошек обладают одинаковыми поведенческими особенностями, то же самое можно сказать о собаках и муравьях. При этом если между представителями одного или того же вида есть в этом плане какая-либо разница, то она, как правило, незначительная. Но разница в поведении

²⁷⁶ Имеется в виду книга: Муртаза Мутаххари. «Инсан ва иман» («Человек и вера»), Тегеран, «Нур», 1367 х.с.

и нравственных особенностях индивидов рода человеческого – бесконечна. Именно поэтому человек – единственное существо, которое *само* должно выбирать – кем и каким он должен быть.

В исламских источниках утверждается, что в День Суда люди возрождаются не в своем обычном облики, а в соответствии со своими духовными качествами. То есть люди возрождаются в форме и в теле того живого существа, на которого они при земной жизни походили по своим приобретенным нравственным качествам и по вторичным параметрам своего духа. В виде людей возрождаются лишь только те лица, нрав, поведение и вторичные духовные параметры которых в земной жизни были человеческими.

Человек, благодаря своему научному таланту, будет царствовать над природой и обустроит ее соответственно своим потребностям. При этом он по правилам созидания и по своему желанию перестроит также и себя и, таким образом, будет управлять своей судьбой.

Все испытательные учреждения, нравственные школы и религиозные учения призваны обучить человека методам формирования своего будущего. Правильным считается тот путь, который ведет человека к счастливому будущему. А неверный путь, наоборот, ведет человека к такому будущему, которое полно страданий и трудностей. Господь в Священном Коране говорит: «И мы (всеведением Нашим) / Определили ему путь: / Быть благодарным (Господу), или неверным».²⁷⁷

Из предыдущих рассуждений нам стало понятно, что знание и вера при созидании человека играют различные роли. Наука придает человеку силы, предлагает ему путь созидания, предоставляет и возможность построить свое будущее, как сам *пожелает*. А роль веры состоит в направлении человека в сторону такого способа созидания самого себя и будущего, который для него и для общества был бы наиболее оптимальным. Вера препятствует тому, чтобы человек построил будущее, основанное на материальной и индивидуальной выгоде. Вера придает направленность желаниям человека, выводит их из состояния монополии материального начала и способствует тому, чтобы духовность превратилась в компонент человеческих потребностей.

Наука, как орудие, будет служить удовлетворению человеческих потребностей и способствует такому изменению природы, чтобы человеку легче было управлять ею. Но каким образом преобразовать природу, создать из нее полезный для человеческого сообщества продукт или разрушительные силы для осуществления амбициозных целей отдельных личностей, это уже не входит в компетенцию того, что мы называем наукой. Все это зависит от того, каковы люди, которые распоряжаются научными достижениями.

А вера выступает в качестве силы, господствующей над человеком: она будет распоряжаться желаниями и потребностями человека, направляя их

²⁷⁷ Коран, 26: 3.

путем истины и нравственности. Вера создает человека, а человек – силой науки преобразует мир. При сочетании науки и веры достигают своих целей, как человек, так и весь мир.

Область свободы и воли человека

Естественно, что человек, будучи свободным, при созидании своих психологических компонентов, изменении естественной среды в свою угодую и построении желаемого будущего сталкивается с многочисленными ограничениями; его свобода – относительна, то есть он свободен в пределах ограниченного круга. И в пределах этого круга он волен выбрать, как светлое, так и трудное и нелегкое будущее. Ограничения человека в этом плане связаны с несколькими факторами:

1 – Наследственность

Человек рождается с присущей ему человеческой природой. Так как его родители являются людьми, то он тоже невольно приходит в мир в качестве человеческого индивида. С другой стороны, родители оставляют в наследство ему ряд своих качеств, которые неизбежно будут сопровождать его. К этим качествам относятся, например, цвет кожи, цвет глаз, физические особенности, которые нередко передаются в наследство нескольким поколениям. Ни одно из упомянутых качеств не выбирается самим человеком, и он обречен на их унаследование.

2 – Естественная и географическая среда

Естественная и географическая среда, в которой человек развивается, неизбежно оставляет свои следы на физических данных и психике человека. Регионы с жаркими, холодными и умеренными климатическими условиями - каждый из них порождает особый дух и особый нрав. То же самое можно сказать о горных, пустынных и иных регионах.

3 – Социальная среда

Социальная среда является важным фактором формирования психических и нравственных особенностей человека. Язык, традиции, религия в большей степени навязываются человеку именно под воздействием социальной среды.

4 – История и временные факторы

Человек, с точки зрения социальной среды, подвержен не только влиянию настоящего времени, на его формирование существенное влияние оказывают также и прошедшее время, случаи, происходившие в прошлом. Между прошлым и настоящим всякого существа, в целом, существуют нео-

споримые и четко установленные связи. Прошлое и настоящее представляют собой не изолированные друг от друга точки, а существуют как два момента единого течения. Прошлое – это источник и ядро будущего.

Протест человека против ограничений

Человек не в состоянии полностью прервать свои отношения с факторами наследственности, естественной среды, социальной и исторической обстановки. Но он может в огромной степени противостоять ограничениям, связанным с этими факторами, и освободить себя от их господства. Человек, посредством силы разума и знания, с одной стороны, и силой воли и веры – с другой, способен внести в эти факторы определенные изменения, отвечающие его желаниям. Но почему? Разве не существует Божественной предопределенности и божественной меры или предопределенность и мера не являются ограничивающими факторами?

Божественная предопределенность и божественная мера установки – это строгое и бесспорное предначертание, которое не является ограничивающим человека фактором. Божественная предопределенность означает строгое предначертание относительно процессов и существ, а божественная мера – это строгое Божье веление, касающееся явлений и событий.

С точки зрения религиозных наук, бесспорно, Божественная предопределенность напрямую и непосредственно не относится ни к одному отдельно взятому событию, наоборот, она обуславливает события и процессы только посредством системы причин. Божественная предопределенность требует, чтобы миропорядок представлял собой систему причинно-следственных отношений. Все свободы человека посредством разума и воли, и все его ограничения с позиции наследственных и исторических факторов исходят из необходимости, диктуемой Божественным предопределением и системой причинно-следственных отношений.²⁷⁸

Поэтому Божественное предопределение не считается ограничивающим человека фактором. Ограничения, налагаемые на человека с позиции Божественного предопределения, обуславливаются ничем иным, как условиями, связанными с наследственностью, средой и исторической обстановкой. Таким же образом и доставшаяся человеку свобода также диктуется Божественной предопределенностью, согласно которой человек является разумным существом, обладающим волей и способным в значительной степени освободить себя от влияния ограничивающих естественных и социальных условий и управлять собственной судьбой.

Человек и его обязанности

Другой способностью человека, о которой говорилось и выше, является его умение быть ответственным. Человек способен жить внутри установлен-

²⁷⁸ Для большей информации см: Муртаза Мутаххари. «Человек и судьба», Тегеран, «Амир-и Кабир», 1367 х.с.

ных для него законных рамок. Среди всех существ только человек может кроме законов природы соблюдать еще и другие правила. Например, невозможно установить для камня или доски, для деревьев и цветов, или для лошадей, коров и овец какие-либо законы, и невозможно обязать эти существа действовать в рамках установленных для них законов и правил. Меры, направленные, например, на защиту и блага этих существ, можно принимать только принудительным путем.

А человек является единственным привилегированным существом, обладающим *способностью* и *умением* действовать в рамках системы установленных договорных законов. Но эти договорные законы устанавливаются и навязываются человеку со стороны компетентной инстанции, и их навязывание связано с определенными трудностями, поэтому они в целом именуется *обязанностями*.

Для того чтобы конкретным образом обязать человека, законодательство должно соответствовать нескольким условиям. Другими словами, человек может брать на себя какие-либо обязанности, при наличии определенных условий. Эти условия, наличие которых обязательно для всех видов обязанностей, состоят из нижеследующего:

1 – Совершеннолетие

При достижении определенного возраста у человека наблюдаются внезапные изменения в теле, ощущениях и мыслях. Эти изменения именуется созреванием или совершеннолетием. Каждому человеку свойственно фактически одно естественное совершеннолетие.

Установить конкретное время совершеннолетия для всех индивидов невозможно. Может быть, некоторые индивиды достигают периода естественного совершеннолетия быстрее, чем некоторые другие. Индивидуальные особенности каждого человека, а также региональные, географические и климатические условия в замедлении или ускорении наступления естественного совершеннолетия могут оказаться весьма действенными.

Однозначно известно то, что у женщин период естественного совершеннолетия наступает сравнительно быстрее, чем у мужчин. С законодательной точки зрения, необходимо определить средний возраст или минимальный срок совершеннолетия (кроме условия развития, установленного исламом), чтобы для всех членов общества был установлен единый возрастной ценз. Следовательно, может быть и так, что некоторые лица, достигнув периода естественного совершеннолетия, с законодательной точки зрения все еще считаются несовершеннолетними. В исламе, с точки зрения шиитских ученых, периодом совершеннолетия для мужчины считается начало шестнадцатилетнего, а для женщин – начало десятилетнего возраста (по лунному календарю).

Законодательное совершеннолетие является одним из условий для того, чтобы у человека были конкретные обязанности перед обществом. В качестве другого условия для подобных обязанностей выступает наличие разума, ибо сумасшедший, будучи лишен разума, не может быть носителем каких-либо общественных обязанностей. Лицо, не достигшее совершеннолетия, и не несущее никаких гражданских обязанностей, не обязано в период зрелости компенсировать ранее не выполненные им обязательства. Например, совершеннолетнее лицо не обязано совершать все молитвы, все посты, не совершенные им до наступления периода зрелости. То же самое следует сказать и об обязательных для зрелого человека постах.

Действительно, есть и некоторые обязательства, относящиеся к имуществу ребенка или умалишенного. Ребенок и умалишенный не обязаны выполнять подобные обязательства. Но после того как ребенок становится совершеннолетним или после того как умалишенный выздоровеет, они должны будут выполнить эти обязательства. К этим обязанностям относятся, например, выплата *заката* или *хумса*, за счет имущества ребенка или умалишенного. При этом если законный попечитель в свое время не производил упомянутые выплаты, то они должны быть выплачены владельцами имущества по достижении периода, когда они становятся законными носителями обязанностей.

3 – Осведомленность

Естественно, что человек может выполнять какие-либо обязанности лишь в том случае, когда он будет проинформирован об этих обязанностях, иными словами, когда они ему разъяснены. Например, если законодательный орган принимает какой-либо закон, но не доведет его до сведения ответственного лица, то данное лицо не обязано и даже не в состоянии выполнять этот закон. И даже если ответственное лицо в своей практике допускает нарушение подобного закона, то законодатель не может привлекать его к ответственности. Ученые, знатоки методологии религиозных наук, утверждают, что наказание нарушившего закон лица, не информированного об этом законе, не приемлемо и предосудительно. Данный случай именуется «погрешностью из-за неведения». В Священном Коране неоднократно встречается упоминание истины о том, что никакой народ не был наказан без предварительного увещевания о конкретных законах.

Конечно, обязательность знания и информированности относительно обязанностей не означает, что человек может быть беспечным и практически позволить себе остаться в неведении, считая это состояние поводом для своего оправдания. Человек обязан быть в поиске науки и знания и действовать соответственно приобретенным знаниям. Согласно преданию, в День Суда некоторые грешники предстанут перед Божественным

судом, и будут отвечать за допущенные ими нерадивости при выполнении своих обязанностей. У них спросят: «Почему не знали, и почему не стремились к тому, чтобы быть осведомленными?»

Следовательно, когда говорим о том, что знание и осведомленность являются условием для наличия обязанностей, то подразумеваем обстоятельство, при котором ответственное лицо не было осведомлено о своих обязанностях не по своей вине, и к тому же оно безуспешно, но в должной степени стремилось к тому, чтобы быть осведомленным в этом плане. Подобный носитель обязанностей будет прощен Господом.

4 – Сила и умение

Объектом обязанности человека становится дело, завершение которого ему под силу. Но дело, выполнение которого человеку не под силу, никогда не может стать объектом его обязанностей. Несомненно, человеческие силы и умения ограничены. Следовательно, обязанности человека также должны быть в рамках его возможностей. Например, человек способен осваивать различные науки, но в пропорциях, ограниченных в плане времени и объема информированности. Человеческий индивид, каким бы гениальным он ни был, должен постигать различные степени науки постепенно и в течение определенного времени. Если какое-либо лицо заставят пройти несколько лет формального обучения и освоить конкретную отрасль науки, то его тем самым обязывают приложить максимум усилия. Но если человека заставляют изучать все существующие в мире науки, то это будет обязанность, выполнение которой ему не под силу. Подобная постановка вопроса является неправильной и никакой справедливый арбитр на подобное решение не пойдет. Господь в Коране говорит: «И не возложит Бог на душу груз, / Что больше, чем она поднимет».²⁷⁹

Если человек находится в состоянии утопления, и мы можем спасти его, то мы обязательно должны принять меры для его спасения. Но если, например, самолет находится в состоянии падения, и мы лишены возможности предотвратить его падение, то подобная обязанность с нас снимается. То есть мы не будем в ответе перед Господом за то, что не смогли предотвратить падение самолета.

Здесь следует напомнить об одном обстоятельстве, о котором мы уже ранее говорили, а именно, о том, что зависимость обязанности от наличия знаний и осведомленности не означает, что мы не обязаны стремиться к достижению знаний и осведомленности. Таким же образом, зависимость обязанностей от силы и умения не означает, что мы должны освободить себя от обязанности стремиться к достижению силы и умения. В некоторых случаях достижение силы считается предосудительным, а в иных случаях – дозво-

²⁷⁹ Коран, 2: 286.

ленным. Допустим, что нам противостоит сильный и настойчивый враг, который намерен посягнуть на наши права или на исламские территории, а мы в данном случае лишены возможности противостоять ему, и любое противостояние этому врагу равносильно потере наших сил, без особого результата как сиюминутного, так и дальнейшего. Естественно, при подобных обстоятельствах мы не обязаны противостоять врагу и предотвратить его посягательства. Но мы обязаны, не покладая рук, постоянно стремиться к накоплению сил и возможностей. В этом плане в Священном Коране говорится: «И наготове против них держите / Всю вашу мощь и конные войска, / Чтоб утратить врагов Аллаха / И ваших недругов страшить».²⁸⁰

Допустившие нерадивость в достижении осведомленности индивид и община несут ответственность перед Богом, и при этом некомпетентность не может служить для них оправданием. Таким же образом, каждое слабое лицо или любое немощное общество, допускающие нерадивость в достижении силы и могущества, также несут ответственность перед Богом: мол, почему не стремились быть сильными и могущественными? При этом слабость и немощь вовсе не могут служить для них оправданием.

6 – Свобода и самостоятельность

Другим условием для несения обязанностей является наличие свободы и самостоятельности. То есть человек обязан выполнять те или иные задачи при отсутствии принуждения и чрезвычайных ситуаций. А при наличии принуждения и чрезвычайных случаев обязанность аннулируется. Принуждение и чрезвычайные обстоятельства действуют, например, в случае, когда какая-либо принудительная сила вынуждает человека не соблюдать пост, и в случае неподчинения его жизнь будет в опасности. Естественно, в подобных случаях обязанность поститься аннулируется. Подобное аннулирование обязанности действует еще, например, когда какое-либо лицо намеревается совершить хадж, а другое деспотически настроенное лицо угрожает в случае совершения паломничества расправиться с ним или с его семьей. Досточтимый Пророк изрек: «Там, где выступает принуждение, обязанности снимаются».

Под чрезвычайным обстоятельством понимается случай, когда человек не становится объектом угрозы со стороны отдельно взятого лица, а выбирает сам; однако, этот выбор диктуется надвигавшимися тяжелыми условиями. Например, человек, оставшийся в пустыне, вынужден голодать, и вокруг нет ничего для утоления голода, кроме падали. В подобном случае запрет на употребление в пищу падали отпадает.

Следовательно, разница между принуждением и чрезвычайным обстоятельством состоит в том, что при принуждении человек становится объектом

²⁸⁰ Коран, 8: 60.

угрозы со стороны агрессивной и деспотической силы и вынужден совершить какой-либо предосудительный поступок, а в случае отказа ему угрожает опасность; и человек, стремясь оградить себя от опасности, невольно поступает вопреки своим обязанностям. Но при чрезвычайных обстоятельствах подобной угрозы нет, однако совокупность условий навязывает человеку нежелательную ситуацию, и он, чтобы преодолеть данную ситуацию, вынужден действовать вопреки своим основным обязанностям.

Так значит, разница между принуждением и чрезвычайной ситуацией определяется двумя обстоятельствами:

1 – При принуждении, в отличие от чрезвычайной ситуации, имеется угроза со стороны человека.

2 – При принуждении человек стремится к устранению нежелательного состояния, а при чрезвычайной ситуации – к преодолению подобного состояния.

Но принуждение и чрезвычайная ситуация не могут быть охарактеризованы как общие условия обязанностей, то есть они не могут быть общими и неотъемлемыми характеристиками для наличия обязанностей. Данная общность зависит, во-первых, от степени ущерба, который должен быть преодолен или устранен; во-вторых, от значения той обязанности, которая по причине принуждения или чрезвычайной ситуации остается невыполненной. Естественно, что никогда не следует под предлогом принуждения или наличия чрезвычайной ситуации предпринимать шаги во вред другим, в ущерб обществу и во вред самой религии. Однако есть и такие обязанности, ради которых следует терпеть любые лишения и невзгоды.

Условия правильности

Нами выше были рассмотрены моменты, относящиеся к условиям наличия обязанностей, то есть к условиям, согласно которым человек является носителем определенных обязанностей и будет обязан выполнять какую-либо работу. Следовательно, условия наличия обязанностей - это такие предпосылки, без которых человек не может иметь никаких обязанностей. Но есть целая система других условий, которые в целом именуется *условиями правильности*.

Как нам известно, религиозные вопросы, включая богослужения и другие действия, чтобы они правильно и достоверно выполнялись, должны быть переплетены с совокупностью условий и особенностей. Значит условие достоверности – это такое условие, без наличия которого человек не может правильно выполнять свои обязанности, и все выполненное им должно оцениваться как неверное. Так же, как условия для наличия обязанностей, существует множество условий правильности. Однако, так же, как условия наличия обязанностей, условия правильности подразделяются на две категории: частные и общие. Частное условие каждого действия относится ис-

ключительно к этому же действию и познается в ходе изучения данного действия. А общие условия состоят из нескольких компонентов, которые ниже нами будут рассмотрены.

Между общими условиями наличия обязанностей и общими условиями правильности, по словам знатоков логики, существует *обоюдная общность и частность*.²⁸¹ То есть некоторые условия могут быть как условиями наличия обязанностей, так и условиями достоверности; а некоторые другие, будучи условиями наличия обязанностей, условиями правильности не являются, но есть и такие условия, которые, будучи условиями достоверности, к условиям наличия обязанностей не относятся. Конечно, условия правильности также, в свою очередь, делятся на три категории: некоторые из них являются условиями, как правильного богослужения, так и правильных отношений; другая часть относится только к правильности богослужений, а третья часть – исключительно к правильным отношениям.

То, что служит как условием наличия обязанностей, так и условием правильности, является разумом. Человек, лишенный разума, не имея обязанностей, лишен и возможности правильно действовать, как в плане богослужения, так и в области отношения. Например, не дозволено совершение хаджа и чтение молитвы со стороны умалишенного лица вместо другого (здорового) лица;²⁸² Подобное лицо не может быть посредником между имамом (предводителем) общей молитвы и другими молящимися или, просто, между самими молящимися лицами.

Сила (власть) так же, как и разум, является условием, как наличия обязанностей, так и их правильности. То же самое мы говорили и об отсутствии принуждения. То есть при особых условиях с лица, подвергшегося принуждению, обязанности снимаются; таким же образом, если какое-либо отношение происходит под давлением и принуждением или какое-либо брачное соглашение заключается принудительным путем, то подобное отношение и брачный союз являются не только неправильными, но еще и недозволёнными. Однако, совершеннолетие, будучи условием наличия обязанности, условием правильности обязанностей не является. Действия несовершеннолетнего ребенка, пока еще не являющегося носителем обязанностей, но достигшего уровня, когда, подобно взрослому, он может совершить верные действия, считаются правильными. Следовательно, подобный ребенок может выступить в качестве посредника между имамом и молящимися людьми, или, непосредственно, между самими молящимися лицами. Отсюда следует, что совершеннолетие не является условием правильности молитвы. А как быть в случае торговых отношений?

²⁸¹ Например, деньги и монеты представляют обоюдную общность. Некоторые монеты являются деньгами, но некоторые другие ими не являются. Некоторые деньги не являются монетами, а некоторые другие – являются.

²⁸² Согласно исламским законам, человек, ранее совершивший хадж, может повторно совершить данный ритуал вместо другого, не имеющего возможности совершить хадж самостоятельно; то же самое предписание остается в силе по отношению к намазу (обязательной молитве).

Некоторые религиозные учения утверждают, что в торговых сделках совершеннолетие является условием правильности. И ребенок, способный отличить добро от зла, пока еще не в состоянии заключать торговые сделки от своего имени или от имени других лиц. Например, он не может произвести крупные покупки, отдать имущество в аренду или читать молитву о заключении временного брака.²⁸³ Другие ученые-богословы утверждают, что сообразительный ребенок не может совершить торговую сделку от своего имени, но он вполне может быть посредником и представителем в торговых сделках между другими взрослыми лицами.

Осведомленность, знание, а также отсутствие чрезвычайных ситуаций представляют собой моменты, которые выступают условиями наличия обязанностей, но не условиями правильности действий. Поэтому, если какое-либо действие, включая молитвы и торговые отношения, с точки зрения других условий, совершается вполне обоснованно, а действующее лицо не знает о полноте и совершенстве своего действия, то его действие, все равно, считается правильным, таким же образом правильными являются и торговые отношения, а также брачные союзы при чрезвычайных ситуациях. Например, допустим, что какое-либо лицо является владельцем дома, к которому оно очень привязано и который вовсе не желает продавать. Но вдруг возникает чрезвычайная ситуация, ввиду которой данное лицо будет остро нуждаться в деньгах, и немедленно продаст свой любимый дом. В данном случае сделка считается правильной. Или, допустим, что конкретно взятая женщина и мужчина вовсе не желают заключить брак между собой. Вдруг у одного из них обнаруживается острое заболевание, и врач посоветует ему (или ей) срочно вступить в брак. И они волей чрезвычайного случая вступают в брачные отношения. Подобный брак является правильным.

Здесь следует задаться вопросом: почему принудительное отношение является неправильным, а отношение, диктуемое чрезвычайной ситуацией – правильным? Здесь можно ответить, что принудительная и чрезвычайная ситуации, состоявшиеся против воли человека, - одинаковы. Например, если кому-то угрожают, вынуждая его продать свой дом или свое дело, он, соглашаясь в целях устранения этой угрозы продать свой дом или свое дело, в глубине своей души продолжает оставаться недовольным. Но тот, кто соглашается для преодоления какой-либо трудности (например, лечения больного) продать свой дом или свое дело, также в глубине души остается недовольным. Если кто-то для лечения своего больного ребенка бывает вынужден в экстренном порядке продать свой любимый дом, то он в глубине души остается недовольным и чрезвычайно опечаленным данной сделкой. От того, что принужденный человек желает посредством выполнения принудительной работы предотвратить бедствие, а человек, оказавшийся в экстренной ситуа-

²⁸³ Согласно шийтскому (джафаритскому) фикху заключение временных браков не возбраняется.

ции, стремится к преодолению бедствия, суть вопроса не меняется. Таким же образом, то, что в принудительных действиях непосредственно замешан какой-либо человек (в качестве принуждающего), а в экстренных отношениях непосредственное вмешательство человека отсутствует, также не меняет суть вопроса. Кроме того, в большинстве случаев экстренные случаи возникают под опосредованным влиянием человека (в виде эксплуатации или колониализма).

Ответом на данный вопрос может послужить то, что разница между состоянием *принуждаемого* и *оказавшегося в экстренной ситуации*, отношение первого из которых Законодатель ислама характеризует как неверное, а второго – как правильное, заключается в другом. Принуждаемое лицо под воздействием принуждения испытывает экстренную потребность, а лицо, оказавшееся в экстренной ситуации, также испытывает подобную нужду. Но удовлетворение нужды принуждаемого лица зависит от устранения зла угнетателя, а устранение подобного зла осуществляется путем вступления принуждаемого лица в принудительную сделку. Здесь закон выступает в защиту принуждаемого лица и, вопреки желаниям принуждающего индивида, объявляет сделку незаконной. Однако, удовлетворение нужды человека, оказавшегося в экстренной ситуации, напрямую зависит от получения денежной суммы, которую он намерен получить от экстренной сделки. Здесь, если закон намерен выступить в защиту лица, оказавшегося в экстренной ситуации, то он должен объявить сделку легитимной. Ибо в случае объявления сделки нелегитимной упомянутый человек понесет большой ущерб. В частности, если в вышеупомянутом примере сделка по продаже дома будет объявлена незаконной, то результатом будет то, что покупатель не станет владельцем дома, а продавец не получит желаемую сумму денег. Тогда человек, оказавшийся в экстренной ситуации, лишается средств для лечения своего ребенка. Именно поэтому факихи (знатоки исламского права и юриспруденции) утверждают, что признание принудительной сделки незаконной будет в пользу принуждаемого лица, а признание экстренной сделки незаконной – не в его пользу.

Здесь остается открытым вопрос: могут ли другие люди воспользоваться экстренным положением и безысходностью человека и несправедливым образом покупать его товар по мизерной цене, считая данное действие приемлемым и легитимным? Конечно, нет!

То, что является условием правильности, но не наличия обязанностей, именуется *зрелостью* (*руид*). В исламском законодательстве человеку, желавшему взять на себя выполнение какого-либо социального дела, например, вознамерившемуся вступить в брак или самостоятельно завершить какую-либо сделку, то есть желавшему распоряжаться своим собственным имуществом, кроме общих условий, то есть совершеннолетие, разум, сила и самостоятельность, предъявляется еще требование быть *зрелым*.

Под зрелостью понимается умение и способность человека справиться с возложенной на него работой. Поэтому, согласно исламскому законодательству, недостаточно быть только разумным, совершеннолетним и самостоятельным, чтобы вступить в брачный союз или распоряжаться своим имуществом. Брак девушки или парня, желающих начать супружескую жизнь, считается правильным лишь тогда, когда они обладают умственной зрелостью. То есть лишь тогда, когда они осознают сущность, ответственность и судьбоносное значение брака и относятся к этому важному вопросу весьма обдуманно и серьезно. Таким же образом, для молодого человека или девушки, являющихся владельцами определенного имущества, полученного путем унаследования или другим способом, недостаточно лишь достижение совершеннолетия для того, чтобы они могли распоряжаться своим имуществом. Для этого необходимо, чтобы они подверглись определенному испытанию. Если наряду с совершеннолетием они будут обладать еще и умственной зрелостью, то есть способностью и компетенцией хранить и использовать свое имущество, то собственность передается в их распоряжение. В противном случае, законно назначенный опекун продолжает распоряжаться их имуществом. В Священном Коране читаем: «Сирот испытывайте вы (на разумение и зрелость), / Пока их брачный возраст (не настал), / И лишь уверившись в их здравом смысле, / Вы их добро им уступите».²⁸⁴

Перевод М.Махиулова

²⁸⁴ Коран, 4: 6.

Абдунаби Сатторзода,
профессор, Таджикистан

МАВЛАВИ И ЛОИК

(Особенности восприятия суфийской поэзии)

Творчество «величайшего суфийского поэта всех времен» (Р. Николсон) Джалаладдина Руми (1207 - 1273 гг.) было традиционно широко известно в таджикском обществе, особенно среди его религиозно образованной части — выпускников медресе и других религиозных школ, духовенства, мулл и т.д. Что касается существующих суфийских орденов, как Накшбандия и Кадирия, которые широко распространены в Таджикистане, то в них испокон веков было популярно чтение известных произведений Руми, таких как «Маснави-и ма’нави» и «Девони кабир».

Эта традиция, к сожалению, в советский период была несколько ослаблена. Даже в вузах с филологическим образованием, не говоря о средних общеобразовательных школах, долгие годы не преподавалось творчество не только Джалаладдина Руми, но и других поэтов-суфиев, как имеющее реакционную сущность.

Исследование наследия поэтов-суфиев, таких как Санои, Ансори, Аттатар и Руми, в странах бывшего СССР, в т.ч. и в Таджикистане, началось в 60-70-ые годы прошлого столетия, в результате чего появились работы Е.Э. Бертельса «Суфизм и суфийская литература» (1965 г.), Н. Одилова «Мировоззрение Джалаладдина Руми» (1965 г.), К. Олимова «Мировоззрение Санои» (1975 г.), А. Мухаммадходжаева «Мировоззрение Фаридиддина Аттатара» (1974 г.) и др. Почти одновременно с появлением вышеназванных исследований началось преподавание суфизма и суфийской литературы в некоторых вузах Таджикистана.

Первое творческое обращение к суфийской поэзии, прежде всего, к творчеству известнейшего из них, - к наследию Джалаладдина Руми,

по праву принадлежит талантливому таджикскому поэту-современнику Лоику Шерали. Вторая половина 70-ых и начало 80-ых годов прошлого столетия были годами страстного увлечения поэта творчеством Руми. По образному выражению Гулназара, автора книги «Достойный как Лоик» (2000 г.), известный сборник лирических стихов Руми «Девони кабир» был его «ежедневным собеседником». Именно в этот период Лоик очень часто цитировал стихи этого суфийского поэта в своих беседах, выступлениях, интервью и статьях. Кстати, Лоик Шерали был непревзойденным знатоком классической поэзии на фарси и дари, творчества Рудаки, Фирдоуси, Хайяма, Низами, Саади, Хафиза, Соиба, Калима Кошони, Бедиля и других классиков.

Он мог часами цитировать наизусть произведения выше-названных классиков и долго увлеченно рассказывать о них. Однако его увлечение творчеством Джалаладдина Руми было несравнимо ни с чем иным.

Этому есть одно объяснение. Лоик с первых своих шагов в современной таджикской поэзии, - это было в 60-ые годы XX века, постоянно и последовательно искал адекватные средства художественного изображения, а также соответствующий язык и стиль для отражения реальности XX века со всеми ее многообразиями и сложностями. Его откровенно не удовлетворяло, как это делалось в таджикской поэзии тех времен. Таджикская поэзия, несмотря на ее неоспоримые достижения в 20-ые и 30-ые, а затем в 40-ые, 50-ые и 60-ые годы прошлого столетия, остро нуждалась в обновлении.

С этой целью Лоик Шерали начинает изучать поэтический опыт не только классической и современной литературы на фарси, но и мировой литературы, творчества Гете, Гейне, Гюго, Пушкина, Есенина, У. Уитмена, Пабло Неруда, Р. Гамзатова, Э. Межелайтиса и многих других. Лоик был первым поэтом, который возродил такие распространенные в прошлом поэтические жанры, как рубайи, дубайти и газель. Он удачно экспериментировал со «свободным» и «белым» стихом - «ше'ри сапед». Прав Мумин Каноат, когда говорит, что «он единственный из поэтов (современных таджикских поэтов — прим. автора), который попытался использовать все существующие пути и механизмы художественного изображения - от реалистического до суфийского, любовного и риндского (гедонистского)».

Создается впечатление, что когда Лоик впервые вплотную ознакомился с творчеством Мавлави Руми, с его поэзией, то все, что он искал по крупинкам у других поэтов и в других литературах, а также фольклоре и многочисленных словарях, в одночасье нашел их в «Девони кабир» и «Маснави-и ма'нави» Джалаладдина Руми. Так как в этих произведениях, можно сказать, были отражены все достижения

предыдущей литературы на фарси, по части литературного мастерства, а также фольклора и живого народного языка. К тому же, нельзя забывать о том, что у Джалаладдина Руми, как известно, свой особый и неповторимый поэтический стиль и совершенно новая поэтика, что само собой, привлекало внимание всех последующих персоязычных поэтов.

Что касается проблемы взаимосвязи поэзии Лоика Шерали с поэтическим творчеством Джалаладдина Руми, на сегодняшний день этот вопрос остается неизученным. Те взгляды, которые были высказаны по этому поводу рядом критиков и литераторов, такими как Алиасгари Ше'рдуст, Мухаммадали Аджами, Комил Бекзода и др., во-первых, носят случайный характер, во-вторых, являются откровенно спорными. Алиасгар Ше'рдуст, рассуждая о тенденциях развития современной таджикской поэзии, на основе отдельных газелей Лоика, а также Фарзоны и Мухаммадали Сиевуша, предполагает, что в них наблюдается, по его выражению «суфийский взгляд», «новая суфийско-религиозная атмосфера» и сходство с «традиционной суфийской газелью»). Если иранский критик Алиасгари Ше'рдуст, будучи хорошим знатоком таджикской современной поэзии, это делает осторожно и с оговоркой, то молодой таджикский поэт Мухаммадали Аджами в своей статье «Мысль и чувство в словах» (2000 г.) относительно смело утверждает, что «у Лоика в поэзии есть и другая любовь, и другая подруга. Та любовь и подруга, которая была у мужей истины («мардони хакикат») и суфизма («тарикат»). Та любовь и подруга, которая была у мужей религиозных («тоат ва ибодат»). Эта любовь и эта подруга - та, которая была у Шейха Аттара, Саади, Санои, Хафиза, Мансура Халаджа и других поэтов-суфиев, из числа которых был и Лоик Шерали».

В связи с подобными утверждениями хотелось бы напомнить, что поэзия Лоика Шерали относится к сугубо реалистическому стилистическому течению, и ее никак нельзя назвать суфийской или религиозной поэзией. Сам поэт в одном из своих последних телевизионных интервью в программе «Мужской разговор» («Сухбати мардона») на вопрос: «Статьи Алиризо Казва вызвали бурную реакцию в литературоведении, однако никто не ответил по достоинству. Каково Ваше мнение по этому поводу?», резко критикуя упомянутые статьи иранского критика в целом, в частности остановился на высказываниях Алиризо Казва о том, что «в таджикской поэзии отсутствуют религиозные мотивы», и констатировал, что так оно и есть. Так как жизненное пространство в Таджикистане 70 лет было коммунистическим. Поэтому, исходя из данного контекста, необходимо рассуждать о самой таджикской современной поэзии, а не навязывать чуждые нам критерии». А на вопрос: «Когда вы говорите о любви, в первую очередь, что вы имеете в виду?» Лоик ясно ответил: «Прежде всего, любовь между женщиной и мужчи-

ной», а затем особо подчеркнул, что «в стихах, прежде всего, настоящую человеческую любовь» и что «его любовь земная, к женщинам».

Итак, стало ясно, что поэзию Лоика Шерали никак нельзя назвать религиозной и тем более суфийской. Скорее всего, тех, кто настаивает на существовании суфийских мотивов и образов в творчестве Лоика и ряда других современных таджикских поэтов, ввело в заблуждение внешнее сходство мотивов и образов, которые наблюдаются в его стихах и творчестве поэтов-суфиев, в данном случае Джалаладдина Руми, а также использование слов «бог», «пророк», «Коран», «Хафтяк», «сура», «аят», «дервиш», «дервишизм», «худи» (умеренность), «бехуди» (высокомерие), «шуридаги» (смятение, взволнованность), «девонаги» (безумие), «хилкати риндона» (характер гуляки), «масти» (опьянение) и т.д. Тогда как если бы они глубже вникли в суть этих слов, то убедились бы, что эти мотивы и образы в творчестве Лоика наполнены реалистическим содержанием. Они все без исключения для него являются существующими атрибутами повседневной жизни, но не более того.

Что же тогда так сильно притягивает Лоика к поэзии Мавлави Руми, если не ее суфийское содержание и изложенные в ней философские воззрения? Что означают слова поэта о том, что он «больше всего научился поэзии из жизни, а также из стихов Рудаки, Хафиза, Хайяма, Соиба, Калима Кошони и особенно после чтения «Маснави-и ма'нави» и «Девони кабир»»? Найти ответ на эти вопросы нам поможет его же признание о том, что «из классической газели изучил язык, поэтические фигуры, вместимость слов («зарфияти сухан»), рифмование, использование редифа, логику, краткость, гармонию слов, создание образов и т.д.». Внимательный анализ поэзии Лоика Шерали, особенно его газелей, показывает, что он перенял у Мавлави, прежде всего, свободу и легкость его обращения с метрикой, рифмой, редифом, словом, поэтическими фигурами, живым народным языком, а также высокую степень музыкальности, ритмичности, экспрессивного выражения мысли и чувства, например:

Ман ошикам, ман ошикам, ман ошики деринаам,

Ман ошики он соиду он габгабу он синаам.

Гар ман надорам Симу зар, гар ман надорам бахру бар,

Дорам туро то дар багал, ганджинаам, ганджинаам.

Чун барфи навборидае сар то ба поят бевубол,

Мани ошики он манзару он пайкари симинаам.

То хаст хусни сабзи ту, сабзаест боги ишки ман,

Ман ошики он талъату он чехраи сабзинаам.

*Расвои ишки ту манам, яктои ишки ту манам,
Имруз гар по дар гилам, то манзиле як зинаам.*

*Я влюбленный, я влюбленный, я давно влюбленный,
Я влюбленный в те щеки, шею и грудь,
Если у меня нет серебра и золота, если нет богатства,
Когда ты в моей груди, я обладаю сокровищем.
Как первозданный снег без изъянов чиста.
Я влюблен в этот образ и в этот серебряный стан.
Пока цветет твоя красота, цветущим будет сад моей любви.
Я влюблен в тот образ и тот цветущий лик.
Ославленный твоей любовью, единственная твоя любовь это я.
Если сегодня в оковах мои ноги, но осталась до цели одна ступенька.*

(подстрочный перевод)

Или:

*Дар кала хатто бод не, ин бодануши аз куджо?
Бо пустгафси ин хама чарминапуши аз куджо?
Дируз бехомак буди, бекозаю бомак буди,
Холо ба бозори джахон мошинфуруши аз куджо?
Доллар ба каф барги хазон, дузди накарди? Рост гуй,
Даври лабон кафки дахон, дарехуруши аз куджо?
Ди буди беизораке дар кучаю бозораке,
Бо зехни кунду акли кунд ин тунджуши аз куджо?
Дируз таппак мезади, дар пода джуфтак мезади,
Аи суस्ताку мустак бигу, ин сахткуши аз куджо?
Дируз хомушак буди, оджиз чу харгушак буди,
Имруз бонгат то фалак, вахйи суруши аз куджо?*

*В твоей голове безветрие, откуда такое опьянение?
О, бесчестный толстосум, откуда у тебя дорогая одежда?
Вчера у тебя ничего не было, ни кола, и ни двора,
Нынче ты торгуешь автомобилями, откуда это?
Долларов в твоих ладонях, подобно листопаду, разве ты не вор?
Признайся!*

*Что ты доказываешь с пеной изо рта, с дергающимися губами?
Вчера ты ходил без штанов по улочкам и базарчикам.
С таким отсталым умом, откуда у тебя такое рвение и активность?
Вчера ты лепил кизяк, нас стадо.
О, ничтожный слабак, откуда у тебя такое стремление?
Вчера ты был молчаливый, беспомощный, как заяц.
Нынче твой крик достигает небес, откуда этот глас из небытия?*
(подстрочный перевод)

Мавлави очень любил использовать в своих газелях самые ритмичные метры классического аруза, как музореи мусаммани ахра-бимакубуз – мафъулу мафоилун, мафъулу мафоилун, раджази мусаммани солим - мустафъилун, мустафъилун, мустафъилун, мустафъилун, раджази мусаммани матвии махбун и т.д.

Например:

*Маъшука ба сомон шуд, то бод, чунин бодо,
Куфраш хама имон шуд, то бод, чунин бодо.*
--v у--- --v у---

или:

*Пушида чун он мерави андар миёни чони ман,
Сарви хиромони мани, эй равнаки бустони ман.*
--v- --v- --v- --v-

или:

*Пири ману муриди ман, дарди ману давои ман,
Фош бигуфтам ин сухан: Шамси ману худои ман.*
__уу_у_у __уу_у_у_

Кроме того, в стихах Джалаладдина Руми необычайная ритмичность, а также экспрессивность изложения создаются благодаря частому использованию повторов, анафор, внутренних рифм, соразмерных слов, восклицания и т.д. и т.п.

Например:

*Бахор омад, бахор омад, бахори мушкбор омад,
Пришла весна, пришла весна, пришла весна с ароматом.
Нигор омад, нигор омад, нигори бурдбор омад...*

Пришла красавица, пришла красавица, пришла терпеливая красавица
Сафо омад, сафо омад, ки сангу ранг равшан шуд,
Пришла беззаботность, пришла беззаботность, светлыми стали краски
и камни
Шифо омад, шифо омад, шифои хар низор омад.
Пришло исцеление, пришло исцеление, пришло исцеление для больных и
слабых.
Хабиб омад, хабиб омад ба дилдории муштокон,
Любимый пришел, любимый пришел, дабы поддержать
страждущих.
Табиб омад, табиб омад, табиби хушёр омад.
Целитель пришел, целитель пришел, проникающий целитель пришел.
Самоз омад, самоз омад, самои бесудоъ омад.
Радение пришло, радение пришло, радение пришло без боли в голове.
Висол омад, висол омад, висоли пойдор омад,
Встреча наступила, встреча наступила, вечная встреча наступила.
Рабеъ омад, рабеъ омад, рабеи бас бадеъ омад,
Весна пришла, весна пришла, чудесная весна пришла.
Шакоикхову райхонхову лола хушизор омад.
Расцвели тюльпаны и базилик, украсив все вокруг.
Касе омад, касе омад, ки нокас з-у касе гардад,
Пришел тот, пришел тот, благодаря кому преобразается все
Махе омад, махе омад, махе ду панчу чор омад.
Пришел месяц, пришел месяц, пришел месяц...
Диле омад, диле омад, ки дилхоро бихандонад,
Пришла душа, пришла душа, которая радуется сердцу.
Мае омад, мае омад, ки дафъи хар хумор омад.
Пришло вино, пришло вино, которое устраняет любой хмель.
Куджо омад, куджо омад, к-аз ин джо худ нарафтаст у.
Куда пришла, куда пришла, ведь никуда и не уходила.
Валекин чаими рох огоху гах, бе эътибор омад.
Но осознавая ожидания, не известив, пришла.
Кафе омад, кафе омад, ки дар'ё дур аз у ёбад,
Пришла ладонь, пришла ладонь, из которой море найдет жемчуг.

Шахе омад, шахе омад, ки джони хар ду ёр омад.

Пришел тот шах, пришел тот шах, с которым пришла душа двух влюбленных.

Или:

Эй, ёри ман, эй ёри ман, эй ёри безинхори ман,

О любимый мой, о любимый мой, о беззащитный мой, любимый!

Эй хачри ту дилсузи ман, эй лутфи ту гамхори ман.

О, разлука с тобой раздирает мою душу, о твоя нежность покровительствует мне.

Чун Юсуфи дар дилбари, ову чун муштари,

Ты подобно Иосифу прекрасен, ты приходишь как Юпитер.

То оташе андар занӣ дар Мисру дар бозори ман.

Ты приходишь, чтобы зажечь огонь в Египте и в моем мире.

Эй дар замин моро камар, эй нимашаб моро сахар,

О, на земле ты для нас – луна, в темную ночь ты подобен рассвету.

Андар хатар моро сипар, эй абри шакарбори ман.

В опасности ты являешься для нас щитом, о облака, с которых льется сахар.

Хуш меравӣ дар джони ман, чун мекунӣ дармони ман.

Как прекрасно ты входишь в мою душу, как ты можешь меня исцелить?

Эй дину эй имони ман, эй бахри гавхарбори ман.

О, моя вера, о моя религия, о море мое, полное жемчуга.

Хам мунису гамхори ман, хам давлати хандони ман,

Ты мой опекун, также ты радующее меня богатство.

Валлах, ки садчандони ман, як даст аз бисери ман.

Ей-богу, ты в сто раз выше меня, ты один больше, чем мы все вместе.

Эй шабравонро машъала, девонагонро силсила,

О, светоч, указывающий путь идущим в ночи, и цепь для безумных.

Эй манзили хар кофила, эй кофиласори ман.

О дом, для каждого путника, о мой караванчик!

Хам рохзани, хам рахбари, хам мохиву хам муштари,

Ты и разбойник, ты и путник, ты – Луна, ты Юпитер.

Хам ин сари, хам он сари, хам ганчи истихзори ман.

Ты и тут, ты и там, ты – то сокровище, которое меня призывает.

*Эй чони ман, эй чони ман, султони ман, султони ман,
О душа моя, о душа моя, о мой султан, о мой султан!
Дареи бепоеи ман, болотар аз пиндори ман...
Бездонное море мое, ты выше моего представления...*

(подстрочный перевод)

Своеобразная и неповторимая поэтика стихов Джалаладдина Руми объясняется тем, что они принадлежат к так называемой поэзии самоъ, которая была присуща течению мавлавия и сопровождалась песнопением, музыкой и танцем. Соратники и близкие к автору люди свидетельствуют, что он создавал свои газели именно в самоъ. Вот почему его стихи больше подчинены закону музыки и танцевальному ритму, чем законам средневековой нормативной поэтики.

Именно эти свойства поэзии великого суфия больше всего импонировали талантливому современному поэту. Однажды Лоик Шерали признался, что мечтал бы увидеть как «Мавлави танцуя, создает свои стихи во время церемонии самоъ». Изучение художественного мастерства Джалаладдина Руми помогло Лоику Шерали расширить грани возможности изображения современной таджикской поэзии, сделав ее еще более мощной, выразительной и эффектной.

Подобное реалистическое восприятие творчества одного из самых ярких представителей суфийской поэзии со стороны современного поэта-реалиста является закономерным и свидетельствует о том, что каждая новая эпоха приспособливает наследие прошлых веков к своим запросам и берет из него то, что ей необходимо.

Как это делал в свое время и сам Джалаладдин Руми в отношении авторов прошлого, в т.ч. Рудаки — основоположника классической литературы на фарси (на таджикском языке).

Хафизова К.Ш., профессор,
д-р истор. н., Казахстан

ДИАЛОГ ЦИВИЛИЗАЦИЙ МЕЖДУ ДИНАСТИЕЙ ЧЖОУ И ЗАПАДНЫМ КРАЕМ

Археологические находки на территории от Волги до Алтая, богатые и оригинальные предметы быта и культа, обнаруженные в древних захоронениях, говорят о самобытной культуре, сопутствующей скотоводческому и скотоводческо-земледельческому хозяйству населения этого обширного пространства. Обнаруженные памятники материальной культуры предоставляют неопровержимые доказательства существовавших в древности торговых и культурных связей племен Центральной Азии с племенами, проживавшими в долине Желтой реки (Хуанхэ). Что касается мифов и легенд, они скорее отражают различие между «чужими» и «своими», причем это различие говорит не в пользу «чужих». Однако, все еще не известно, с какого точно времени стали фиксироваться эти связи в письменных источниках вначале, естественно, в виде кратких хронологических записей. И поэтому неясно, на сколько веков вглубь можно протянуть эти связи на основании письменных источников? В историографии утвердилось мнение, что контакты между владениями Центральной и Южной Азии с Китаем установились в эпоху Хань, когда знаменитый китайский дипломат Чжан Цянь открыл Западный край. Он совершил два путешествия на Запад (в Сиюй) в 139 г. до н.э. и в 115 (либо 116) г. до н.э., что положило начало установлению политических, военных, культурных и экономических связей Ханьской империи с государственными образованиями Центральной Азии. Причем, эти владения до включения государств Срединной Китайской равнины в систему международных отношений в Центральной Азии имели между собой тесные сношения. Об этом довольно подробно написано в «Ши цзи» (Исторические записки) Сыма Цяня и в двух династийных историях Хань - «Хань шу» Бань Гу и «Хоу Хань шу» Фань Е.

Имеется еще более древний источник – «Му Тянь-цзы чжуань» («Повесть о Сыне Неба Му» – далее МЧ), который дает основание предполагать, что установление связей древнего Китая с Центральной Азией произошло раньше – минимум на сто, а максимум – на тысячу лет. Это зависит от датировки источника и надежного установления его идентичности. Китайские ученые знали этот источник и под другими названиями: «Чжоу Му-ван ю син цзи» («Записи путешествия чжоуского вана Му»), «Чжоу ван чжуань» – («Повесть о правителе Чжоу»). Уже в самом наименовании источника отражены различные мнения: одни ученые относят событие к

чжоускому периоду, а другие ограничиваются лишь именем героя; называют героя ваном (правителем, вождем племени) и Сыном Неба (государем), что свидетельствует о разных ступенях развития государственности. Чжоу является третьим китайским государством после Ся и Шан, существовавшим в 1066 г. до н. э. – 771 г. до н.э. В китайской истории его называют Западное Чжоу, в отличие от Восточного Чжоу, правившего в 770 г. до н.э. – 256 гг. до н.э. Территория Западного Чжоу охватывала бассейн реки Хуанхэ, самоназванием этнической общности этого региона было “чжоу”.

“МЧ” был обнаружен в III веке в многократно разграбленном до того захоронении, датированном археологами периодом Чжаньго – Борющиеся княжества (475 г. до н.э. – 221 г. до н.э.). Это было место захоронения правителя одного из княжеств периода Чжаньго, оно находится в уезде Цзисянь (бывшее Цзицзюнь) провинции Хэнань (См. Духовная культура Китая. Энциклопедия. Т. III. М.2008. - С.361-364). Автор сочинения неизвестен. Источник предстал в виде текстов на бамбуковых дощечках, прошивка которых сгнила. Дощечки были рассыпаны по всей могиле, собрать их по порядку стоило интерпретаторам немало труда. Лапидарность текста, стершиеся иероглифы также затрудняли определение места каждой из дощечек в связке, а потому не бесспорными являются все без исключения переводы памятника и последовательность изложения. Сочинение первоначально составляло 5 разделов, затем в ходе работы над источником добавился еще один, озаглавленный “Смерть наложницы Му-вана госпожи Шэн” [Тянь Вэйцзян 1993, 4]. Наложница сопровождала Му-вана в его дальнем и опасном путешествии и умерла в пути. Остальные 5 свитков повествуют о путешествии Му-вана. Ориентиром для датировки источника в виде книги (копии?) является письмо, которым она написана: чжуан-цзы. Это письмо применялось уже в период Чжаньго во всех шести китайских государствах, а хронологические рамки всего этого периода охватывают два с половиной века. Однако это не снимает сомнения о времени написания источника и тем более, о времени совершенного ваном путешествия. Источник также мог быть копией с более древнего описания путешествия, либо в нем описывается более раннее путешествие.

Сохранились упоминания об источнике и его списки (копии на бумаге) XIV–XV вв. (минского) и XVIII–XIX вв. (цинского) правлений, тогда же источник стал обрастать в Китае комментариями, как до того – легендами и мифами. Традиция мифологизации истории и исторических личностей остается живучей и сегодня. Еще Конфуций «историзировал» мифы в каноническом труде «Шу цзин», историография древнейших цивилизаций совершала процесс от мифа к истории, и от истории – снова к мифу.

Усиленно источник изучался в период Цинской империи, что вполне закономерно. В состав последнего феодального государства на территории Китая были включены территории Халха–Монголии, Джунгарского ханства и находящегося от него в зависимости Восточного Туркестана. Западный

Китай является неперменным атрибутом «имперскости» и «державности» государства народа хань. Поэтому понятно, что МЧ продолжает вызывать неподдельный интерес, как в самом Китае, так и за его пределами, а споры о нем не утихают сегодня и не утихнут завтра.

События, описанные в сочинении, осторожные исследователи относят к III веку до н.э. [Гу си синцзи 1996, 46], ранее III века [Си юй тунши 1996, 46], а точнее – к периоду Чуньцю (770–476 гг. до н.э.). Наиболее ранняя датировка – X в. до н.э. В первом случае разрыв между временем создания источника и временем его обнаружения составляет 600 лет, во втором случае – 1000 лет. Источник известен давно, но он продолжает вызывать много вопросов, только на некоторые из которых, но далеко не на все, даны различные, а порой взаимоисключающие ответы.

Главные из этих вопросов: 1) время создания памятника; 2) является ли он оригинальным источником, или подделкой ханьской эпохи; 3) аутентичность текста; 4) жанр сочинения; 5) отражает ли он подлинные события; 6) если путешествие китайского правителя было подлинным, то по какому маршруту оно было совершено; 7) местонахождение ставки «западной правительницы»; 8) как далеко простирались владения «западной правительницы»; 9) какими народами она правила; 10) этническая принадлежность ее подвластных. 11) На каком языке изъяснялись при встрече Му Тянь-цзы и правительница Запада, на каком языке они пели друг другу песни? Сегодня считается, что язык чжоусцев относится к тибетско-китайской семье языков. 12) Возникает также крамольная мысль о том, являются ли чжоусцы, или правящая династия чисто «ханьскими», хотя, несомненно и то, что чжоусцы являются предками ханьцев. Вот далеко не полный перечень вопросов. И ни на один из них нет бесспорного ответа.

Споры о том, следует ли отнести сочинение по своему стилю к художественному произведению или к историческому, совершенно очевидно, являются некорректными применительно к древности, когда исторический, художественный и философский аспекты выступали в каждом сочинении в синкретизированном виде. Более того, неопределенность жанра сама по себе является доказательством древности источника. Много позже, в эпоху Ханьской империи (II в. до н.э. – II в. н.э.) наметилась тенденция к отделению прозы, в том числе исторической прозы, от дневниковых записей путешествий, а хронологии - от исторической прозы.

Не вызывает сомнения реальность главного героя сочинения – Му, 5-го вана дома Чжоу [Чжунго лиши няньбяо... 1994, 10]. По преданию, этот Му-ван сел на трон в возрасте 50 лет и правил приблизительно в 1001–947 гг. до н.э. Умер в возрасте почти 100 лет. Му-ван является полулегендарной личностью, многие факты его жизни неизвестны. Достоверно известно лишь, что он “следовал во всем велениям сердца”, страстно любил охоту, быструю езду на колесницах и путешествия, обладал поэтическим даром. Кроме него,

в древней истории Китая у Сыма Цяня упоминается ещё один Му-ван. Он предпринял поход против народа “цюань жун” (собачьих жунов-дикарей) и возвратился с богатой добычей, среди которой было сто волков белой масти и сто белых же оленей [Гу си синцзи 1996, 3]. Очевидно, здесь речь идет об очень ценных в ту пору тибетских волкоподобных собаках, относящихся к тотемным животным. В источнике “Чжу цзинянь” (“Бамбуковые анналы”) говорится: “На 17 день Му-ван отправился на Запад к горам Кунь-Лунь, встретился с Сиванму” [Гу си синцзи 1996, 3]. Горы Кунь-Лунь идентифицируются сегодня с Памиром. Однако, в самом источнике говорится лишь о состоявшейся встрече, а место встречи не указано [Гу си синцзи 1996, 14].

Не менее легендарным является и второй главный персонаж сочинения – Сиванму. Более верным переводом ее имени мне кажется – Матушка-владычица Запада, потому что в нашем сочинении она выступает правительницей, равной по таланту и уму “китайскому” государю и достойно принимающей его в своей ставке. Ее могущество можно считать неоспоримым хотя бы потому, что чжоуский Ван отправился на встречу с ней. Русский исследователь Э.С. Яншина, автор перевода и комментария “Шань хай цзин” называет ее Бабкой-хозяйкой Запада [Шань хай цзин 1977, 44, 106, 151, 186 и др.].

Все древние источники свидетельствуют о встрече чжоуского правителя Му-вана с «западной владычицей». Женщины-правительницы были у древних индоиранских народов, каждый школьник знает о сакской царице Зарине, царице массагетов Томирис. Но разговор о Сиванму еще впереди. Ее имя упоминается во многих источниках – ханьских и доханьских, где она выступает то богиней, то наставницей и божеством у даосистов, то злобной колдуньей.

Естественно, трудно рассчитать, сколько километров прошел Му-ван. Его путь не был прямым, направление движения неоднократно менялось от северного на западный. Большой разницы в определении начального пункта путешествия у исследователей нет, это район Лояна или Сиани, ставка вана располагалась вблизи них, скорее всего, между ними. А вот конечным пунктом, местом встречи с Сиванму, по мнению интерпретаторов текста, являются разные местности. Это – берег озера Зайсан [Си юй тунши 1996, 46], или - Каспийского моря, либо междуречье Амударьи и Сыр-Дарьи. Не исключаются также Иссык-Куль, Тяньчи (Небесное озеро у подножия горы Богдо близ Урумчи в Синьцзяне), Кукунор (Цинхай, в пров. Цинхай), местность близ Тегерана. Упоминаются и более дальние от Китая края: междуречье Тигра и Евфрата, наконец - берег Дуная. Многие историки относят древние племена обширного региона Евразии, простирающегося от берегов Хуанхэ до Дуная, к единой культурной общности. Конечный пункт путешествия вана Му в исследованиях многих историков Востока и Запада не выходит за пределы Центральной Азии и, в любом случае, дорога к нему не ми-

нует этот регион. Современные известные китайские историки, среди них Юй Тайшань, Ян Цзяньсинь, Тянь Вэйцзян путешествие древнего правителя ограничивают пространством от Алтая и Тянь-Шаня до Памира.

Столь же разноречивы мнения о маршруте, по которому следовал Му Тянь-цзы. Авторы региональной истории Центральной Азии считают, что из Лояна Му-ван отправился на север провинции Шаньси, затем повернул на запад к излучине реки Хуанхэ – Хэтао (Ордос), продолжая путь на запад, он прошел горный переход в середине отрогов Алтайской гряды, достиг верховьев р. Иртыш. Здесь оказалась равнина, на которой местные племена пасли скот (коней, рогатый скот, овец) и содержали своры ценных пород собак, а также, очевидно, занимались земледелием. Продолжая путь далее на запад, Му-ван достиг владений Сиванму – Матушки-владычицы Запада на Алтае [Си юй тунши 1996, 46]. Другой предполагаемый маршрут проходил через территорию провинции Шаньси, Внутреннюю Монголию до Хэтао и далее в Нинься, Ганьсу, Цинхай и обратно в Лоян через Шаньси (Все названия провинций современные – *Прим. авт.*). Согласно этому мнению, Му-ван прошел путь приблизительно в 24 тыс. ли, т.е. около 12 тыс. км. Безусловно, он не мог быть идеально прямым.

Следующий предполагаемый маршрут проходит через провинции Ганьсу, Синьцзян (Яркенд, Хотан, Таш-Курган на севере Кашгарии) и завершается на Памирском плато. Согласно большинству мнений китайских ученых, ставка Сиванму могла быть на Памире, а согласно последнему китайскому исследованию, она была расположена на Алтае [Си юй тунши 1996, 46]. Итак, один из конечных пунктов путешествия Му-вана находился на границе Восточного Туркестана с Таджикистаном, а второй – на Алтае (Восточном Казахстане). Это был ареал расселения предков ирано-индийских племен.

Время в пути составило около двух лет. Китайский ученый Гу Ши считает, что Му-ван отправился в путь во 2 месяце 989 г. до н.э., а возвратился на родину в 10 месяце 988 г. до н.э. [Гу си синцзи 1996, 9, 23].

Горы и реки в духовной жизни чжоусцев занимали исключительно важное место. По пути своего следования Му Тянь-цзы отдавал должное их богатствам, охотился на птиц и зверей, приносил немалые жертвоприношения чужестранным горам, рекам. Это, очевидно, не противоречило местным обычаям, что предполагает, что и местное население придавало этим горам и рекам сакральное значение. Непременное упоминание в источнике ритуалов жертвоприношений и перечень этих жертвоприношений во время поездки в то же время говорят в пользу древности источника, роднят записи об этом с записями оракулов на панцирях черепах, бараньих лопатках и бронзовых сосудах.

Взобравшись на одну из горных вершин, увидев простирающийся перед ним вид, Му-ван якобы восхищенно воскликнул: “Chun-shan shi wei Tianxia zhi gao shan ye!” (Не удивительно, что Чунь-шань (Весенняя гора)

является высочайшей в Поднебесной!) [Гу си синци 1996, 12]. В древности Поднебесной называли всю обозримую землю под куполом неба, а культ Неба не был связан с определенной этнической общностью. Гора Чунь-Шань изобиловала диковинными зверями и чудесными птицами, поэтому названа “Весенней” (Цветущей), однако мы не можем с достаточной твердостью сказать, был ли обозреваемый царем пейзаж видом на Памир, Тянь-Шань или Алтай.

Отражением культа гор (груды камней и камней) у чжоусцев, как и у народов Центральной Азии (подтверждается археологическими материалами – уборами из нефрита), является культ нефрита и яшмы. В источнике приводится множество названий нефритовых и яшмовых камней. Очевидно, это местные названия, и они переданы китайскими иероглифами. Если бы не было тесных связей между царством Чжоу и племенами Центральной Азии, чжоусцы не обладали бы такими полными сведениями о нефрите и яшме. На территории царства также добывалась яшма, но лучшей издревле считалась яшма, добываемая в Хотане у рек Ак-Каш и Кара-Каш. В этом районе также проживали индоиранские племена. Восстановление древнего чтения названий этих камней, а также наименований птиц, зверей, растений, если бы это сегодня было возможно, дало бы представление о языке центральноазиатских племен, над которыми господствовала женщина - правительница. Нефрит и яшма являлись мистическими камнями-оберегами и у народов Центральной Азии, поэтому они сопровождали человека при жизни и были их спутниками в потустороннем мире. Горы в представлении древних китайцев были символом плодородия, с ними ассоциируется идея рождения. Горы находятся ближе к Небу, а Небо (мужское начало *ян*) орошает, оплодотворяет Землю (женское начало - *инь*). Похоже, что в мифе о встрече наших героев обыгрывается эротический элемент – Сиванму перед встречей с Му-ваном купается в Небесном озере. Она предстает молодой – много моложе чжоуского правителя, и привлекательной женщиной.

Трудно персонифицировать Сиванму нашего источника с конкретной исторической личностью, однако не случайно встреча с ней в источнике происходит рядом с водой и горами. Многие ученые предполагают, что в ее лице выступает божество плодородия и домашнего очага индоиранского происхождения – Умай. Мифологизация реального лица, названного в источнике “Матушкой-правительницей Запада”, “Царицей Запада”, “Матерью Западных царей” – Сиванму и перенесение на нее функций божества плодородия показывает культ прародительницы у племен Центральной Азии. Отголоски этого культа в китайских мифах проявляются в обожествлении Сиванму [Васильев 1970, 240]. Очевидно, что этого культа придерживались и чжоусцы, которые пришли в Среднюю равнину откуда-то с Запада. В ханскую эпоху образ Сиванму является весьма противоречивым. С одной стороны, она выступает учителем императора Хуан-ди в деле познания мира и получения

эликсира бессмертия. А с другой стороны, облик ее предстает внешне достаточно отвратительным. В древнейшем географическом сочинении “Шань хай цзин” говорится: “...к западу находится Нефритовая гора. Это место, где живет Сиванму, похожая на человека, но с хвостом барса, клыками как у тигра, любит свистеть; на всклокоченных волосах надеты украшения” [Шань хай цзин 1977, 44]. Это описание можно привести как доказательство того, что “Му Тянь-цзы чжуань» является более древним источником, чем “Шань хай цзин” – “Каталог гор и морей”, когда образ чужеземцев и всего чужеземного для китайцев является малоприятным, что было отражением великодержавной политики империи Хань. “Образ Бабки-Хозяйки Запада был чрезвычайно популярным в древней и средневековой литературе Китая, – пишет Э.С. Яншина, – Уже в древности она известна большинству памятников как вполне очеловеченная благостная богиня – царица страны бессмертных, обладательница эликсира бессмертия..., дарующая его избранным... Полузвериный облик женского божества Запада, сочетающего губительные и целительные функции (это божество, насылающее лихорадки и кары и дарующее бессмертие) является характерным для древних хтонических богов матриархальной эпохи” [Шань хай цзин 1977, 151]. Предание также гласит, что на территории пров. Ганьсу, где обитали позже юэчжи, сюнну и усунь, и где находилась Нефритовая гора, был построен храм Сиванму [Шань хай цзин 1977, 151]. В мифах Сиванму выступает очеловеченным персонажем. Ее образ веками трансформировался и приобрел большую популярность в китайских культах [Васильев 1970, 239]. Можно посмотреть на ее образ и с другой стороны: Сиванму может быть мифологизированным образом реальной царицы. А поскольку древние правительницы были одновременно и главными жрицами правящего рода, отдельной этнической общности, то на них перенесли функции божества.

В любом случае, вне зависимости от точной датировки источника из его содержания явствует, что протокитайские племена имели сведения о древних индоевропейских (алтайских) племенах Центральной Азии еще до чжоуского периода.

Источник показывает, что древние кочевники были активными участниками не только политической, но и духовно-цивилизационной жизни Средней китайской равнины. Древние протокитайские племена не были более передовыми в культурном, политическом и социально-экономическом отношении, они были равными соседним «западным» племенам.

Ставка Му-вана находилась в бассейне среднего течения реки Хуанхэ, он правил обитавшими здесь племенами. К западу, северу и востоку от этого района, расселялись чужеземные для протокитайцев этнические общности. Они являлись индоевропейскими, прототибетскими, пратюркскими общностями и имели тесные связи с династией Чжоу. К примеру, “род красных воинов” (chiwu shi) называл одним из своих предков представителя дома Чжоу

[Гу си синци 1996, 12]. Этим объясняется гостеприимство вождя племени к Му-вану. Среди племен кроме “чиу ши” (род красных воронов) в источнике упомянуты древние протоиранские племена “ухань” и “юйчжи”, “юй (ши)” – “юэчжи”. Некоторые комментаторы источника представляют Сиванму дочерью Му-вана, чтобы подчеркнуть родственные отношения правящих домов [Гу си синци 1996, 17]. Другие считают, что чжоусцы пришли в бассейн реки Хуанхэ из “Запада”. Теорию западного происхождения дома Чжоу и чжоусцев поддерживали выдающиеся синологи: француз Т. де Лакпури, немец Ф. Рихтгофен, англичанин Дж. Легг, русский В.П. Васильев. Известно, что первоначально чжоусцы почитали Праматерь из рода Баран, а потом уже ею стала Мать-Просо (затем Отец-Просо, Владыка-Зерно) [Степугина 1982, 162].

Индоевропейский (индийский, иранский) сегмент и сегодня отмечен фрагментами на Алтае, Восточном и Западном Тянь-Шане, Иранском плоскогорье, Памирском плато. В политическом и духовно-цивилизационном аспекте в древности он был ведущим. Между аристократическими домами индоевропейских и протокитайских племен заключались браки, производился обмен товарами.

Китайцам были известны эти племена либо со слов выезжавших в эти земли соотечественников, либо от прибывавших представителей чужеземцев. Му-ван не мог выехать в дальний и опасный путь, основательно не подготовившись к нему, не разработав приблизительный маршрут, а уж, тем более, конечные цели этой поездки ему были ведомы с самого начала. Были в его распоряжении и сведения о путешествиях на Запад его предшественников, хотя может быть и не в столь отдаленные места. Не случайно сохранился миф о хождении на Запад мифического героя-охотника по имени И за эликсиром бессмертия.

Му-ван отправился в путь на 8 “хороших конях”, каждый из которых имел собственное прозвище: Красный скакун (Красный породистый), Украденный вороной (Украденный черный жемчуг), Белый добровольный (Белый добровольный дар), Превосходное колесо, Гора, Большой желтый, Цветной скакун (Хуалю – добрый скакун, легендарный конь – *Прим. авт.*), Зеленое ухо [Тянь Вэйцзян 1993, 5]. С собой Му-ван вез большое количество подарков, среди которых значительное место занимало золото, которым он одаривал племена, а также расплачивался за предоставление проводников и радушный прием.

По заключению Сыма Цяня принципом династии Чжоу при ее воцарении была провозглашена цивилизация (культура - *вэнь хуа*), династия пала в результате отхода от этого своего первоначального принципа. Очевидно, этим принципом в своем правлении руководствовался правитель Му. Пренебрежительные названия северных племен словом *ди*, южных - *мань*, а западных – *сюй*, вероятно, вошли в обиход позже, уже при правителях

Восточной Чжоу. Отсутствие уничижительных определений в источнике о путешествии также косвенно свидетельствуют об отражении в нем действительных событий.

В поведении чжоуского правителя не проявляется и тени превосходства по отношению к племенам Центральной Азии, что было характерно для позднего периода Чжоу, а также эпохи Хань на рубеже тысячелетий. Более того, Му повсюду явно демонстрирует уважение и почет местным правителям их божествам и святыням. Это говорит не только о добрых отношениях дома Чжоу с владельцами «западных» земель, но и о некоторой космополитичности этого дома, имеющего «западные» корни и, очевидно, сохранившего память об этом.

ЛИТЕРАТУРА

Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. Москва, 1970.

Гу си синцзи (Записи о путешествиях на Запад в древности) / Отв. ред. Ян Цзяньсинь. 2 изд. Иньчуан, 1996.

Духовная культура Китая. Энциклопедия в пяти томах / Гл. редактор М.Л. Титаренко. Т. III. М, 2008

Си юй тунши (Региональная история Западного края) / Отв. ред. Юй Тайшань. Пекин, 1996.

Степугина Т.В. Первые государства в Китае // История Древнего мира. Т. 1. Москва, 1982.

Тянь Вэйцзян. Сычоу лу шанды гудай синлю (Древние путешествия по Шелковому пути). Урумчи, 1993.

Чжунго лиши няньбяо. Цзяньбяо (Хронология истории Китая. Сокращенные таблицы). Пекин, 1994.

Шань хай цзин (Каталог гор и морей) / Предисловие, перевод с кит. и комментарий Э. Яншиной. Москва, 1977.

Хафизова К.Ш. «Му Тянь-цзы чжуань» – древнейшее свидетельство диалога культур. // Цивилизации человечества. Алматы, 2005.

К. У. Торланбаева
к.и.н., с.н.с. отдела стран
Ближнего и Среднего Востока
Института востоковедения
им. Р. Б. Сулейменова КН МОН РК

РАЗУМ И ДУША В МАНИХЕЙСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ

В настоящей статье мы хотим осветить вопрос о душе в манихейском учении. Манихейство – дуалистическое, гносиологическое, синкретическое религиозное учение пророка Мани (216 – 277 гг.). Возникновение манихейства относится к III в. и связано с территорией Месопотамии во владениях Ирана.

Нора Элизабет Мэри Бойс (1920 – 2006 гг.) в 1975 г. издала «Хрестоматию манихейских текстов на среднеперсидском и парфянском языках», составление которой было осуществлено благодаря работе со студентами в Школе восточных и африканских исследований в Лондоне в период с 1958 по 1961 гг. В этой хрестоматии она дает систематизированную и понятную доктрину манихейства, разрабатывает систему чтения среднеперсидских и парфянских текстов, дает космогонию и мифологию учения, составляет глоссарий и т.д.

Манихейская мифология является сложной и многоступенчатой. Первые люди на земле, Адам и Ева, создаются благодаря борьбе Света и Тьмы, которые образуют человеческое общество Смешения светлого и тёмного. Человеческому обществу предшествовало смешение животного и растительного мира, были созданы небесные светила, воплощающие собой корабли для спасения светлых элементов от тёмных сил, а вереница звезд Млечного пути есть путь очищения для светлых частиц, поднимающихся к Свету. Среди богов манихейского пантеона имеется Великий Разум, или Мышление, у которого пять сил ума и души: Разум, Мысль, Размышление, Интеллект и Рассуждение (Воусе, 1975, с. 131). Пятью абстрактными понятиями обладает и Отец Величия (или Бог Отец, великий Отец Светов), царствующий в стране Света, это: Ум, Мысль, Разумение, Помышление, Размышление (Хосроев, 2007, с. 128-130). Таким образом, до образования человеческого общества существует божество, у которого разум и душа по существу одно и то же.

Относительно души в манихейской трактовке по среднеперсидским и парфянским текстам следует: «Материя (персонифицированная как Страсть или Желание) побуждает двух великих животных демона пожирать потомство других животных, и таким образом поглощать в свои собственные два

тела весь Свет, которым те обладают. Затем эта пара совокупляется и производит Адама и Еву, в форме богов (Третьего Посланника и Девы Света) которых их родители-дьяволы видели на небе. Накопленный Свет в их телах передан первой человеческой паре и формирует их души. Вместе со Светлой Душой заключена в тюрьму человеческого тела Тёмная или Материальная Душа, составленная из похоти, жадности, зависти, ненависти и т.д. Похоть гарантирует, что человечество распространяется, и тем самым создает устойчивую тюрьму для части поглощенного Света. Бог Иисус Сияние спускается и пробуждает Адама к знанию о происхождении души. Адам решается на целомудрие; но Ева, в которой меньше Света, обольщена демоном, которому она рождает Каина и Авеля. Позднее, обманув Адама, она рождает Сета. Неволя Света в человечестве таким образом увековечивается» (Воусе, 1975, с. 132). Согласно этому мифу, мы можем усмотреть, с одной стороны, объяснение продолжения человеческого рода, как желания тёмных сил обладать светлыми элементами, а с другой стороны, человек обладает правом выбора между светлой и тёмной душой, заключенными в материальном (биологическом) теле.

Из трёх субстанций, из которых состоит человек, только плоть смертна, а светлый и тёмный элементы живут вечно, судьба человеческой души зависит от того, какое из двух начал (светлое или тёмное) в ней возобладает. Это свободное противоборство двух разумов в его душе – свободная воля в манихейской доктрине. Светлая душа может грешить только через забвение²⁸⁵, из-за которого она теряет силу противостоять тёмной душе. Искупление от греха видится в *раскаянии, возобновлении понимания и смелости*, которое в земной жизни дают Избранные манихейской церкви Слушателям, подобно Зову сраженного Первочеловека и Ответу Матери Жизни (Хосроев, 2007, с. 138). Достижение человеком определённой степени праведности, позволяет ему самому стать катализатором Света, освободителем его из плена Материи (~ Мрака). Для достижения этой цели Мани выстроил систему очищения, сводящуюся к аскетизму, приему вегетарианской пищи, различным запретам, ритуальной практике, иерархической организации общины, где четко выделены Избранные и Слушатели, но в действительности очищение души становится главным в достижении цели отделения светлого от тёмного в любом человеке. Выбор человека в мире Смешения светлого и тёмного становится отличительной чертой дуалистических религий. Монотеизм, т.е. идея о едином Боге, принимаемом на веру, как будто лишает человека права выбора, если исключить, что достижение духовной праведности есть путь к познанию Бога, его пониманию, тогда когда отступление от духовной праведности есть отдаление от Бога, не способность постижения Бога.

²⁸⁵ Забвением был сражен Первочеловек, посланный для борьбы с силами Тьмы.

Как пишет М. Бойс: «Мани учил, что душа может реинкарнироваться много раз прежде, чем она достигнет освобождения через совершенствование добродетели. Существует два сообщения о судьбе души после смерти:

1). Душа предстает перед Справедливым Правосудием и, получив оценку, вступает на один из трех путей, - к «жизни» (в Новый Рай), к «смешению» (назад в мир) или к «смерти» (в ад);

2). Праведная душа, оставляя тело, встречается с одним из богов искупления, сопровождаемых тремя ангелами, которые несут знаки её победы, а именно, гирлянду, диадему и небесные покровы. Получив их, душа поднимается к Новому Раю через Колонну Славы, Луну и Солнце. Иногда бог искупления появляется в форме Девы Света, напоминающей зороастрийскую *daēnā*» (Воусе, 1975, с. 138). Возможно, что вторые представления о душе после смерти в человеческом облики нашли воплощение в празднестве Бема, который стал устраиваться ежегодно в память о смерти Мани, равный по длительности дням мучений Мани в темнице Сасанидского шаха (Zundermann, 2000, с. 76-77).

Таким образом, в манихействе выстроена система взглядов на сущность окружающей человека действительности. Задачи двух мировых основ светлого и тёмного различны и противопоставлены. Первостепенная задача сил Света осуществить изначальное разделение частиц Света и Мрака, тогда как воины Мрака стремятся не допустить этого, сохранить мир Смешения как область своего завоевания. Поэтому в человеческом обществе светлые и тёмные силы ведут непрерывную борьбу за обладание светлыми частицами души человеческой.

Понятия «душа» и «разум» в манихействе смешиваются. Возможно, что ответ на это можно найти в мифах и религии, потому что ни миф, ни религия не существуют вне веры (Дьяконов, 1990, с. 235). Мифология учит, что Бог вдохнул в человека жизнь. Понятие «вдох» относится к одному ряду абстракций «дух», «душа», но отличие человека от животного заключается, вероятно, в наличие у него разума, отсюда «Homo Sapiens» – человек разумный. Появление понятия «разум», возможно, есть поиск понятия «душа», во всяком случае, при написании этого исследования мы оперируем категориями идеального.

Задолго до манихейства вопрос о «душе» разрабатывался Аристотелем (384 – 322 гг. до н.э.) в трактате «О душе». По его представлениям, душа – это высшая деятельность человеческого тела, его «действительность», или «энтелехия» (осуществление). В душе есть часть, не возникающая и не подлежащая гибели, которая зовется Ум, или Разум. Причем эта часть души не подлежит разрушению. Подлинная цель человеческой жизни – это блаженство, достижение которой возможно с деятельностью добродетели души. Совершенным видом блаженства Аристотель провозглашает созерцание ис-

тины разумом ради себя самого. Наивысшим образцом созерцательной деятельности Аристотель считает Бога: Бог для него есть Мышление, мыслящее свою собственную деятельность. Суждения Аристотеля о природе души и ума сопрягаются со многими проблемами религии и философии, одна из них это этика – учение о нравственной деятельности и о нравственных доблестях человека. Центральное понятие этики Аристотеля – понятие середины, под которой он понимает умение верно ориентироваться, выбирая надлежащий поступок. Добродетель Аристотеля разделена на 2 класса: этические, или добродетели характера, и интеллектуальные (Очерк, 1981, с. 86-88). Таким образом, уже в аристотелевском трактате поставлены все значительные вопросы религии: душа, разум, поступок, добродетель, этические требования к человеку и их достижение, цель человеческой жизни, выбор человека между злом и добром. Впоследствии эти вопросы бесконечно будут подниматься в религии, философских учениях, в повседневных нормах поведения человека, направлениях движения общества и т.д. Однозначно у Аристотеля мы находим и представления о развитии ума, разума, мышления и в этой связи хотелось бы обратить внимание на современные представления о развитии мышления.

В развитии человеческого мышления ученые выделяют две ступени: мифологическое мышление и логическое мышление. Мифологическое мышление лишено причинно-следственных связей, тогда как логическое мышление исходит из причины и следствия. И.М. Дьяконов посвятил изучению мифологического мышления монографию «Архаические мифы Востока и Запада» (1990 г.), в которой дает логическую картину, основанную на историческом языкознании о сущности мифа. Автор отмечает: «Весь наличный материал говорит о существовании эпохи, когда единственным реальным, доступным человеку способом обобщения был метонимически-ассоциативный, т.е. мифологический, – эмоционально окрашенный, но, конечно, не сводящийся к одной эмоции. Такое познание и есть познание мифологическое, генерирующее мифологические построения» (Дьяконов, 1990, с. 234). Мышление современного человека должно быть логическим, сложившимся на основе обобщенного, абстрактного, образного понятийного аппарата, причинно-следственные связи являются главными доказательными аргументами его речи и действий.

В основе религии лежит вера так же, как и миф не существует вне веры (Дьяконов, 1990, с. 235), и поэтому, возможно, что религия в большей степени использует образы мифологического мышления, при этом логическое мышление позволяет направлять ее в социально-политических интересах общества. Образ Мани представляется нам как образ весьма выдающегося религиозного деятеля, чьи оригинальные идеи об изначальном, абсолютном различии сущностей Света и Тьмы и невозможности их мирного сосуществования, а потому необходимости в мире Смешения этих сущностей про-

известии их отделение, говорят об активной позиции человека в достижении намеченных целей.

В недрах истории религии, как одного из звеньев развития научного знания, начало нового тысячелетия от рождения Христа стало периодом укоренения дуалистического гнозиса и одновременно стремления выйти из его замкнутого круга. В какой-то степени этот процесс привел к возникновению религии пророка Мани. Манихейство отличалось всеобъемлющим дуализмом и претендовало на универсальность во всемирном масштабе. При этом в период существования различных древних верований, развития религиозной философии, зороастризма, буддизма, христианства и других многочисленных доктрин с их общинной организацией, *синкретизм* становится главным концептом в формировании идей манихейства.

Нестесненное включение в новую религию знакомых Мани мифологических, религиозных и философских знаний и одновременно переработанных в согласии с основной концепцией вероучения, простой по своей сущности, вызвало естественное противодействие приверженцев зороастризма и христианства в двух в то время империях, Восточно-Римской и Сасанидской.

Пёстрое и многовекторное направление религиозной жизни было в Иране. Среди правящей верхушки и народа были распространены многочисленные формы иранской «народной религии»: поклонение великим божествам Митре и Анахите, астральным божествам, зороастризм, зурванизм, существовали многочисленные секты магов. В Месопотамии наряду с местными древними культами вавилонскими, иранскими, сирийскими были распространены иудаизм, христианство, баптистские секты. Религиозные общины были естественным состоянием общества этого периода, которые объединяли и ориентировали людей, были их образом социализации и жизни. Отец Мани, - Патик принадлежал к мандийской (элхасаитской) общине, проповедовавшей гностицистские и аскетические принципы, возникновение которой относится примерно к 100 г. н.э. Как известно, четырехлетним мальчиком в эту общину привели и Мани, у которого стало больше возможностей быть в курсе происходящих событий в обществе. Жизнь Мани приходится на время бурных политических событий в стране: это упадок парфянской династии Аршакидов вследствие внутренних и внешних трудностей, и приход к власти династии Сасанидов, войны между Ираном и Византией.

Первое откровение к Мани пришло в 228 г., когда уже сложился гностицизм, разработанный преимущественно в восточной части христианского мира. Виднейшими представителями гностицизма были Валентин, умерший на Кипре около 160 г., и Бардесан, родившийся в Месопотамии (154 – 222 гг.). Гностики борьбу религий рассматривали как борьбу ряда богов. Для гно-

стицизма были типичны два мифа, первый – миф о трикстере²⁸⁶ женского пола, небесной богине Софии, из-за которой произошел непорядок (хаос), имевший следствием сотворение мира. Второй миф – о трикстере мужского пола, отпрыске Софии, сотворившем мир или из всякого рода отбросов, или же из мыслей, попавших к нему свыше от истинного Бога. Гностики заключили, что творец мира был невежда, и поэтому мир плох. Главная цель человечества выйти из этого мира с помощью Разума, потому что человек может уловить искру разума, исходящую от далекого благого Отца (Элиаде, 1997, с. 56). По учению Валентина, первоначальная божественная сущность – «праотец» – это «вечная бездна, созданная из молчания» и равная «сознанию»; из нее проистекает мир идей. Мудрость (София) по причине тоски по Отцу, совершает падение и через посредство низшего божества, творца мира – демиурга, создает чувственный/материальный мир. Гностицизм впервые преодолел дуализм и привел к возникновению своего рода философии истории (Бертельс, 1965, с. 29). Учение гностиков нашло отражение и было переработано в религии Мани в осознании понятия «душа», где качества ее, по Актам Археалая, «разум, размышление, рассудок, мудрость, интеллект, смысл» (Кац, 1955, с. 173), противоположные качествам глупости, невежественности, хаотичности и т.д., присущие в гностицизме демиургу, а в зороастризме Ахриману.

Взяв от гностицизма оптимизм в отношении человеческого разума, и определив человеческую душу в двух качествах (светлая душа и тёмная душа), Мани учил о строгом дуализме Духа и Материи. Он утверждал, что Добро и Зло, в своей основе и по происхождению, разделены и противоположны, и что они были смешаны в этом мире через действие злого начала. Спасение находится в высвобождении Духа от Материи, и его возвращения к своему первоначальному состоянию разделённости.

Слово дуализм было изобретено в 1700 г. для характеристики иранского учения о двух духах - доброго и злого, признанных в зороастризме. Но в действительности дуалистические представления уходят корнями в архаический период развития человечества. Амбивалентность божеств (двойственность в отношении добра или зла) позволяет им проявлять волю в любом направлении. Во многих пантеонах можно увидеть два отдельных социума богов: игиги и ануннатш в Месопотамии, асуры/ахуры и дэвы у индоиранцев, асы и ванны/йотуны у скандинавов. Первоначально это были экзогамные половины божественного социума. Одни группы были более связаны с небесным и благим началом (иги-

²⁸⁶ Трикстер – это человеческий или животный персонаж – лукавый, способный к оборотничеству, хитроумный, – существующий в мифах всех континентов. Часто он выступает под маской божества или полубога одной из великих религий. В мифах всех категорий трикстер выступает как второй творец мира или части мира, а главным образом играет роль того, кто испортил творение верховного божества, впустив в мир все нынешние несчастья. В библейском мифе из «Книги Бытия» можно увидеть скрытое присутствие трикстера – это змей, пробуждающий сексуальность у Адама и Евы и тем вызвавший их изгнание из рая, с ним связаны роды в муках, власть мужчины над женщиной, смерть (Элиаде, 1997, с. 53).

ги в Месопотамии, ахуры у иранцев, дэвы у индийцев, «племя богини Дану» у ирландцев, асы у скандинавов), а другие связывались с наземной жизнью, или даже с загробным миром (ануннаки в Месопотамии), дэвы у иранцев, асуры у индийцев и др.) (Дьяконов, 1990, с. 57). С течением тысячелетий они могли поменять свою связь со светлым или тёмным началом.

В зороастризме дуализм – основополагающее явление, отражающееся в божественном пантеоне. Ахура-Мазда – верховное божество индоиранских племен, владыка праведности, справедливости, порядка, мудрости и доброты, следующее по пути *аша* (истина, добро). Ему противостоит божество Ангра-Манью (Ахриман) – божество порочности, жестокости, несправедливости, «Злой Дух», следующее по пути *дуруг* (лжи, зла). «Воистину есть два первичных духа, близнецы, славящиеся своей противоположностью. В мысли, в слове и в действии – они оба, добрый и злой...» (Бойс, 2003, с. 43). Ахура-Мазда есть творец бытия, творец мира, а Ангра-Манью – разрушитель бытия, т.е. небытие. Зороастр в своей вере выбрал бытие и истину, он поклоняется Ахура-Мазде. Зороастрийский дуализм вездесущ, но при этом не совершает акта сотворения бытия от смешения двух начал Зла и Добра, Истины и Лжи, Светлого и Тёмного, как в манихействе. Ахура-Мазда един и всевидящ, и он победитель в противоположность своему брату-близнецу, который отличается глупостью и непониманием того, что именно творец бытия может быть победителем. В тексте зороастрийского круга периода поздних Сасанидов на пехливи «Суждение Духа Разума» мы встречаем такие рассуждения о сущности разума: «Самое лучшее – разум, так как землю можно обустроить разумом и небо можно подчинить себе силою разума (с.3). Если (люди) сделают своей опорой Дух разума... в этом случае возможно попасть в рай (с. 46-47)» (Зороастрийские, 1997, с. 80, 110).

В зороастризме, как и в манихействе, свобода выбора актуализируется сущностью души, ее выбор доброго или злого. Выбор человека, какому качеству души отдать предпочтение, привел к развитию идеи о суде над душой (эсхатология), спасении души, передвижении души из одного тела в другое тело или состояние. Тема суда над душой отдельного человека является очень древней. Описание суда над душой приводится в поздних частях «Авесты» и в пехлевийских текстах, например, в «Суждениях Духа Разума». Через три дня после разлуки с телом души достигнут моста Чинват (дословно: мост судебного разбора), где воплощение Истинной Веры явится им в облике их собственной даэны, воплощающей добрые и дурные дела умершего. Мост, который расширяется перед праведными и сужается перед недостойными, представляет собой довольно позднее заимствование из христианства, где этот мотив был популярным уже в VI в. н.э. (Зороастрийские, 1997, с. 12, 84-85; Элиаде, 1997, с. 66).

Дуализм является одним из методов объяснения сущности окружающего мира. Наверное, было бы правильно говорить, что понятие «души»

актуализируется в связи с развитием идеи борьбы противоположностей, духовного и материального, доброго и злого, светлого и тёмного, души и тела, т.е. в идее о душе лежат дуальные представления (бинарные оппозиции) о ее качествах.

В манихейских представлениях о душе и разуме мы находим переработку идей гностиков и зороастрийцев. В науке уже было место споров о том, чьи же идеи были сущностными в построении манихейской доктрины - гностиологические или зороастрийские (зурванистские) (Хосроев, 2007, с. 24-25, 28). Мы не склонны рассматривать манихейскую доктрину, как основанную на каких-то несамостоятельных идеях. Действительно, в манихействе обнаруживается влияние многих существующих при Мани философских, гностиологических, мифологических и религиозных идей, включенных им в свое учение преднамеренно в связи с реализацией идеи о манихействе как религии универсальной, и в этом смысле, возможно, нужно усматривать, созданную Мани, первую историю религий. Более того, ведя активную миссионерскую деятельность, манихейцы приспосабливали к основным идеям учения новые ментальные и культурные черты того общества и окружения, куда проникали, образуя, в действительности, «новую манихейскую религию» этой местности и народа. Факторы пространства и времени наложили свои отпечатки на манихейские общины в разных частях мира. Таким образом, исследуя манихейские представления о душе и разуме, мы находим мифологически-философское переосмысление идей, знакомых Мани или его ученикам, и нам очевидно, что эти идеи уже присутствуют у гностиков, зороастрийцев, зурванистов, христиан и других. Одновременно, в учении Мани логично дано мнение о качествах души и разума, которые одни и те же. Выбор человека между светлой и тёмной душой происходит в зависимости от ума, разума, мышления, интеллекта, рассуждения человека. Мы не претендуем на исчерпывающие сведения представлений о душе и разуме в манихействе, а хотим обратить внимание на саму проблему понимания души как разума в религии и философии.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

Бертельс, 1965 – Бертельс Е.Е. Суфизм и суфийская литература. – Избранные труды. Москва, 1965.

Бойс, 2003 – Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи. – Санкт-Петербург, 2003.

Виденгрэн, 2001 - Виденгрэн Г. Мани и манихейство. – СПб, 2001. – 254 с.

Дьяконов, 1990 – Дьяконов В.А. Архаические мифы Востока и Запада. – Москва, 1990.

Зороастрийские, 1997 – Зороастрийские тексты. Суждения Духа Разума (Дадестан-и меног-и храд). / Введение, транслитерация пехлевийского текста, перевод и комментарий. / Издание подготовлено О.М. Чумаковой. – М., 1997.

Кац, 1955 – Кац А.Л. Манихейство в Римской Империи по данным Acta Archelai. – ВДИ, 1955, № 3.

Очерк, 1981 – Краткий очерк истории философии. / Под изданием М.Т. Иовчука, Т.И. Ойзермана, И.Я. Шипанова. – М., 1981.

Хосроев, 2007 – Хосроев А.Л. История манихейства (Prolegomena). – СПб, 2007.

Элиаде 1997 – Элиаде М., Кулиано И. Словарь, религий, обрядов и верований. М., 1997.

Boyce, 1975 – Boyce M. A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian. Text with Notes. – Acta Iranica IX. – Lieden, 1975.

Zundermann, 2000 – Zundermann W. Manichean Festivals. – Manichaica Iranica. \ Serie Orientale Roma, Vol. LXXXIX, Band I. – Roma, 2000.

И. А. МАМАДАЛИЕВ – к.и.н., доцент
Худжандского государственного
университета им. акад. Б.Гафурова,
Таджикистан

КРУШЕНИЕ ИМПЕРСКОЙ КОНСТРУКЦИИ НАЦИИ

Одной из наиболее важных проблем современного мира является проблема так называемого «национального возрождения». На наших глазах этот громадный по территории и численности населения регион Центральной Азии переживает активный процесс нациестроительства, на который продолжает влиять имперское и советское наследие.

В современной исторической науке вновь начали приобретать актуальный характер такие вопросы истории, как «нация» и «нациестроительство», «мифотворчество» и «сакрализация», поскольку, независимость стала новым импульсом в актуализации этих вопросов. Каждая из этих категорий имеет особое значение в создании новой истории в независимых государствах на постсоветском пространстве. «Черно-белая» коммунистическая дихотомия советской исторической науки привела к тому, что многие яркие события, явления и личности отечественной истории были загнаны под гриф «совершенно секретно» и оказались под жестким запретом тоталитарного режима.

В процессе переосмысления национальной истории, применяются различные западные теории - Э.Ренана, М.Вебера, Э.Гелнера, Б.Андерсона, Э.Хобсбаума, а также советские теории В.Ленина, И.Сталина, Ю.Бромлея, Л.Гумилева и др.

Нациеобразование в Центральной Азии можно разделить на два этапа: *первый*, последняя четверть XIX века, когда образовывается колониальная нация, но далеко не завершенная; и *второй*, 1924 – 1929 годы - социалистическая нация.

На наш взгляд нациестроительство, как этнополитический процесс, развивалось не только в рамках 1924 и 1929 годов, поскольку 20-е годы являются всего лишь сегментом целого системного процесса, который длился *100 лет*. Хронологически это можно определить следующим образом - с 60-х годов XIX века, с момента начала завоевания Центральной Азии со стороны России, по 60-е годы XX века, когда были урегулированы частичные территориальные неудовлетворенные претензии. Этот процесс развивался с двумя основными неотъемлемыми категориями – «нация» и «граница». Здесь уместно отметить два важных момента, во-первых, когда говорится о развитии двух категорий в рамках «имперского пространства», имеется в виду только то, как развивались две категории в Центральной Азии, когда

она попадает под имперское управление; во-вторых, когда говорится о делимитации и демаркации, то речь идет о трех хронологических периодах: 1) 1865 – 1895/96; 2) 1924 – 1929; 3) 60-е годы XX в.

Среднеазиатский регион, безусловно, обладающий важным геополитическим и геостратегическим положением, еще со второй половины XIX столетия превратился в зону борьбы интересов крупнейших мировых держав – Российской и Британской империй. Русское правительство, чтобы удержаться и укрепиться в регионе, создает специальный орган под названием «Азиатский департамент» (19 апрель 1819г.). Азиатский департамент (директором был назначен К.К.Родофиникин) состоял из двух отделений, каждое делилось на два стола. Первое отделение занималось делами турецких, иранских, грузинских и горских народов, второе – делами кочевых народов Кавказской, Астраханской и части Саратовской губернии, «киргиз-кайсаков всех Орд», других народов Азии, а также личным составом департамента. Данный департамент занимался «Восточной политикой» (1) в целом. Но ситуация требовала большего и поэтому 20 мая 1819 г. Комитет министров решил сформировать специальный орган для изучения проблем, касающихся Средней Азии и Казахстана и относящихся к ведению министров иностранных дел, военного и финансов. Н.П.Румянцев, руководитель торгового ведомства, еще в начале XIX века предвидел сложность для сбыта российских товаров в странах Азии в лице Британской империи, которая превращалась в огромную колониальную державу. Если Индия для Англии была «золотым дном», то для России Бухара – «Афины Средней Азии», а Хива – «Российский в великой Татарии Гибралтар» (2).

Нам известны, исторически сложившиеся в течение тысячелетий в разной географической и политической форме на территории Средней Азии, города, города-государства и государства. В XIX веке существовали четыре автохтонных государства с разнородным населением: Бухарское ханство – 3 млн. чел., Хивинское ханство – 0,5 млн. чел., Кокандское ханство – до 1 млн. чел., Ташкентский район – 0,5 млн. чел. (3) (Ташкентское ханство между 1808 и 1810 годами была завоевано Кокандским ханством).

«Имперская эпоха вслед за созданием национальных категорий (имеется в виду конструкция идентичностей в имперском пространстве – И.М.) формирует национальные институты и национальные государства. Такая политика велась без учета местных традиций и специфики. Первой стратегической целью империи было поддержание стабильности и воспитание лояльности, второй - возможная в каком-то отдаленном будущем христианизация и ассимиляция» (4).

У колониальных чиновников была нетерпимость к множественным, политически неясным и изменчивым идентификациям. Поэтому, у имперской администрации возникает идея «переписи», замысел которой заключался в том, чтобы каждый в нее попал и имел в ней одно – и только одно абсолютно

ясное место. У империи был особый стиль представления своих владений, в основе которого лежала тотализирующая классификационная разметка. В данном случае можно привести пример классификации народов в переписи 1897 г., только по Туркестанскому генерал-губернаторству, которая выглядела следующим образом:

	Ферганск. обл.	Сыр-Дар.обл.	Самарканд.об	Всего
Таджики	114 081	5 558	230 384	350 023
Сарты	788 989	144 275	18 073	951 337
Узбеки	153 780	64 235	507 587	725 607
Турки	261 234	158 675	19 993	439 902
Киргизы	201 234	952 061	63 091	1 216 731
Татары	582	5 257	450	6 559
Русские	8 140	31 900	12 485	52 525
Другие:	43 559	116 437	7 958	167 954
Всего:	1 572 214	1 478 398	860 021	3 910 633 (5)

Туркестан был разделен по типу русской административной структуры: *уезд, волость, округ и область*. В эти административные единицы были объединены представители различных этнических групп. Вот о чем свидетельствуют архивные материалы по поводу колониальной системы управления - было разработано «Временное положение об управлении Туркестанской областью»: Туркестанская область в порядке управления делится на два отдела правый и левый и семь уездов: Ташкентский, Чимкентский, Туркестанский, Аулиетинский, Токмакский, Перовский и Аральский. Управление Туркестанской областью вверяется военному губернатору и командующему войсками Туркестанской области и областному при нем правлению. Ближайший надзор за уездным и местным управлением возлагается на начальников отделов. К правому отделу относятся уезды: Аральский, Перовский и Туркестанский, а к левому Аулиетинский, Токмакский и Чимкентский. Для уездного управления назначаются заведующие туземным населением полицейские управления народные суды (мегкеме) и уездные кассы. Городское хозяйство вверяется городским управлениям применительно к думам и городским старостам. Местное управление сосредоточивается у киргизов в лице старших и младших биев, а у сартов - старших и младших аксакалов, в волостных правлениях и волостных судах (Ф.400, оп.1, д.4734). Помимо этого также был разработан «Проект положения о Туркестанской области по военно-народному управлению».

Необходимо проанализировать перепись населения 1897 – 1917 – 1926 гг., на основе чего и была составлена этнографическая классификация Средней Азии. Только современная эпоха создает «этнического человека», за каждым

членом общества закрепляется принадлежность к категории, сначала с помощью переписи и текущей статистики, а потом с помощью паспортной системы и других механизмов персонализации этничности. Замысел переписи состоит в том, чтобы каждый в нее попал и имел в ней одно – и только одно абсолютно ясное место. И никаких дробей». /Андерсон Б. Воображаемые сообщества. С.202.

Имперская колониальная политика не смогла завершить начатую этническую и территориальную политику. Это тяжелая ноша, не находившая своего логического завершения в будущем, была унаследована новой системой правления в форме Советов. Так началась новая эра, эпоха правления в России и ее окраинах (на правах империи – И.М.) – власти большевиков. С этого времени начинается новая фаза «большой игры» или «имперской конструкции», начатой царизмом, которая стала решающей в судьбах центральноазиатских народов.

Процессы дезинтеграции Российской империи, начавшиеся после Февральской революции, привели к существенному ослаблению позиций России на территории современной Средней Азии. Однако впоследствии, в течение 20-х годов, после поэтапной советизации на национальных окраинах бывшей Российской империи, позиции Советской России в данном регионе значительно укрепились. Как известно, советская власть на территории Средней Азии была установлена не только в бывших владениях Российской империи (Туркестанское генерал-губернаторство), но и на территориях, ранее непосредственно в нее не входивших (как Бухара и Хива, государства-протектораты, имевшие до 1917 г. полунезависимый статус).

С начала 1918 г. по март 1921 г. Советская Россия с использованием основного воздействующего рычага власти, то есть созданной в феврале 1918 г. Красной Армии, на территории Туркестанского генерал-губернаторства начала устанавливать Советскую власть, поскольку в геополитическом и геостратегическом плане Центральная Азия всегда была объектом пристального внимания, как в политическом, так и экономическом аспекте (об этом свидетельствуют материалы самих русских военных и исследователей XIX века).

Установление на территории бывшего Туркестанского края советской власти (начало ноября 1917 г.), последующая коренная ломка прежних социально-экономических и политических порядков (правильнее будет называть – конструкции). Отсутствие должной гибкости в политике советской власти в первые годы ее существования на территории края, острота остававшегося долгое время нерешенным национального вопроса (в тех условиях, когда в памяти коренного населения еще оставалось жестокое подавление восстания 1916 г.) обусловили развития антисоветского социально-политического движения.

В конце сентября 1917 г. в Ташкенте проходит чрезвычайный общемульманский съезд (второй по счету, первый был в мае этого же года). На этом съезде было принято первое постановление об автономии Туркестана.

В этом постановлении говорилось: Сырдарьинская, Самаркандская, Ферганская и Закаспийская области должны войти в состав Российской республики в качестве отдельной территориально автономной федерации, организованной на началах национально-культурного самоопределения всех народностей, населяющих эти области, под наименованием «Туркестанской Федеративной Республики».

Почти с первого дня октябрьского политического переворота новая власть, то есть власть Советов в Туркестане оказалась отрезанной и изолированной от Советской России. Таким образом, Туркестан был лишен идейной и организационной поддержки, также Туркестан был изолирован от руководящего влияния.

Важным политическим решением было провозглашение Туркестанской Автономной Советской Социалистической Республики (ТАССР), которое было принято весной 1918 г., но оно не было подкреплено дальнейшими мерами политического характера, направленными на разрешение национального вопроса в крае. Положение новой советской власти было весьма неустойчивым. Поскольку в России, да и в самом Туркестане появились разные позиции по вопросу «самоопределения».

Особенности политической, социально-экономической, этнической жизни в разных регионах Средней Азии (на конец XIX – и начало XX в.) уже заложили основы для подъема впоследствии басмаческого движения и продолжали оказывать свое влияние на расстановку сил и военно-политическую эволюцию движения уже после того, как оно стало (по форме) борьбой против советской власти (6). Басмачество выросло, с одной стороны, на почве борьбы за национальное самоопределение в результате разгрома «Кокандской автономии» и последующих действий советской власти.

Проведенный в некоторой степени анализ событий и фактов дает право говорить, что исторические процессы не были результатом какой-то внутренней необходимости, то есть инициативой или требованием самих народов Центральной Азии.

Революция застала в Туркестане процесс национального самоопределения угнетенных народов только в самом его зачатке. Колонизаторская политика самобытной туркестанской «советской власти» не ускорила его, а наоборот, задержала, затормозила.(7)

Советской власти нужно было поднять авторитет нового молодого государства перед международным сообществом и тем самым укрепить свои позиции на международной политической арене, когда еще продолжалась мировая война. С другой стороны, это было удобно и для западных стран, особенно для Германии. В условиях военно-политического кризиса в обеих странах, Германия делает ставку на русскую революцию. Во-вторых, необходимо было показать демократический облик Советской власти, провозглашая вековые мечты поработенных наций и нацменьшинств о свободе, равенстве

и гражданских правах. В-третьих, это был дипломатический ход. Советская власть, делая этот шаг, была уверена в том, что народы, получившие независимость де-факто, учитывая политическую конъюнктуру, в скором будущем по своей воле войдут в союз с новой Советской Россией де-юре. Каким будет этот союз, это был вопрос и требование времени.

В исторической цепи удачных или неудачных попыток национального самоопределения прослеживаются определенные закономерности.

Итак, к 1917 г. существовал только проект «Туркестан», независимый или автономный, с которым прогрессивная часть местной элиты связывала свои надежды на модернизацию среднеазиатского общества, а какая-то часть элиты – на восстановление в полном объеме исламского правления. Этот проект не имел ясно и однозначно выраженного этнического и языкового характера – быть «тюрком» не означало автоматически говорить только на «тюркском языке» (8). Только после падения монархии (1917 г.) проект «Большого Туркестана» стал активно реализовываться.

Главными результатами этнополитического процесса с 60-годов XIX в. по 20-е годы XX в. были, первое – территориальное размежевание, т.е. определение границ между империями (Россия и Англия), которое завершило большевистскую политику «большой игры», начатой царизмом, с созданием новых «станов», таких как Туркестан и его правопреемники: Таджикистан, Узбекистан, Казахстан, Кыргызстан, Туркменистан. Второе – этот период дал сильный толчок к усилению различных политических течений «пан-» (Панисламизм, Пантюркизм), искусственно внесенный извне, на фоне которого появились новые политические течения, такие как Шурои Исломия, Уламо, Алаш-Орда. Третье – усиление «национализма», который и по сей день является главным рычагом в межнациональных отношениях в Центральной Азии и обуславливает дальнейшие отношения. Советская власть, применяя такие методы, сумела сконструировать среднеазиатские воображаемые нации только в рамках национальных «границ» и сумела навязать национализм коренному населению, с помощью которого подорвало единство среднеазиатских народов. Четвертое – можно сказать, что империя (какая бы она ни была – русской или советской) не конструирует нацию, а конструирует национализм. Пятое – империя конструирует только «границы-окраины» своих владений, где сталкивается не только с главным соперником, т.е. с Англией, но и с внутренним сопротивлением народов Средней Азии.

Итак, после национального размежевания в период политической смуты и политической близорукости нацменьшинств в центральноазиатском регионе появились новые государственные образования в форме ТАССР, БНСР и ХНСР, номинально суверенные. Однако в оформлении де-юре союзного договора фактически ощущается закабаление новых государств (если обратить внимание на Конституцию 1924 г., то не трудно заметить, насколько независимость обретает зависимую форму). Это было новая форма зависи-

мости. С того момента национальная независимость и суверенитет потеряли свою политическую и экономическую сущность вплоть до 1991 года, то есть до распада Союза и обретения полной независимости.

ЛИТЕРАТУРА:

1. *Очерки истории Министерства Иностранных дел 1802-1902*, СПб., 1902, стр. 18,19.
2. «О роли Оренбурга в русско-индийской торговле в XVIII в.», - *История СССР*, 1969, №3, стр. 110-111.
3. Халфин Н.А. *Россия и ханства Средней Азии*. – М.: Наука, 1974. – С.11.
4. Арапов Д.Ю. *Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX вв.)*. – М., 2004.
5. *Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г.* СПб, 1905, тт. 83,86,89; таблица 13.
6. Пылев А. И. *Басмаческое движение в Средней Азии (1918-1934), общие черты и региональные особенности/Дисс. на соиск. учен. степ. к.и.н.* – Санкт-Петербург, 2007. – С. 51.
7. Сафаров Г. *Колониальная революция (Опыт Туркестана)*. – Ташкент: Госполитиздат, 1921. /Переиздан в Алматы:Жалын, 1996. – С. 168-169-178.
8. С проектом «Туркестана» отчасти конкурировал более старый и более этнически определенный - «Алаш-орды» (или проект «Казакстана», т.е. казахского государства), который активно продвигался некоторыми лидерами казахской элиты. См.: Абашинов С.Н. *Национализмы в Средней Азии в поисках идентичности*. Санкт-Петербург: Алетейя, 2007. С 180.

Тебаев Д. Б., МГУ,
истор. факультет, кафедра истории
стран ближнего зарубежья, Россия

«ФРОНТИР» В ПОЛИТИКЕ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ НА ТЕРРИТОРИИ СТЕПНОГО КРАЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII ВЕКА (НА ПРИМЕРЕ МЛАДШЕГО И СРЕДНЕГО ЖУЗОВ)

Продвижение России на Восток в XV–XIX вв. явилось важным этапом в становлении империи. Расширение империи шло с Запада на Восток, вплоть до ее естественных границ, и было поступательным, что ставило перед правительством в ходе каждой реализованной задачи проблему обустройства новых территорий. В отличие от других западных колониальных империй, например, империи Габсбургов, Британской империи, Россия представляла собой монолитную империю, с нечетко определенными границами. В связи с этим уместно вспомнить США, где движение империи происходило с востока на запад, вплоть до ее естественных границ, однако этот пример является скорее исключением. Отметим также, что понятие естественных границ являлось характерным признаком лишь монолитных сухопутных держав.

Достижение своих естественных границ было конечной точкой продвижения данных империй, в отличие от морских империй, где периферии были отдалены от центра и составляли в основном местности, окруженные морями. Наряду с этим следует оговориться, что в европейских державах граница, как таковая, была определена и не являлась размытой. Основными ее составляющими являлись компактное проживание титульной нации, не удаленность окраин границы от имперского центра, возможность быстро и оперативно реагировать на изменения во фронтальной зоне.

Впервые понятие фронта было введено в научный оборот Фредериком Джексоном Тернером в 1893 г. на Всемирном историческом конгрессе в Нью-Йорке²⁸⁷. Впоследствии его модернизировали Оуэн Латимор и ряд других исследователей, экстраполировавших теорию на историческую действительность Евразии.

При анализе теории фронта необходимо рассмотреть классификацию, предложенную Андреасом Каппелером касательно истории Степи и Руси в их фронтальном взаимодействии:

Как географический фронт между различными климатическими и растительными зонами, в российском случае, между лесом и степью;

²⁸⁷ Frederick Jackson Turner. The Frontier in American History. New York. 1962. P. 26, 52.

Как социальный фронтир между различными жизненными укладами и системами ценностей, особенно между оседлым населением и кочевниками или охотниками;

Как военный фронтир между двумя военными образованиями;

Как религиозный и культурный фронтир между различными ценностями и культурными традициями²⁸⁸.

Конечно, классификация, предложенная учеными, не является универсальной, но при рассмотрении проблемы взаимодействия степи и Московии, можно сказать, что теоретически все составляющие классификации были присущи этому взаимодействию.

Контакт между степью и Русью происходил на протяжении достаточно продолжительного времени, движение происходило перманентно, в одно время преимущество было за кочевниками, в другое за оседлыми народами. «Рано, еще на самой заре своей истории, русский народ занял было черноземное пространство. До него жили в этих степях кочевые и частью оседлые иранские племена – скифы, и сарматы, и частью племена тюркские»²⁸⁹.

Экономическая выгода степей во всех отношениях делала удобным занятие земледелием. На пересечении водных и сухопутных артерий стали возникать крупные города. Так, стала обозначаться фронтирная зона между степью и Московией. Не останавливаясь подробно на изложении исторических фактов, попытаемся понять роль подвижности и эволюции фронта в теоретическом отношении. После новых набегов кочевников в X–XII вв. и утверждения их господства, Россия не раз предпринимала попытки отбросить кочевников за Волгу и освободить черноземные степи. На практике эти шаги приносили только единичные результаты, но как такового эффекта не давали. Происходило формирование социо-культурного фронта между оседлой и кочевой цивилизациями. На короткое время, в историческом понимании, между степью и Русью начали налаживаться контакты. Два социо-культурных региона были заинтересованы во взаимной торговле. Начинают укрепляться связи на уровне элит, с той и с другой стороны заключаются династические браки. Можно сказать, что это были зачатки интеграции степи в будущее имперское пространство.

В результате завоеваний Чингисхана сотрудничество между обоими субъектами укрепляется, и в это время создается прочный фундамент для возникновения новой империи на Евразийском пространстве.

Как мы уже отмечали, продвижение в степь началось при Иване Грозном со взятия Казанского, Астраханского и позднее Сибирского ханства. Ведется активное строительство городов и военных укреплений, своего рода опорных пунктов при дальнейшем движении России в восточном направлении. Не останавливаясь подробно на рассмотрении вопросов строительства

²⁸⁸ Каппелер А. Южный и Восточный фронтир России // АВ IMPERIO. № 1. Казань, 2003. С. 48.

²⁸⁹ Любавский М.К. Наступление на степь. М., 1918. С. 4.

городов и военных укреплений, представляется интересным рассмотреть вопрос подвижности границы и её определение в восточном направлении.

Значение Степного фронта в истории России достаточно велико, в отечественной и западной историографии этой проблеме посвящено значительное количество публикаций, отражающих отдельные моменты этого сложного процесса формирования государственной границы Российской империи.

В ходе исследования поставленной нами проблематики возникают закономерные вопросы: какова роль степного фронта в системе строительства государственной границы Российской империи? Каковы этапы формирования приграничной зоны с эволюционированием в государственную границу? Каковы место и роль степного фронта в Российской империи?

В статье Андреаса Каппелера «Южный и Восточный фронт России в XVI–XVIII вв.» предпринимается попытка классификации фронта по вышеперечисленным параметрам. Автор считает, что «этот фронт играл со времен средневековой Киевской Руси одну из центральных ролей в историческом опыте восточных славян». После господства кочевников в эпоху Золотой орды началось «обратное движение русских в направлении степи». Как считает А.Каппелер, «в отличие от динамически продвигающейся границы (Тернер), русский степной фронт представлял собой только медленно продвигающуюся военную границу»²⁹⁰.

Отличие русского фронта от американского заключается в том, что он играл роль своего рода «забора» своих границ, где с его помощью четко очерчивались свои границы, без уничтожения вновь колонизованных территорий. Тогда как американский, наоборот, играл роль всепоглощающего «монстра», который уничтожал все на своем пути.

В этом отношении, рассматривая историю продвижения России через призму фронта, мы сможем понять саму специфику формирования границы на территории Российской империи и на всем ее геополитическом пространстве. Вот почему актуальной представляется история формирования самой границы, где она, на наш взгляд, является классическим фронтом и постоянно подвигается до естественных границ империи, изменяя и постоянно модернизируя само содержание Степной границы Российской империи.

История становления фронтальной зоны, на наш взгляд, должна рассматриваться также через призму строительства крепостей и укрепленных линий, которые в зависимости от исторической обстановки продвигались вплоть до своих естественных пределов.

Основной проблемой во фронтальной зоне являлась размытость степной границы. Об этом свидетельствует тот факт, что большинство укреплений

²⁹⁰ Каппелер А. Южный и Восточный фронт России // АВ IMPERIO. №1. Казань, 2003. С. 49.

строились на время, и играли роль базиса при непродолжительном формировании границы. «Целый ряд русских поселений основался в степях и даже в недавно покоренных оседлых частях Туркестана. Эти русские поселения могут быть подведены лишь под три главных типа: степные укрепления, казачьи и крестьянские земледельческие колонии и торговые слободы при некоторых городах, населенных туземцами»²⁹¹.

Укрепленные линии играли роль передовых флагманов в Российском продвижении в азиатском направлении. «Степные укрепления были просто этапами или передовыми постами, которых основание обуславливалось временными военными потребностями, а поддержка больше всего интересовала строителей и подрядчиков по продовольствию гарнизонов»²⁹². Фронтирность определялась, прежде всего, географическими особенностями степи, и без наличия временных позиций продвижение на восток было бы немыслимо, как и изменение самого содержания границы от подвижности к устойчивости и приобретению естественных очертаний.

Проблема определения границы играла для России ключевую роль в достижении своей монолитности как сухопутной империи, что ставило задачу очертаения границ. «Пограничные интересы и виды торговли привели, наконец, и правительство к необходимости вмешаться в азиатскую политику. В этом случае оно очень часто лишь только узаконивало существующие факты; так по верховьям р. Иртыша расположилась русская колонизация, гораздо ранее включенная в русские пределы; по Амуру казаки плавали всегда, и, не подозревая, что государственная граница идет севернее. То же самое было и на восточном берегу Каспийского моря»²⁹³.

Неустойчивость границы на всем восточном направлении вынуждала имперскую администрацию принимать решительные меры к ее четкому определению. Такая задача встала перед правительством очень остро после присоединения де-юре казахских степей к Российской империи. Россия в XVIII веке стремилась отгородиться от своих новых поданных. С этой целью ей необходимо было создать систему укреплений, осуществлявших роль фронта на восточных рубежах имперского пространства. Для Российского правительства Азиатская граница представляла собой особый тип границы, с точки зрения европейского наблюдателя, аморфную геополитическую чересполосицу, большую барьерную территорию, на которой продолжали существовать местные властные структуры²⁹⁴.

В целях защиты сибирской стороны от набегов киргиз-кайсаков, а фактически с целью постепенного оттеснения кочевников в степь, создание первой фронтирной зоны в 1747 г. завершается сооружением сплошной укрепленной

²⁹¹ Венюков М. Россия и Восток. М., 1877. С. 140.

²⁹² Там же. С. 145.

²⁹³ Скальковский К. Внешняя политика России и положение иностранных государств. М., 1897. С. 378.

²⁹⁴ Ремнев А. В. Географические, административные и ментальные границы Сибири XIX – начала XX вв. Режим доступа: http://zaimka.ru/08_2002/remnev_border. С. 1, 35.

линии в междуречье Ишима и Иртыша²⁹⁵. Летом 26 марта 1752 г. Сенат издает Указ о строительстве Ново-Ишимской (Горькой) линии, состоящей из 11 крепостей и 17 редутов. Она протянулась на запад от Омской крепости вдоль Камышловских озер через р. Ишим и далее к урочищу Звериная Голова на Тоболе, где сомкнулась с Оренбургской оборонительной линией²⁹⁶. Сюда переводятся городские казаки и регулярные части из северных сибирских городов. В результате этой акции российские границы углубились в степь на 50–200 верст. С 1742 г. начинается этап военно-казачьей колонизации казахской территории²⁹⁷. Определяя главные ее составляющие, В. Н. Алексеенко отмечает: «В это время активно строятся пограничные линии, Россия как бы отгораживается от степи. Пограничную службу несут солдаты регулярной армии и казаки, командированные из других регионов. Население – нестабильное, «подвижное», может быстро уйти с мест проживания в любое время. Привлекательность жизни на линии – крайне низкая. Отсюда всевозможные проекты сибирского начальства по обживанию пограничной территории: создание казенного казачьего земледелия, привлечение к земледелию каторжан, полунасилованное крещение джунгар и казахов»²⁹⁸. Конечно, проблема обустройства границ стояла остро перед правительством и была вызвана необходимостью контроля над степным краем. «Хотя с 1732 года киргизские орды и состояли в подданстве России, но эта зависимость ни в чем почти не выражалась, разве только в редко уплачиваемой дани»²⁹⁹. Укрепленные линии несли в себе, прежде всего, оборонительную функцию, призванную защитить новых подданных и интегрировать их в общеимперское пространство с целью дальнейшего продвижения в восточном направлении. В действительности, де-факто, казахи не находились в подданстве России и проводили самостоятельную политику, что особенно ярко отражено в деятельности Аблай-хана³⁰⁰.

С течением времени, позиционируя политику «разделяй и властвуй», империя смогла уничтожить самостоятельность степных областей, ханы стали получать субсидии от русской казны, затем им было положено определенное жалованье, пока они совсем не были заменены русскими чиновниками.

²⁹⁵ РГВИА. Ф. 483. Оп. 1. Д. 4 Л. 1–16. Стратегическое обозрение Оренбургской и Сибирской линии. Составитель генерал-майор Ставицкий. 1820. Апрель.

²⁹⁶ РГВИА. Ф. 416. Оп. 1 Д. 357. Л. 1.

²⁹⁷ Абдиров М. Ж. История казачества Казахстана. Алматы, 1994. С. 10; Катанаев. Краткий исторический обзор службы Сибирского казачьего войска с 1582 по 1908 год. Омск, 1908; Стариков Ф. Краткий исторический очерк Оренбургского казачьего войска. Оренбург, 1890; Потанин Г. Н. Заметки о Сибирском казачьем войске // Военный сборник. 1861. № 5; Елагин А. С. Казачество и казаки войска в Казахстане. Алматы, 1997; Бесбаев М. Казачество на казахской земле. Алма-Ата, 1992; Абдиров М. Ж. Завоевание Казахстана царской Россией и борьба казахского народа за независимость (из истории военно-казачьей колонизации края в конце XVI – начале XX вв.). Астана, 2000.

²⁹⁸ Алексеенко В. Н. Этапы и источники формирования славянского населения Казахстана в XVIII – начале XX века // Вестник Евразии. М., 2000. № 2. С. 7–8.

²⁹⁹ Неводничанский И. Ф. Материалы по выяснению взаимоотношений уральских казаков и киргиз-кайсаков. СПб., 1907.

³⁰⁰ Казахско-русские отношения. Сб. документов. Алма-Ата, 1961. С. 552.

Расширение границ привело, в конечном счете, к утверждению де-факто влияния России на территории края и включению его в имперское геополитическое пространство. К концу XVIII в. киргиз-кайсаки, сдерживаемые в своих степях, как со стороны России, так и со стороны Монголии рядом крепостей³⁰¹, управляемые властями, которым не было надобности поднимать одно племя за другим для достижения своих властолюбивых замыслов, быстро превратились из воинственного народа в мирных кочевников. Но для достижения поставленной цели России потребовалось более 150 лет для обустройства и укрепления своей границы.

Подвижность фронта, как уже отмечалось, обусловлена географическими факторами: степь как географический регион была очень трудно осваиваема. Низкая плотность населения делала затруднительным управление регионом, и правительству «step by step» необходимо было продвижение в южном направлении. Выработка и реализация государственной политики по заселению «новых» земель свидетельствовали о долгосрочности программы государства в отношении Степного края. В целях достижения устойчивости границы необходимо было обеспечить содержание штата исконно славянского населения, которое в большинстве своем было военным, но принцип командирования не применялся, а население квартировалось на постоянной основе. Основная цель местной администрации состояла в обустройстве и укреплении фронта с дальнейшим выходом к границам пограничной империи: с юго-восточной стороны – Китай, с южной – Хивинское и Кокандское ханства.

Кочевники после принятия подданства не считали себя поданными Российской империи и в ответ на продвижение фронта вглубь степи начали активное сопротивление. «Из-за линий наших на Яике (Урале) и Иртыше, во весь этот период, не продвинулись мы почти ни на шаг вглубь киргизских степей, и считали великим счастьем, если обитатели их не прорывались сквозь линии, не разоряли наших селений, и не угоняли людей в рабство»³⁰². Такое двоякое положение самой границы являлось проблематичным для России. Понимая сложность такого положения, имперская администрация предпринимает шаги к расширению границы и созданию внешнего и внутреннего «фронта» для ее стабилизации.

Постройка укрепленных линий очерчивала внутренний фронт империи, однако система отличалась неустойчивостью и неопределенностью. «Пограничные посты были отнесены далеко вперед, тогда как земли эти, вместе с их населением, в отношении податей и прочих повинностей, чуть ли не до середины текущего столетия (XIX в) считались лежащими вне государственной границы»³⁰³. Поступательность основывалась на движении ис-

³⁰¹ РГВИА. Ф. 846. Оп. 16. Т. 3. Д. 20642.

³⁰² Григорьев В. В. Русская политика в отношении к Средней Азии. СПб., 1874. С. 3, 29.

³⁰³ Грулев Н. Рост России в Азии. Ташкент, 1912. С. 19.

конно славянского населения как стабилизирующего фактора на территории края. Интеграция степного пространства в общую систему была невозможна без фактического установления власти империи на территории края.

Важность степной границы заключалась в том, что при строительстве укреплений правительство получало мощные рычаги к управлению новыми регионами. Прекрасно понимая, что ханская власть в степи слаба и неустойчива, необходимо было выработать систему управленческих мероприятий по интеграции степного пространства в общероссийское. «Опыт прошлого показывал, что на одни обещания киргизских ханов полагаться нельзя. Подданство, основанное на обещаниях и присяге, было фикцией, которая продолжалась до тех пор, пока киргизы находили для себя это выгодным. Но лишь открывалась возможность с большей выгодой присоединиться к новому государству, или сделать нападение на соседей»³⁰⁴, они всегда пользовались этим, невзирая на то, что они поданные Российской империи.

В связи с этим приходилось тщательно обсуждать меры, направленные на фактическое присоединение киргизов к государству. Такая задача, по мнению правительства, требовала значительных материальных и временных затрат, что объясняется отсутствием у кочевого населения принципов «центрированности», а также сложными географическими условиями степи – отсутствием коммуникаций, разветвленной системы городов. Однако самой главной оставалась проблема пограничья в отношении степи. Поставленные проблемы вынуждали правительство активизировать политику по переселению казачьего населения, а позже и крестьян на территорию Степного края.

В изучении проблемы фронта интересна история строительства укреплений на территории Степного края в XVIII – первой четверти XIX вв. Роль укреплений имела разносторонний характер, они играли роль оборонительного рубежа юго-восточных границ империи от набегов кочевников, но при этом служили защитой для казахов во время джунгарских нашествий.

Интересна роль укреплений и в качестве границы с ее подвижными формами. Военно-топографические карты XVIII – первой четверти XIX вв. свидетельствуют об изменениях самой структуры границы и ее эволюционного изменения³⁰⁵. С этой позиции сама история продвижения укреплений с позиции фронта также представляется небезынтересной. На первоначальном этапе они концентрировались по речным водным артериям и были соединены широкой коммуникацией форпостов, в последующем со строительством городов их система видоизменяется, поскольку строятся крупные населенные пункты на территории края.

Впервые идею строительства крепостей высказал сибирский губернатор М. П. Гагарин. Экономическая заинтересованность в налаживании

³⁰⁴ Крафт И. И. Сборник узаконений о киргизах Степных областей. Оренбург, 1898. С. 27.

³⁰⁵ РГВИА. Ф. 418. Планы и описания городов, крепостей, селений и других населенных пунктов бывшей Российской империи, их окрестностей и построек (коллекция начало XVIII в. – 1919 г.).

контактов с Востоком и разработка полезных ископаемых послужили причиной возведения крепостей. Первая крепость располагалась у Ямышева озера и получила название «Ямышевская крепость»³⁰⁶. В результате нападения джунгар и их осады крепость была срыта. В 1716 г. после неудачной экспедиции Бухголец приказал построить в устье реки Омь Омскую крепость. В 1716 году Ямышевская крепость была восстановлена подполковником Матигоровым. В 1717 г. подполковник Ступин построил Железинскую³⁰⁷, а в 1718 г. Семипалатинскую крепости. В 1720 г. экспедицией Лихарева после неудачного похода была основана Усть-Каменогорская крепость³⁰⁸.

После экспедиции Кириллова правительством была поставлена задача постройки в устье реки Ори крепости Оренбург. «Затем назначить реку Яик границей и смотреть, чтобы никто из киргизов своевольно на правый берег не переходил»³⁰⁹. В ходе строительства крепости Кирилловым была сформирована экспедиция в составе 10 пеших рот Пензенского полка, 3 рот драгун Казанского полка, 3 рот Оренбургского полка, 150 Уфимских и 100 Яицких казаков. Возведению нового форпоста помешало восстание башкир, выступивших против строительства, но экспедиция частично завершилась успехом, и Кириллову удалось возвести Оркскую крепость³¹⁰, очерчивая контуры новой границы с присоединенными казахскими степями. Значительную роль в укреплении новых городов сыграл И. И. Неплюев. При его непосредственном участии 19 апреля 1743 г. был заложен Оренбург³¹¹. Основной функцией новых городов, построенных по рекам Яику и Уи, было «оградить Оренбургскую губернию от кочевых киргиз-казаков, но граница с ними Сибирской губернии была прикрыта только несколькими крепостями, построенными по реке Иртыш от Омска до Усть-Каменогорска»³¹². Вот почему вслед за устройством Оренбургской линии было обращено внимание и на устройство Сибирской линии³¹³, как по реке Иртышу, так и на пространстве этой реки до Оренбургской линии. Таким образом, составлялась одна непрерывная пограничная линия крепостей с киргиз-казаками от реки Яик до Усть-Каменогорска³¹⁴.

Данная линия состояла из 4 частей и в основном была заселена военным населением. Перечислим их:

Яицкая (Уральская) линия – основное население составляло яицкое

³⁰⁶ РГВИА. Ф. 418. Оп. 1. Д. 1007. Л. 1.

³⁰⁷ РГВИА. Ф. 418. Оп. 1. Д. 1018.

³⁰⁸ Бекмаханова Н. Е. Присоединение Казахстана и Средней Азии к России (XVIII – XIX вв.). Документы. М., 2008. С. 13–52.

³⁰⁹ Макшеев А. И. Программа лекции. Движение России в среднюю Азию. СПб., 1868. С. 82.

³¹⁰ РГВИА. Ф. 416. Оп. 1. Д. 357. Л. 1.

³¹¹ РГВИА. Ф. 416. Оп. 1. Д. 358. Л. 1.

³¹² РГВИА. Ф. 416. Оп. 1. Д. 951. Л. 1.

³¹³ РГВИА. Ф. 424. Оп. 1. Д. 5. Л. 1.

³¹⁴ РГВИА. Ф. 424. Оп. 1. Д. 6. Л. 1.

казачество. Тянулась от устья реки Яик до реки Илек, протяженность – 700 верст. На территории линии было сосредоточено 18 крепостей³¹⁵.

Оренбургская линия – преимущественно заселена оренбургскими казаками. Протяженность – по среднему и верхнему течению Яика, Уи и Тоболу до Звериноголовской крепости. В совокупности – 1100 верст. По свидетельству Рычкова в Оренбургской линии до конца 1758 года было построено 88 городов, крепостей и редутов³¹⁶.

Ишимская или Горькая линия была построена в 1752–55 гг. – в основном население составляли сибирские казаки. Протяженность от Звериноголовской крепости на Тоболе до Омска на Иртыше, в совокупности – 600 верст. Здесь было построено 9 крепостей, 17 редутов³¹⁷.

Иртышская линия – заселена преимущественно сибирскими казаками. Общая протяженность от г. Омска вверх по реке Иртыш – 1100 верст. В 1716 – 20 гг. было построено 7 крепостей, а в 1745 г. возведено 24 укрепления³¹⁸.

Общая численность построенных укреплений – 45 городов и крепостей, 96 форпостов. Всего 141 укрепленное поселение.

Строительство линии явилось важной вехой в укреплении присутствия России на юго-восточных рубежах. Общее геополитическое положение не давало России проводить активную политику по обеспечению своей безопасности на юге. Следует помнить, что Россия во второй половине XVIII и первой четверти XIX вв. вела тяжелые и изнурительные войны с Османской империей, а позже – с Наполеоновской. Эти внешнеполитические осложнения не позволяли России активизировать свои действия на южном рубеже. При этом создание фронтальной зоны в форме укреплений позволяло России накапливать силы для колонизации степи, что и произошло в XIX веке.

Уникальность укреплений состоит в том, что Россия смогла проводить на их основе достаточно гибкую политику по отношению к степи. Имперское руководство помогало киргизам в случае набегов джунгар, но, в то же время, постоянно оборонялась от киргизов. Такая функция фронтальной зоны была необходима на начальном этапе продвижения России на восток и позволяла ей сконцентрировать свои усилия для экономического и политического освоения края и последующего его интегрирования в общеимперское пространство.

Передвижение линии иллюстрировало сам факт ее подвижности. «Чтобы прочно утвердить влияние над киргизами военная линия была перенесена от Шемшы и Уфы к берегам Яика и таким образом введена в пределы империи вся Башкирия. С основанием Оренбурга эта линия укрепилась заселенною линией, простиравшейся от Яицкого города до Омска, и стала охра-

³¹⁵ РГВИА. Ф. 424 Оп.1 Д. 11. Л. 1.

³¹⁶ РГВИА. Ф. 424 Оп.1 Д. 34. Л. 1.

³¹⁷ РГВИА. Ф. 424 Оп.1 Д. 6. Л. 1.

³¹⁸ РГВИА. Ф. 424. Оп.1. Д. 14. Л. 1.

нять край от набегов кочевников киргизов. И как скоро власть упрочилась незыблемо, то русский элемент и задатки Европейской гражданственности начали переноситься еще далее к юго-востоку»³¹⁹.

Все рассматриваемые укрепления были временными, но они сыграли важную роль в продвижении России в восточном направлении, «хотя эти крепости были построены для достижения особых временных целей, тем не менее, они прикрыли часть нашей южной сибирской границы от хищнических набегов»³²⁰. Соединившись, все линии охватывали полукольцом казахские степи, контролируя важнейшие экономические коммуникации.

Постройка Колывановской и Кузнецкой линий было делом важным, но это не обеспечивало безопасности Западного Иртыша. «Пограничный рубеж хотя и двигался вперед за поселениями, тем не менее, вследствие быстрого распространения русского населения в стране между Иртышем и Тоболом никогда не охранялся. Государственная граница начиналась от Тобола и шла к Омску изогнутой линией»³²¹. Система укреплений представляла собой временную государственную границу между степью и империей.

В настоящее время существует необходимость всестороннего изучения самого феномена степной фронтальной зоны в Казахстане. В современной историографии, как в российской, так и в казахстанской, в ходе дискуссий высказывается мысль, что Россия вообще не стремилась идти на восток и, в принципе, такой задачи перед собой не ставила. Наряду с этим, многие исследователи считают, что эта задача существовала всегда. Не полемизируя с авторами концепций, отметим, что при постройке временных укреплений, преобразовавшихся в крупные города, следует помнить, что у имперского руководства не было ясного плана по действиям на территории степи, что не означало отсутствия обсуждений вопросов движения в степь. Данные тезисы очень широко представлены в источниках с обеих сторон.

Рассмотрев историю формирования фронтальной зоны на территории Степного края, нам хотелось бы выделить следующие основные моменты.

Во-первых, строительство степных укреплений способствовало строительству переходной фронтальной зоны, создававшей условия для концентрации сил с последующим достижением государственной границы в ее естественных пределах. Во-вторых, степной фронт постоянно изменялся и варьировался. В классическом виде он пережил 2 этапа: 1-й – первая половина XVIII в., строительство укрепленных линий по трансграничным рекам Ишим, Иртыш, Урал (связано с деятельностью

³¹⁹ Артемьев А. И. Несколько заметок о киргизах степи Оренбургского ведомства. СПб., 1859. С. 4.

³²⁰ Гейнс А. К. Собрание литературных трудов. СПб., 1897. С. 27.

³²¹ Там же. С. 30.

Киндермана); 2-й – вторая половина XVIII в., создание крупных городов, выравнивание укрепленных линий не по системе речных коммуникации, а по горизонтальной линии, связывающей восток и запад (идейным вдохновителем был Шпрингер).

В целом, необходимо сделать вывод о том, что создание устойчивого Степного фронта позволило России сконцентрировать здесь воинские соединения, укрепить свое положение на территории казахских степей, стабилизировать внешнеполитическую ситуацию, противостоять Джунгарскому ханству и Цинской империи. Данная промежуточная линия явилась важной вехой в строительстве государственной границы по всему периметру естественных пределов сухопутной части Евразийского континента.

Яхья Фузии,
Иран

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОСЛЕДСТВИЯ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ РЕЛИГИИ И МОДЕРНИЗАЦИИ В ИРАНЕ ПОСЛЕ РЕВОЛЮЦИИ

Одним из важнейших достижений исламской революции считается приход на политическую арену шиитского ислама в Иране и его взаимоотношения с процессом модернизации в этой стране. Результатом и достижением этих взаимоотношений может быть очень серьезное влияние на взгляды относительно шиитского мазхаба (богословско-правовой школы), с одной стороны, и на положение религии в современной цивилизации – с другой. С победой Исламской революции, пришедшие к власти, шиитские исламисты должны были определить свою позицию относительно модернизации страны и установить подходящие связи между религией и модернизацией, как двумя важными потребностями общества. До этого важного события некоторые исследователи, с учетом классических теорий модернистской школы, считали религию препятствием на пути развития, и для возникновения модернистских ценностей они, в качестве предварительного условия, ратовали за ликвидацию религиозных ценностей из жизни общества. А другая категория мыслителей, выступая против данной позиции, с учетом некоторых идейных основ западного модернизма, таких как гуманизм и секуляризация, высказались в защиту религии от давления, связанного с модернизмом и его волной в рамках обновления. Но взаимоотношения между религией и модернизацией после революции были неизбежными, и по этой причине силы, приверженные исламу, в ответ на происходящие преобразования в политической, экономической и культурной областях стали придерживаться различных позиций. И эти взаимоотношения привели к важным воздействиям, которые оказываются на различные воззрения, связанные с религией, с одной стороны, и модернизацией, с другой.

Нам важно ответить на вопрос – каковы компоненты этого влияния и удалось ли религии оказать на процесс модернизации какое-то воздействие и выдвинуть в этой области новые позиции, и, с другой стороны, каково воздействие модернизационных необходимостей на религиозные воззрения?

РЕЛИГИОЗНЫЕ СИЛЫ И ПАРАДИГМА МОДЕРНИЗАЦИИ В ИРАНЕ

Парадигма модернизации в Иране в качестве компонента парадигмы стремления к общественному обновлению формировалась вслед за преобразованиями, воздействующими на общество с начала XIX века. Эти факторы,

которые в целом имели зарубежные корни, привели к некоторым объективным, а вслед за ними и к субъективным преобразованиям, которые произошли под воздействием необходимости реформы и изменения сложившейся ситуации.

Распространение модернизации в Иране привело к тому, что религиозные силы реагировали на нее по-разному, и в процессе взаимоотношения с ней выдвинули свою позицию по отношению к ней. Это положение стало причиной зарождения важного идейного течения, которое можно назвать «реформистской парадигмой шиитских исламистов». Данное идейное течение постепенно получило распространение среди шиитских мыслителей и факихов (знатоков религиозной юриспруденции) и сыграло важную роль в происходивших в стране преобразованиях таким образом, что данная группа лиц в процессе критики образцов реформы периода правления Пехлеви, которая начиналась путем использования западного подхода, стремилась после революции создать в стране отечественный образец модернизации. Упомянутое шиитское реформистское течение, признавая необходимость проведения обновления и реформы в обществе, по выдвигаемым для модернизации методам, имело существенное отличие от классических модернистов. В отличие от модернистов, которые выступали под лозунгом вестернизации, данная группа лиц считала целью модернизации построение общества с отечественными, исламскими и рациональными ценностями. Они, вместо признания необходимости движения от традиционного общества к модернистскому, настаивали на необходимости критики, как традиционализма, так и модернизма. Они так же, как и модернисты, во всех преобразованиях приоритетным считали изменения в области культуры в обществе, но, в отличие от классических модернистов, они не выступали в защиту падения традиционной культуры и ее замены в обществе модернистской культурой.

Они были убеждены, что первой задачей религиозных реформистов является шлифование религиозной культуры народных масс, познание исламской культуры и подлинно исламских ценностей, которые, на их взгляд, обладают достаточным потенциалом для пробуждения, преобразования и прогресса общества. На взгляд этой группы лиц, познание подлинного ислама может способствовать прогрессу общества, а аргументом для демонстрации того, каким образом и почему познание подлинного ислама может указать мусульманам путь к прогрессу, является предположение о том, что ислам является универсальной религией, а Коран объясняет в мире все. Данное положение коренилось в онтологии и особом мировоззрении религиозных реформаторов.

Данная группа лиц, предлагая новое определение взаимоотношений рационализма и божественного откровения (вахи), стремилась доказать, что между религией и наукой нет никакой вражды, и они обе стремятся к одной и той же истине. Данная группа лиц, с учетом возможности шиитских

источников и средств шиитского фикха ответить на меняющиеся запросы общества, указывала на важность роли разума, как источника доказательства религиозных вердиктов и осуществления этих вердиктов. Они указывали также и на возможности шиитских муджтахидов в непрерывном и динамичном процессе иджтихада³²² с учетом конкретных пространственно-временных ситуаций. С учетом своего взгляда на связи между религией и миром, признание мира в качестве нивы для выращивания урожая Судного дня, они были убеждены в том, что способ обустройства мирских дел людей играет действительную роль в обеспечении блага для них в потусторонней жизни и на духовном поприще, и на этой основе цели и позиции развития ими были признаны очень важными. Воззрения, рекомендующие отрешенность от всего материального, от мира, природы и общества, для них были неприемлемыми. Эта группа лиц постоянно критически относилась к течениям, называемым закостенелыми и реакционными, которые на их взгляд состоят из тех, которые отделяют религию от мира и не уделяют должного внимания социальным вопросам.

В целом, к особенностям взглядов этой группы исламистов можно отнести указание важности особой онтологии, теософского мировоззрения, возврата к истинному исламу, опоры на могущество и возможности ислама в решении общественных вопросов и проблем, поиска корней упадка во внутренних факторах (невежество, незнание, деспотия), убежденности в необходимости двойственного подхода к западу. Данная убежденность заключается в необходимости изучения науки у запада, с одной стороны, и беспокойстве в связи с возможностью усиления влияния деспотии, с другой. Из числа представителей этой группы, кроме Сейида Джамал ад-Дина Асабади, можно назвать еще шейха Хади Наджмабади, Сейида Мухаммада Табатабаи, Мирза Найини и Ахунда Хорасани. В период конституционалистского движения подобное мышление распространялось посредством традиционалистских шиитских муджтахидов в качестве одного из важнейших идейных течений.

В последующие годы и в период Реза Шаха, несмотря на жизненные перипетии, данное мышление также продолжало свое существование и привело к столкновениям между религией и правящим модернистским течением, которое основывалось на интерпретации второй волны модернизма в Европе. Данное течение в последующие годы оказалось под влиянием вне-религиозных факторов, новых привнесенных левых и либеральных мыслей и многочисленных иных тенденций. Вопреки этим преобразованиям, его основные лозунги, т.е. возврат к исламу, стремление к представлению социального и рационального ислама, соответствующего пространственно-

³²² Иджтихад – усердие и старание для извлечения практических указаний религии из достоверных источников, важнейшими из которых являются священный Коран и хадисы. Человек может извлечь религиозные предписания из источников, после изучения особых наук. Того, кто имеет такие научные силы, называют муджтахидом, т.е. религиозным законоведом, достигшим высшей степени в толковании религиозных вопросов.

временным условиям, неприятие деспотии, неприятие суеверий и реакционности, борьба против колониализма были сохранены.

Затем оно, в качестве важного и влиятельного течения, приступило к выдвиганию способов обновления страны и к критике альтернативных течений, в том числе, преобладающего в стране и кажущегося модернистским течения, которое фактически представляло собой примитивную интерпретацию модернизма. Среди влиятельных лиц в период правления второго Пехлеви можно назвать имена Аяталла Таликани, Мухандеса Базаргана, Доктора Шариати, Аллама Табатабаи, Мортаза Мотаххари и Имама Хомейни. Во всяком случае, данное идейное течение после революции пришло к власти и стремилось к осуществлению своих целей.

КОМПОНЕНТЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ РЕЛИГИИ И МОДЕРНИЗАЦИИ В ПОСТРЕВОЛЮЦИОННЫЕ ГОДЫ

После Исламской революции в Иране к власти пришла парадигма религиозного реформаторства, которая стремилась осуществить свое учение, основанное на возможности соответствия между религией и дольным миром, наукой и религией, разумом и религией, которая стремилась к тому, чтобы взамен прежних образцов укрепить свой образец правления. В этом плане были осуществлены определенные меры в различных областях политики, экономики и культуры. В этом процессе данная парадигма столкнулась с препятствиями, созданными модернистами, с одной стороны, и традиционалистами – с другой. Далее рассмотрим взаимоотношения религии и модернизации в различных областях.

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ РЕЛИГИИ И МОДЕРНИЗАЦИИ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ОБЛАСТИ

Первый вопрос, с которым столкнулись религиозные силы после Исламской революции, был вопрос о форме политического строя в стране и о той новой форме, которая должна была заменить ее. Они столкнулись с вопросом о том, какой формой следует заменить ранее существующую форму правления, которая, с одной стороны, соответствовала бы близким для них идейным основам, а с другой, была прогрессивной, рациональной и эффективной системой. Нерелигиозные реформистские силы в период послереволюционных политических реформ настаивали на установлении нерелигиозного правления и, защищая «республиканский» строй или форму «демократической республики», стремились к созданию особого рода демократии, которая отвечала бы их политическим идеалам.

В свою очередь, религиозные силы были убеждены, что цели политической модернизации в стране должны быть определены согласно специфическим иранским особенностям, в частности, на основе религиозных

ценностей. Данная группа, защищая такие образцы как «Исламская демократическая республика», «исламская республика» и «исламское правление», стремилась спроектировать методы правления, основанные на исламе и исламской идеологии. Данная группа относительно механизма влияния ислама на властные структуры предлагает три способа решения. Группа лиц, которых можно назвать религиозными минималистами, настаивая на основополагающем значении демократии, выступила сторонниками такой интерпретации ислама, которая полностью соответствовала бы демократическим ценностям, и они выступили в защиту исламской демократической республики. Вторая группа лиц, с максималистским подходом к религии, была убеждена, что религия задействована не только при определении целей и ценностей, но и в определении путей достижения этих целей. На взгляд этой группы лиц, политическая модернизация и форма религиозного правления не имеют ничего общего с правящей в мире материалистической цивилизацией, которая основана на гуманизме. Следовательно, несмотря на наличие некоторого сходства между западной и исламской цивилизациями, рекомендовать исламскому обществу западные институты и методы нельзя. Данная группа выступала в защиту особой формы учредительного шаблона под названием исламское правление. Третья группа, которая пользовалась поддержкой Имама Хомейни, большинства шиитских факихов и части мусульманских реформистов, придерживалась умеренных взглядов и выступала в поддержку особой формы согласованного учредительного образца под названием «исламская республика» (1).

Сторонники этих разнообразных воззрений в течение первых лет после революции вступили в противостояние друг с другом и излагали свои позиции, используя различные издания, газеты и публичные выступления. В этом можно убедиться даже путем беглого взгляда на газеты и другие периодические издания от месяца есфанд 1357 г. и месяца фарвардин 1358 г. (март-апрель 1979 г.). Но вопреки всем этим воззрениям, в начальный период после революции самые важные противостояния наблюдались между течением умеренных исламистов во главе с Имамом Хомейни и модернистами.

В ходе этих идейных противостояний группа модернистов считала исламскую республику «неопределенным названием и смесью, состоящей из одного традиционного слова, одного иностранного слова и сопряженной с острыми противоречиями». (2). Другая группа характеризовала исламскую республику как неопределенный строй, противоречащий демократии и свободе мысли (3). Была и другая группа лиц, которые утверждали, что между исламом и республикой можно установить перемирие. (4).

В свою очередь, Имам Хомейни, многие представители духовенства, являющиеся объектом подражания для мусульман (марадже') и шиитские факихи-традиционалисты, защищая концепцию исламской республики,

вступили в противостояние с модернистами. В частности, Имам Хомейни в ходе одного из своих выступлений, критикуя упомянутые воззрения, отметил: «Они хотят установить здесь или республику, при которой нет никакой нужды в исламе, или исламскую демократическую республику, чтобы тем самым придать ей еще один западный оттенок».(3)

Айаталла Голпайгани и Айаталла Хойи (Два великих представителя шиитских объектов для подражания) также, указывая на то, что большинство иранских граждан являются шиитам, и все законы должны быть основаны на их мазхабе, объявили о своей поддержке исламской республики (4). Айаталла Шариатмадари также, называя исламскую республику истинной демократией и желанием всего народа, был убежден, что демократия в ее западном понимании, т.е. власть народа над народом неприемлема, а исламская республика состоит из двух компонентов – власть Бога над народом и народа над народом. Иными словами, народ выбирает своих представителей, а представители обязаны действовать согласно желаниям мусульманского народа и соблюдать законы и предписания ислама. Он настаивал на необходимости того, что демократия в Иране должна соответствовать идейным и религиозным убеждениям народа, а реальная демократия в рамках исламской революции желаемая народом и осуществима в условиях исламской республики. (5)

Айаталла Таликани также был убежден, что исламская республика является достоянием всего народа и волей народа, соответствующей исламским нормам (которые также желанны для всего народа).(6)

Имам Хомейни, в качестве главного идеолога данного идейного течения, выражая свое мнение относительно общности между своим пониманием «республики» и пониманием других в этом плане, говорит: «Но республика подразумевается в том понимании, что она присутствует повсеместно. А эта республика опирается на единую конституцию, которая является исламской. Когда мы говорим об исламской республике, подразумеваем то, что как избранные условия, так и действующие в Иране вердикты основаны на исламском учении. Но выбор за народом, а тезис революции, это тот тезис, который встречается везде». (7)

В конечном итоге, на основе выбора народа, который признал исламскую республику новым политическим строем в стране, упомянутое противостояние по воле народа устранилось.

Но упомянутые идейные противостояния во время выборов и составления проекта конституции Исламской республики Иран возобновились и упомянутые нами различные идейные течения стремились излагать свои воззрения относительно способов сочетания республики и ислама, а также особенностей будущего политического строя страны.

В этот период состав избранного народом Совета экспертов Конститу-

ции стал причиной серьезного противостояния между религиозными минималистами, которые ратовали за определяющую роль демократических ценностей, с одной стороны, и поддерживаемых Имамом Хомейни и большинством шиитских факихов – умеренных, выступающих за определяющую роль исламских ценностей, с другой стороны, хотя в этих идейных противостояниях участвовали также левые и правые модернисты и религиозные максималисты, которые высказывали свои мнения по данному вопросу вне Меджлиса (Парламента), и такие вопросы, как способ сочетаемости ислама и республики, нормы и пределы политических свобод, свобода прессы, свобода политических партий и групп вынудили идейные течения высказать свои позиции.

В ходе этих диспутов Имам Хомейни был убежден, что раз люди голосовали в поддержку исламской республики, то они выступили в поддержку исламской власти и исламизации политики, экономики и культуры, а этой поддержке свойственны специфические для нее особенности. Данное воззрение находилось в противоречии с позициями тех, кто или настаивал на необходимости модернистских ценностей или, упоминая в качестве реформы об особом роде «исламского модернизма», стремился предложить такую интерпретацию ислама, которая не имела бы никаких противоречий с модернистскими ценностями. Имам Хомейни, как истинный предводитель течения, с самого начала и постепенно приступил к реализации этой мечты. В одном из своих выступлений он заявил: «Наше направление исламское, ибо мы желаем исламский путь, к чему нам свобода и независимость без ислама? Разве Вы считаете пасть мученика для себя победой именно для того, чтобы стать похожими на Швейцарию?» (8) Он неоднократно выступал за «осуществление содержания ислама в форме исламской республики» (9), и был убежден, что осуществление исламского учения становится причиной достижения реальной свободы, реальной демократии, развития и возвышения человека, которые отличаются от западных образцов этих понятий. Он считал, что образцы «вестернизации» отличаются от образцов «исламизации», и, выступая с критикой первых образцов, отмечал: «Мы желаем обустроить не западную, а исламскую страну (10). Цель заключается не в том, чтобы режим Пехлеви покинул сцену и взамен пришел другой режим из тех, которые ныне существуют в Европе (как, например, во Франции), который не имеет ничего общего с исламом. Свободолюбивых режимов много, которые независимы и предоставляют народу свободу, но не в соответствии с исламом и исламской справедливостью. А такие режимы мы не желаем». (11).

Имам Хомейни, заявляя об отсутствии противоречия между исламом, цивилизованностью и прогрессом (12), был уверен, что пример западного модернизма не может служить подходящим образцом для исламского общества, «ибо западный прогресс направлен в сторону дикости и воспитывает людей в качестве диких зверей». (13)

В ходе утверждения в Меджлисе многих положений конституции разгорались новые споры между последователями Имама Хомейни (умеренными), с одной стороны, и исламскими минималистами, минималистами и обновленцами (модернистами), с другой. Один из наиболее противоречивых диспутов состоялся вокруг вопроса о положении конституции относительно правления праведного факиха (велайате факих). В этот момент факихи и представители духовенства, являющиеся примерами для подражания (марадже'йе таклид), настаивали на внесении в конституцию положения о правлении праведного факиха. Так, Айаталла Голпайгани заявил: «Если не будет внесена ясность в вопрос об опоре власти на принципах имамата³²³ и правлении праведного факиха, то власть будет основываться на принципах деспотии и Тагута³²⁴(14). Айаталла Мараша Наджафи и Айаталла Монтазери были убеждены, что в Конституцию должен быть внесен принцип «правления праведного факиха с универсальными условиями».(15)

В ответ часть членов Совета экспертов придерживалась мнения о том, что правление праведного факиха должно быть ограничено рамками внесения вердиктов, без распространения его полномочий в области политики, а глава правительства нуждается в больших полномочиях, чем этого требует фикх.(16) Кроме того, другая группа лиц считала, что принцип правления праведного факиха может привести к монополизации ислама со стороны отдельного сословия духовенства и к злоупотреблению властью (17). Этот спор накалялся и вне Меджлиса, стараниями правых и левых модернистов, таких как члены Национального фронта, и левыми группировками, а также исламских минималистов, которые говорили о противоречиях между принципами «руководства праведного факиха» и «народной власти». (18)

В ответ на эти критические замечания, которые сводились в целом к противоречиям между правлением праведного факиха и властью народа, сторонники проекта конституции, опровергая наличие подобных противоречий, выражали уверенность в том, что принцип руководства праведного факиха находится в соответствии с правлением народа, который голосовал в поддержку исламской республики. Так, Айаталла Бехешти (Руководитель партии исламской республики и депутат Меджлиса от Тегеранского округа), выступая в поддержку проекта и указывая на особенности двух противоречивых социальных систем демократической и идеологической, сказал: «Исламская Республика это теоретически обоснованная система, которая отличается от демократической республики. То, что все полномочия без всяких условий и ограничений должны быть представлены всеобщему голосованию, не соответствует Конституции теоретически обоснованной системы, ибо народ в

³²³ Имамат – принцип веры в шиитском исламе, основанный на признании пречистых имамов, продолжающих духовную линию Пророка, и руководство их высказываниями и деяниями во всех своих действиях, в частности, при осуществлении властных полномочий.

³²⁴ Тагут – идол, в переносном смысле – язычество.

ходе первого своего волеизъявления выбрал именно исламскую республику. С учетом этого выбора основной закон (Конституция) этого общества должен быть основан на исламе, а руководитель этого общества должен быть знатоком ислама, хорошим организатором и прозорливым человеком (19).

И в конечном итоге, с учетом того, что среди 72 членов Совета экспертов 41 – являются муджтахидами, 12 – специалистами по фикху и методологии религии, 3 – знакомы с общими и 2 - с начальными теоретическими основами ислама, а в целом, 58 – обучались в духовных семинариях, принцип правления праведного факиха Советом экспертов был одобрен. Приблизительное совпадение количества сторонников этого принципа в Совете экспертов и количества его членов, обучавшихся в духовных семинариях, является явным отражением данного положения. Так, 80,5% членов Совета экспертов обучались в духовных семинариях, а за упомянутый принцип проголосовало 81,5 % членов Совета.

СНОСКИ:

1. См. Конституцию И.Р. Иран, опубликованную в газете «Кейхан».
2. Там же, 57\1112\16. с.6, со ссылкой на Абдалкарима Лахиджани-руководителя пресс-центра общества защиты свободы и прав человека.
3. Имам Хомейни Сехифейе Нур (Страница света), т.3, с.399
4. См. газета «Кейхан», 09.01.1358 г.х.с. (29.03.1979 г.)
5. Газета «Кейхан», 20.12.1357 г. (11.03.1979 г.), с.4
6. Газета «Кейхан», от 26. 12.1357 (17.03.1979 г.)
7. Имам Хомейни Сехифейе Нур, т.3., с.145.
8. Имам Хомейни Сехифейе Нур, т.4, с.272.
9. Там же, т.4, с.334.
10. Имам Хомейни Сехифейе Нур, т.4., с.445.
11. Там же, т.5, с.35.
12. Там же, т.5, с.94.
13. Там же, т.4, с.393.
14. Газета «Джумхурийе Ислами», 30.03.1358 г. (20.06.1979 г.)
15. Газета «Кейхан», 01.05.1358 (23.06.1979 г.)
16. Протокол заседаний по итоговому обсуждению Конституции. Та же газета. 4-е заседание (выступление Сахаби – члена движения за свободу, депутата от Тегерана).
17. Там же, 11-е заседание. Выступление Мукаддама Марагайи.
18. Газета «Иттилат», 07.09.1359 (29.09.1980).
19. Та же газета. Информация об окончательном обсуждении проекта конституции, 15-е заседание.

**ОТЗЫВ НА АВТОРЕФЕРАТ ДИССЕРТАЦИИ НА
СОИСКАНИЕ УЧЁНОЙ СТЕПЕНИ ДОКТОРА
ФИЛОЛОГИЧЕСКИХ НАУК ИСРОФИЛОВА
ШАРИФМУРОДА РАХИМОВИЧА НА ТЕМУ
«НОСИР БУХАРАИ И РАЗВИТИЕ ГАЗЕЛИ В XIV В.»**

Душанбе, 2010, 52 стр.

Диссертационная работа Исрофилова Шарифмурода Рахимовича на тему «Носир Бухараи и развитие газели в XIV века» посвящена чрезвычайно важной и актуальной проблеме иранистики и таджикского литературоведения. Впервые в таджикском литературоведении и в востоковедении подвергнуты серьёзному, глубокому и обобщающему исследованию жизнь, творческое наследие Носира Бухараи, его роль в развитии любовно-мистической газели в XIV веке, и определено его место в истории персидско-таджикской литературы.

Ценной заслугой автора диссертации является то, что он впервые всесторонне и тщательно исследовал жизнь, произведения и мысли Носира Бухараи на основе всех сведений, доступных в наши дни, и существующих копий диванов поэта в библиотеках мира и добился новых научных и неожиданных результатов. Все то, что связано с биографией, наследием и мыслями этого поэта, включая место религии и мазхаба в литературном наследии Носира Бухараи, его отношение к течениям маламатия, каландария и риндизм, стиль его стихов и его роль в создании индийского стиля, структура его газелей, заимствование поэтом из поэзии предшественников, его влияние на произведения своих современников, в частности на Хафиза Ширази, не остались вне поля его зрения. Автор охватывает все стороны проблемы. Он умело использует научные и литературные материалы, благодаря этому он с большой уверенностью мыслит и делает выводы.

Одно из значительных научных достижений докторанта заключается в том, что он при тщательном изучении литературных и исторических источников и произведение самого Носира Бухараи, споря и дискутируя с учёными прошлого и современности, воссоздал наиболее точную и полную на сегодняшний день биографию этой незаурядной личности. С этой целью Ш.Р. Исрофилов впервые в ориенталистике тщательно и скрупулёзно, в то же время критически проанализировал самую раннюю рукопись дивана Носира Бухараи и определил его значение и роль в раскрытии и понимании личности поэта и в восстановлении его биографии. В диссертации исследованы важнейшие проблемы, относящиеся к литературному наследию Носира Бухараи, например, определено количество и значимость списков произведений поэта в крупнейших книгохранилищах Запада и Востока, особенно в

рукописных фондах библиотек Таджикистана, Ирана, Узбекистана, Турции, России и Азербайджана, остававшихся до сего дня вне поля зрения исследователей. Докторант, как текстолог, обстоятельно изучил изданный куллийат (собр.соч.) Носира Бухараи и особенно внимательно проследил все научно-критические тексты его произведений, подверг пристальному анализу жанровый состав лирической поэзии поэта и её формальные и содержательные особенности.

Диссертант достаточно конкретно и пунктуально определяет цели и задачи своего исследования, называет широкий круг источников и литературных сочинений, как поэтов-мистиков, так и поэтов, совершенно далёких от мистицизма, на основе которых выполнена его работа. Представляет интерес параграф «Степень разработанности темы», где диссертант весьма детально и в хронологическом порядке перечисляет как крупные, так и мелкие работы, посвященные Носиру Бухараи или какому-либо аспекту его жизни и творчества. Диссертант, на наш взгляд, объективно показывает достоинства и недостатки предшествующих работ и выражает свою собственную позицию в отношении их, в связи с этим ещё более выпукло предстает актуальность исследуемой им темы и научная новизна его диссертационного исследования.

В диссертации впервые на основе сведений литературных и исторических источников всесторонне исследовано окружение поэта, восстановлена наиболее полная научная биография Носира Бухараи, изучено творческое наследие поэта с привлечением рукописных копий его стихов в фондах Ирана, Турции, Таджикистана, Узбекистана, Азербайджана и России. В первый раз все литературное наследие Носира Бухараи стало предметом научного исследования, определены его идейное содержание и художественно-эстетическая ценность. Также впервые газели поэта подверглись исследованию по тематике, идейному содержанию, метрике, рифме и художественным средствам. Большое внимание было уделено также художественным символам в наследии поэта. Изучение данной темы привело автора к выводу о том, что лирика Носира подготовила почву для создания индийского стиля. В результате чего правильно определено место Носира Бухараи в персидско-таджикской литературе.

Сильной стороной настоящего исследования является то, что в нём автор сумел определить характер и содержание мистицизма в стихах Носира, в особенности, в газелях, которые он называет образцами любовно-мистической газели, которую позднее Хафиз довёл до совершенства. Он раскодировал, если так можно выразиться, тайные знаки и символы мистической лирики Носира Бухараи. Кстати говоря, в различных параграфах четвертого раздела третьей главы весьма обстоятельно диссертант рассматривает такие довольно трудные проблемы мировоззрения Носира Бухараи, как его мистико-философское видение бытия, его отношение к

таким течениям, как маламатия, каландария, риндизм, дервишизм и аскетизм. Ш.Р. Исрофилов высказывает ряд любопытных суждений по этому поводу, с отдельными из которых можно поспорить, но вызывает уважение его стремление отстаивать собственную точку зрения, подкрепляя её, по возможности, соответствующими, на его взгляд, примерами.

Четвёртая глава целиком посвящена разностороннему исследованию газелей Носира Бухараи и составляет основу диссертационного исследования Ш.Р. Исрофилова. В ней рассматриваются такие проблемы, как структура и внутренняя форма газелей поэта, их тесная связь с индийским стилем и художественно-эстетические особенности. Детально разбираются вопросы метрики, рифмы и радифа, тематического разнообразия газелей, мотивов любви и вина. Они разбираются настолько детально, что разделы и параграфы, им посвященные, кажутся несколько растянутыми.

Диссертант блестяще показал заслуги Носира Бухараи в развитии мистической газели, выражающиеся в изяществе употребления словесных и смысловых фигур, разнообразных художественно-поэтических приёмов и пр. С уверенностью можно утверждать, что со своей научной задачей он успешно справился и сумел показать Носира Бухараи как поэта, обладающего своеобразным стилем в сочинении газелей мистического содержания и внесшим достойный вклад в развитие этого прекрасного жанра. Разумеется, всё познаётся в сравнении, и для того, чтобы отличить художественный стиль и творческий почерк Носира Бухараи, следует сопоставить их с особенностями стиля и художественной манеры других персидско-таджикских поэтов, чье влияние поэт испытал на себе, и на кого он сам оказал влияние. Диссертант убедительно показывает тесную связь творчества Носира Бухараи с индийским поэтическим стилем. А пятую главу своего исследования, озаглавленную «Носир Бухараи и традиции персидской поэзии», он почти полностью посвятил сопоставлению творчества Носира Бухараи с творчеством видных персидско-таджикских поэтов, благодаря чему и сумел показать общие и отличительные особенности их художественных стилей и свойства творчества. На наш взгляд, это одна из наиболее привлекательных глав диссертации.

Таким образом, можно утверждать, что Исрофилов Шарифмурод Рахимович выполнил большое и интересное исследование, наглядно показав, что Носир Бухараи не является каким-либо второстепенным поэтом, а является ярким мастером поэтического слова, талантливым художником, внесшим ощутимый вклад в развитие газели, продемонстрировавший особое дарование в создании суфийской или так называемой любовно-мистической газели.

Рекомендуется устранить следующие недостатки:

Разночтения имен средневековых авторов таких как, Суллами, Худжвири и др.

Нарушения транскрипций цитированных арабских выражений и предложений.

3. Даты хиджры иногда пишутся с переводом на современное летоисчисление, но в большинство случаев они даются без перевода.

Автореферат докторской диссертации Исрофилова Шарифмурода Рахимовича на тему «Носир Бухараи и развитие газели в XIVв.», будучи в литературоведении новым научным словом, отвечает всем требованиям ВАК Российской Федерации, предъявляемым к докторским диссертациям, и поэтому ее автор достоин присвоения ему искомой ученой степени доктора филологических наук по специальности 10.01.03 – Литература народов стран зарубежья (таджикская литература).

ТУРИСТИЧЕСКИЕ ДОСТОПРИМЕЧАТЕЛЬНОСТИ ИРАНА

Провинция Чахар-Махал-Бахтияри

Пруды иранской провинции Чахар-Махал-Бахтияри под весенним дождем запели прекрасной песнью жизни и могущественной рукой божьей предстали во всей своей красе. Провинция Чахар-Махал-Бахтияри обладает неповторимой горной панорамой, дивно вписывающейся в эту уникальную природную среду. Эта провинция, занимающая всего 1% территории всей страны, обладает 11% водных источников Ирана. Пруды провинции Чахар-Махал-Бахтияри считаются ценной туристической достопримечательностью этой местности и служат местом для отдыха, особенно в новогодние дни. Явной и главной особенностью прудов провинции Чахар-Махал-Бахтияри, отличающих их от остальных прудов Ирана, является их расположение на высоте более 2000 метров. Наличие водохранилищ, болот и естественных прудов в этом районе ежегодно привлекает сюда тысячи местных птиц на постоянное и временное обитание и рисует прекрасную картину для туристов этой провинции. Основными прудами этой провинции являются международные пруды Чагахор, Гандоман и Сулеган в районах Бруджен и Ардел. Пруд Чагахор, площадью 1500 га, считается одним из красивых и больших прудов страны, над которым с юго-западной стороны возвышается Каларский хребет с 3800-метровой вершиной. Пруд Гандоман находится недалеко от пруда Чагахор, на юге которого простирается горная цепь Черно высотой 3500 метров, придающая особую прелесть международному пруду Гандоман. Пруд Сулеган относится к числу других туристических достопримечательностей этой провинции, площадь которого превышает 150 га. В силу расположения этого пруда на дороге, ведущей в Хузистан, он имеет особое значение для туристов. Пруды провинции Чахар-Махал-Бахтияри входят в список международных прудов страны, и в них водятся разные виды рыб. Гандоман и Чагахор служат уникальным местом для обитания местных и перелетных птиц. Эти пруды служат ценным местом размножения водоплавающих птиц, особенно зеленоголовых и рыжеголовых уток и летним и зимним пристанищем для перелетных птиц. Для посещения этих прудов

туристы могут посетить район Бруджен в 60 км от Шахрикорта, центра провинции Чахар-Махал-Бахтияри.

Гробница Хамзе Али

Самой привлекательной туристической достопримечательностью Чахар-Махал-Бахтияри является гробница Хамзе Али в провинции Боруджен. Эта гробница расположена на холме, окруженном нетронутой природой уникальной красоты. Благоприятные климатические условия и близость гробницы к международному пруду Чогахор ежегодно привлекает в эту местность многочисленных туристов. Асфальтированная дорога, богатая растительность и места развлечений считаются основными особенностями этого туристического и паломнического центра. Хамзе Али является одним из потомков имама Мусы Казима (мир ему), гробница которого расположена в городе Болдаджи в 70 км от центра провинции.

Мост Хуре

Мост Хуре входит в число исторических сооружений провинции Чахар-Махал-Бахтияри, построенных в период Сефевидов. Этот мост, построенный над рекой Заянде-руд недалеко от села Хуре, соединяет сёла Хуре и Саваджан в области Саман. Мост Хуре имеет 7 пролетов и построен в стиле традиционной архитектуры. Этот мост протяженностью 63, высотой 8 и шириной 6 метров и в силу расположения над рекой Заянде-руд и наличия неподалёку высоких деревьев, считается одной из природных достопримечательностей этой провинции. Рядом с ним находится древняя крепость, которая по свидетельству истории, в период Сефевидов использовалась для взимания налогов с путешественников и караванов. Село Хуре входит в предместья области Саман и расположено на расстоянии 40 км от Шахрикорта, центра провинции Чахар-Махал-Бахтияри.

Родник «Время и часы»

Родник «Время и часы» является уникальной природной достопримечательностью провинции Чахар-Махал-Бахтияри. Этот то затихающий, то бурлящий родник порой высыхает и порой превращается в бурлящий источник. Хотя до сих пор не выявлено точных, доказанных наукой причин в этой связи, геологи объясняют это наличием специфических подземных ресурсов. Вокруг месторасположения родника «Время и часы» растут высокие деревья, тень которых создает благоприятную возможность для отдыха туристов. Этот родник расположен в 25 км от Шахрикорта и ежегодно его посещают десятки тысяч местных и иностранных туристов.

Луг, усеянный тюльпанами

Луг, усеянный тюльпанами, в районе Бенвастеки провинции Кухранг, поистине является уникальной достопримечательностью Ирана. Эти цветы, редкой красоты, растут с начала весны, в конце фарвардина (апрель) и до конца ордибехешта (май). В это время прекрасный луг тюльпанов посещают туристы, число которых обычно превышает вместимость этой территории. Район Бенвастеки расположен на территории площадью 3 тыс. 600 га, из которых только 700 га являются заповедной зоной. Прекрасные тюльпаны, которые на местном языке называют «слезой Марии», придают этой местности несравненную красоту и ежегодно привлекают сюда многих туристов из самых отдаленных районов Ирана. Луг, усеянный тюльпанами, расположен в 140 км от центра провинции Чахар-Махал-Бахтияри, Шахрикорда.

Мечеть Атабакан

Самое древнее религиозное здание провинции Чахар-Махал-Бахтияри всегда принимает туристов и путешественников. Мечеть Атабакан была построена в начале 7 столетия по лунному летосчислению в стиле мечетей первых исламских столетий. Эта кирпичная мечеть была построена в период правления местной династии Атабакан великих луров и стоит на четырех столбах, имеющих форму призмы. 36-тиметровый свод этой мечети придает ей особую красоту. Дверь мечети, сделанная из дерева ценных пород, и уникальная резьба по ней превратили ее в один из культурно-исторических памятников. Соборная мечеть Абабакан, восстановленная в период Сефевидов и Каджаров, входит в центральный исторический комплекс Шахрикорда. Мечеть расположена на территории площадью 625 метров, под здание отведено 400 кв. м. Этот комплекс включает гробницы Халиме и Хакимы Хатун, мечеть имама Садыка (мир ему), Атабакан и бани около гробниц, которые имеют особое культурное, архитектурное и художественное значение.

Дорога Дезпарт

Над центральным плато Ирана, там, где бьют родники, со времен многотысячелетней истории Зардкух осталась дорога Дезпарт, словно сохранившая в себе звон колокольчиков кочевых караванов. Дезпарт или Дежпарт это лестничная дорога, построенная прежними поколениями для покорения горных вершин и поразившая весь мир стилем своей архитектуры, который впервые был использован в труднопроходимых ущельях и проходах центрального плато Ирана. Дезпарт это дорога, известная под названием небольшого шелкового пути, который в далеком прошлом, в различные исторические времена и даже современное время использовался с

экономической, социальной, культурной, политической и военной целями. Отметим, во времена имама Резы (мир ему) эта дорога получила известность дороги Алавиян и некоторые соратники восьмого имама (мир ему), направлявшиеся в Тус через Хиджаз и Басру, боясь аббасидских посыльных, выбирали лестничную дорогу, скрытую в Загресе. Об этом свидетельствуют гробницы усопших в горах потомков имамов. Вымощенная камнем историческая дорога Дезпарт ограждена скалами и в разные времена называлась по-разному: нардебан, пеллекан, дезпарт, солтани, атабаки, линч, бахтияри. Ибн Батута называл ее самой тайной горной дорогой Парса. Эта дорога, протяженностью 250 км, служила прямым путем, соединяющим центральное плато Ирана (Исфаган) и Хузистан с древней столицей Ирана, то есть Парс (Фарс), и, кроме того, использовалась как военно-стратегический путь перевоза помощи из плато Ирана в Хузистан. По свидетельству истории в древние времена эта дорога славилась как торговый путь или небольшой шелковый путь. Во времена Каджаров британская компания Линч использовала ее для перевоза товаров с юга в центр Ирана. Согласно истории Дезпарт использовался кочевыми караванами и разными племенами Ирана, как то Бахтияри и Лор. Предположения о давности этой дороги, особенно в южной ее части, говорят о многотысячелетней истории. Посередине этой дороги находилась старинная территория родника Рабат, несколько небольших холмов, останки постоянного двора и доисторические памятники. Эта интересная лестничная дорога привлекает внимание туристов и путешественников упомянутой местности.

Туристический центр Пиргар

Туристический центр Пиргар является одной из достопримечательностей провинции Фарсан в Чахар-Махал Бахтияри и является неизведанной известковой пещерой данной провинции. В этом туристическом центре находится прекрасный водопад Пиргар, высота которого превышает 100 метров. Водопад Пиргар создает уникальную панораму, привлекающую к себе взоры любого посетителя. Этот водопад, который считается и основным руслом Каруна, утоляет жажду широких посевных полей села Дахчешме провинции Фарсан. Пиргар расположен на расстоянии 40 км от центра провинции Чахар-Махал Бахтияри.

Сад Наренджистан Кавам

Это одно из исторических зданий Шираза, находящееся в восточном углу улицы Лутфали-хана Занда. Каждый год этот сад посещается тысячами туристов. Сооружение времен Каджаров было начато в 1290 г. по лун. хиджре по приказу Мухаммад-хана Кавам-аль-

Мулька и завершилось в 1305 г. его сыном Мухаммад-Резой Кавам-аль-Мульком. Этот сад, в котором находился дворец Кавам-аль-Мулька, обладал многочисленными деревьями померанца (по-персидски «нарендж») и потому был назван Наренджистаном.

Его площадь составляет 3085 квадратных метров, по трем сторонам сада (восточной, северной и южной) выстроены здания. На южной стороне, которая возвышается над улицей, находится красивое восьмиугольное здание, составляющее основной вход в сад. Вход украшен внешним порталом с великолепным кирпичным орнаментом, на котором изображена каменная надпись багрового цвета, гласящая о дате возведения здания. Посреди двора расположен фонтан, окаймленный с двух сторон оранжевыми. По двум другим сторонам посажены деревья померанца, пальмы, кипарисы.

Важное здание на северной стороне Наренджистана представляло собой зал для принятия высокопоставленных гостей государства и шахских аудиенций. Сооружение имеет три этапа, один - подземный, второй возвышается над уровнем земли на два метра. Посреди здания находится аудиенц-зал, вход в который украшен двумя монолитными колоннами.

В северной части зала виднеется шахский трон. Прилегающие к нему стены и потолок выложены зеркалами и расписаны прекрасными картинами. Пол тронного зала выложен мрамором. Все двери здания изготовлены из дубового дерева с неподражаемой резьбой по дереву и инкрустацией.

Отдельные части потолка и некоторые стены покрыты обоями со звериной и растительной тематикой.

На фасаде здания видны три великолепные картины, выложенные керамикой. На одной из них изображены два льва, которые охраняют поддерживаемый сверху двумя ангелами свиток, гласящий «Насро мен-Аллах ва фатхон кариб» (что значит «Помощь от Аллаха и победа близка!»). Фон картины расписан арабесками.

Наренджистан Кавама, долгое время служивший царским дворцом семейства Кавам-аль-Мулька, в 1960-е годы был передан их наследником Ибрагимом Кавамом Ширазскому университету. Некоторое время в нем была расположена канцелярия Азиатского института Ширазского университета, который возглавлял известный иранист профессор Артур Абрахам Поуп. Этот ученый со временем превратил Наренджистан в музей антикварных изделий, собранных им в ходе исследовательских поездок по Ирану и другим странам регионе.

