



Sacra doctrina: постижение сакрального

DOI [10.31162/2618-9569-2018-11-1-65-98](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-65-98)

УДК 297[093+930.27] «13»

ВАК 07.00.09; 26.00.01

Всеобъемлющий Свет Божественной Милости в теории и практике суфийского братства Чишти́я

Л. З. Танеева-Саломатшаева

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация
salomatshaeva.lola@yandex.ru*

Аннотация: автор статьи, опираясь на философско-суфийские изыскания средневековых мусульманских учёных, достижения современной теоретической мысли и самостоятельную аргументацию, раскрывает суфийское понимание Бытия Бога и Пути к Нему. Источниковедческим материалом послужили, прежде всего, трактаты индийских исламских мыслителей, написанные на фарси: сочинение Али ибн Усмана ал-Худжвири *Кашиф ал-Махджуб ли Абрар ал-Кулуб* («Раскрытие скрытого за завесой для сведущих в Тайне сердца») и литографическое издание труда *Фава'id ул-Фу'ад* «Полезные [знания] для Сердца», принадлежащего шайху Низамуддину Аулийа – одному из наиболее значимых суфийских святых ордена Чишти́я. Убедительно показано, как, оперируя словами-метками, например, Свет и Сердце и их коннотациями (Анвар – множественный Абсолютный Свет, Нур – Свет, а также преломлённый или отражённый Луч), можно прийти к пониманию, что Нур – и Свет, и Луч, и Сияние, и сам Аллах. Исходя из этого, создатели памятников средневековой письменности в странах мусульманского Востока утверждали религиозную парадигму, согласно которой благодаря Единству Бытия (*вахдат ал-вуджуд*) Свет Божественной Милости объемлет всё мироздание: от простого к сложному, а от него – к сердцу человека, прошедшего все пути совершенствования.

Ключевые слова: Аллах, ислам, литографическое издание, малфузат, мурид, муршид, нур, сирр, суфизм, *Фава'id ул-Фу'ад*, шайх

Для цитирования: Танеева-Саломатшаева Л. З. Всеобъемлющий Свет Божественной Милости в теории и практике суфийского братства Чишти́я. *Минбар. Исламские исследования*. 2018;11(1):65–98. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-65-98](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-65-98).

The all-Embracing Light of Divine Grace in the Theory and Practice of the Sufi Brotherhood of Chishti

Lola Z. Taneeva-Salamatshaeva

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, the Russian Federation
salomatshaeva.lola@yandex.ru*

Abstract: the author, on the basis of the Philosophical-Sufi studies of medieval Muslim scholars, the achievements of modern theoretical thought and independent argumentation, reveals the Sufi understanding of The Existence of God and the Way to Him. The source of the mate-



rial was, first of all, the treatises of Indian Islamic thinkers written in Farsi: the work of Ali ibn Uthman al-Hudjwiri *Kashf al-Mahdhub li Abrar al-Kulub* («Disclosure of the hidden behind the veil for those who have knowledge in the Mystery of Hearts») and the lithographic edition of Fava'eed al-Fouad «Useful [knowledge] for the Heart», owned by the Sheikh Nizamuddin Awliya – one of the most significant Sufi saints of the Order of Chishti. It is convincingly proven, how, using the words-labels, for example, Light and Heart and their connotations (Anwar – plural Absolute Light, Nur – Light, and also refracted or reflected Ray), one can come to the understanding that Nur is Light, Ray, Shine and Allah Himself. Thus, the creators of the monuments of medieval writing in the countries of the Muslim East asserted the religious paradigm according to which, thanks to the Unity of the Existence (*vahdat al-wujud*), the Light of Divine Grace embraces the entire universe: from the simple to the complex, and from it to the heart of the person who has gone through all the ways of perfection.

Keywords: Allah, Islam, lithographic edition, malfuzat (Utterances), murid (Follower), murshid (Master), nur (Light), sirr, Sufism, Fava'eed al-Fouad, Sheikh

For citation: Taneeva-Salomatshaeva L. Z. The all-Embracing Light of Divine Grace in the Theory and Practice of the Sufi Brotherhood of Chishti. *Minbar. Islamic studies.* 2018;11(1):65–98. DOI: [10.31162/2618-9569-2018-11-1-65-98](https://doi.org/10.31162/2618-9569-2018-11-1-65-98).

Введение

Достижения отечественной академической школы востоковедения, которая за последнюю четверть столетия пережила очевидный отказ от идеологического подхода при изучении памятников религиозной письменности, открывают новые возможности и для современных специалистов в области теологического исследования сакральных текстов «в горизонте ислама», многих интереснейших памятников мусульманской вероучительной литературы.

Несмотря на то что «после долгих лет забвения теология в России вновь обрела статус университетской дисциплины» [1, с. 1278], отношение к ней в научной среде, по замечанию ректора Российского исламского института Р. М. Мухаметшина, остаётся «неоднозначным, даже больше негативным, чем позитивным» [2, с. 104]. А посему только объединение усилий представителей востоковедческой науки и теологической школы способно придать новый импульс как возрождению традиций отечественного мусульманского богословия, так и созданию новых исламоведческих штудий. В результате этого взаимодействия вполне следует ожидать и более глубокого анализа историко-археологического и духовно-цивилизационного контекста священных текстов ислама, а также их трактовки в этом контексте.

Тем более что в последнее время философско-исторические и литературоведческие работы по исламу, и в частности его суфийской традиции, всё больше вбирают в себя целый комплекс сложнейших вопросов, стоящих при изучении духовной жизни исламизированных народов во многих регионах мусульманского мира, включая территории Урало-Поволжья, Северного Кавказа России и Центральной и Средней Азии, где, по замечанию С. М. Прозорова, суфизм и ныне «продолжает играть важную обществен-



но-политическую роль» [3, с. 249]. Появляются переводы богословских сочинений, а также арабо- и персоязычных толкований Корана, столь необходимых для лучшего понимания самой их сути, ибо Российская Федерация принадлежит к группе стран, имеющих собственное мусульманское население, всё более увеличивающееся в связи с притоком мигрантов из бывших советских республик Средней Азии.

Данное обстоятельство, наряду с процессом реисламизации, охватившей места компактного проживания мусульман на территории бывшего СССР и проходящей не в последнюю очередь через возрождение суфизма, в частности идеалов Совершенного человека (*Инсан-и Камил*), а также опасное внедрение идей ваххабитов и салафитов в неокрепшее сознание молодых малообразованных людей, выводит эту проблему в разряд остро актуальных.

Как справедливо утверждает А. К. Аликберов, восстанавливающаяся в своих правах самостоятельной научной дисциплины российская богословская школа сможет обрести прочный фундамент, «только если будет опираться, с одной стороны, на исторически складывавшиеся в России исламские богословские традиции, а с другой – на достижения отечественной науки, прежде всего научного исламоведения» [4, с. 72]. Именно в этом прочном научном союзе, по его мнению, наша богословская традиция с её глубокими историческими корнями будет способна проявить свои конкурентные преимущества среди прочих богословских школ ислама и занять достойное место среди лидеров мусульманской духовной мысли.

Исламский мистицизм и суфийское понимание мира

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

При выяснении причин зарождения суфизма следует учитывать определённые обстоятельства, приведшие к влиянию на него помимо собственно



ислама (поскольку суфий прежде всего мусульманин) таких уже сложившихся религий, как зороастризм, иудаизм, христианство и манихейство.

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

Суфийское понимание мира основано на богатом опыте предшествующих поколений. Ещё при зарождении мировоззренческих представлений индоиранцев были осмыслены три важнейших постулата: *благая мысль, благое слово, благое дело*¹. Позже они повлияли на комплекс основных принципов суфизма – самосовершенствование, культ бедности (*факр*), совесть, человечность, братство, сострадание, служение добру, великодушие и благородство. Среди духовных предшественников суфиев традиция отмечает «людей скамьи» (*ахл ас-суффа*) – благочестивых мусульман, не имевших в Медине крова и живших под навесом мечети у дома Пророка. К таким же благочестивым относятся и преданный исламу перс-цирюльник Салман Фариси, усыновлённый Мухаммадом и живший в его доме (что позже воспринималось как своего рода знак единения арабской и иранской культуры), а также аскет из Йемена Увайс ал-Карани, инициированный дыханием Бога через Пророка, с которым Пророк никогда не встречался, но о котором он знал как о праведнике, получившем заочно дыхание Милостивого (нафас ар-Рахман). Дыхание самого озарённого Увайса долетело и до Пророка, ощутившего его как милость Божью. С тех пор мистик, достигший озарения без непосредственного руководства живого наставника, а приобщившийся к нему духом умершего, стал называться *Увайси*. К традиции *Увайси* суфии причисляют доисламских пророков Ибрахима, Авраама и Мусу, а также легендарного святого ал-Хадира, или Хизра, унаследовавшего божественное знание от Бога и обучившего этому знанию истинно преданных «друзей Божьих», почитаемых как Аулийа. Такой вид передачи духовных знаний, по мнению богословов, устанавливается свыше и отмечен статусом богоизбран-

¹ Первые философские идеи подобного рода зафиксированы в «Авесте» — своде зороастрийской доктрины, запись которой относится к концу VI в. до н. э. Наиболее древние части (песнопения и гимны Гаты и Ясны) датируются примерно XII–X вв. до н. э., т. е. близки по времени к древнеиндийским Ведам. Зороастризм, названный по имени пророка Зороастра (Заратуштры), возник в начале I тысячелетия до н. э. и основан на идее дуалистичности мира, признании в нём двух начал — добра и зла, света и тьмы. В. В. Бартольд считал, что зороастризму принадлежит важное место в системе формирования различных учений, ибо идея о борьбе добра и зла в мире и участии в ней человека позже существенно повлияла на «несколько религий — позднейшее иудейство, культ Митры, христианство, манихейство, ислам» [5].



ности, при котором умерший передаёт полученные знания живущему не непосредственно, а опосредованно согласно воле Господней.

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

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

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

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

Суфизму присуща не только метафорическая система образов, но и чёткая афористичность мысли, обретающая свойство поучительного изречения, не потерявшая своей назидательной значимости и поныне. Тенденции в среде приверженцев суфизма, наблюдаемые с XIX в., направлены на то, чтобы приспособить его к современному образу жизни, модернизировать идеи, особенно идеал Совершенного человека. Всё это в итоге привело к увеличению числа прозелитов этого учения. Пакистанские члены суфийского братства Чишти'я нашли последователей в Малайзии; иранские адепты братства Ни'маталлахия основали свои центры в Европе, Северной Америке, Западной Африке; центр *пира* Вилаят-хана в Нью-Лебаноне (штат Нью-Йорк) предлагает различные курсы и практические занятия по суфизму, на которых участники рядятся в дервишские² одежды, вкушают восточные блюда, столь странным образом приобщаясь к суфизму и воспринимая скорее внешние проявления его культурного своеобразия, нежели его глубинную значимость; широко тиражируются записи пакистанского певца Фатих Али-хана – исполнителя ритуальных песнопений.

² В русском языке принято написание *дервиш*, однако в персидском оригинале термин звучит как *дарвиш*.



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

Материалы исследования

Статья основана на многолетних штудиях автора, результатом которых явились монография «Истоки суфизма в средневековой Индии: братство Чиштийа» [6] и *Фава'ид ул-Фу'ад* («Речения шайха Низамуддина Аулийа») [7] – опубликованное факсимиле ранее неизвестной востоковедам рукописи, обнаруженной в Индии в отделе Subhanullah Collection³ за № 297.71/5 библиотеки мауланы Азада Алигархского мусульманского университета.

В настоящее время с тем же названием готовятся к выходу в свет вторая и третья книги, а также серия публикаций в журнале «Ориенталистика» (Orientalistica) Института востоковедения РАН, в которых автором данной статьи впервые будет представлен полный перевод с персидского языка (фарси) на русский язык литографии, выпущенной в 1908 г. в Лакхнау, Индия, издательством Мунши Навал Кишора («Newal Kishore Press and Book Depot») с комментариями и указателями.

Третья публикация автора – с тем же названием *Фава'ид ул-Фу'ад* – будет представлять собой факсимиле рукописи, обнаруженной в Колкате, с комментариями и указателями, атрибутированная знатоком индийских рукописей В. А. Ивановым, по меткому замечанию которого, насущная потребность имеется не столько в переводе текста, сколько в издании самой рукописи. По нашему глубокому убеждению, только по рукописи можно установить дату переписки, наличие или отсутствие отдельных фрагментов, и даже отдельных ключевых слов, относящихся к тем или иным историческим реалиям, а также их замену в соответствии с теми или иными предпочтениями переписчиков.

Не меньший интерес представляет издание настоящего памятника в двух рукописных версиях (Алигархской и Колкатской), при сравнении одной рукописи с другой можно наглядно проследить, как менялся и меняется почерк на протяжении времени, ибо без вовлечённости в изучение арабо-персидской каллиграфии мы потеряем связь с прошлым.

Фава'ид ул-Фу'ад как собрание теологических концептов в области интеллектуального мистицизма

Фава'ид ул-Фу'ад – один из ценнейших классических текстов агиографической литературы Индии, созданный в период с 1308 по 1322 г. Это наставления выдающегося суфийского шайха братства Чиштийа Султана-ул-Машаиха Хазрата Ходжи Низамуддина Аулийа (1242–1325), поучительные

³ Subhanullah Collection – редкая коллекция рукописей, подаренная Алигархскому мусульманскому университету в 1927 г. Саидом Субханаллахом из Горакхпура.



Рис. 1. «Фава'ид ул-Фу'ад» (Полезные [знания] для сердца) (1308–1322). Титульная страница. Литография, издательство «Newal Kishore Press and Book Depot», Лакхнау (Индия), 1908 г.

Fig. 1. *Fawa'id ul-Fu'ad* (Useful [knowledge] for the heart) (1308–1322). Cover page. Lithography, Newal Kishore Press and Book Depot, Lucknow (India), 1908

речения (*малфузат*) которого были записаны на фарси его личным секретарём, преданным *муридом* (послушником) и прославленным поэтом-мистиком Амиром Хасаном Сиджзи Дехлеви (1253–1337).

Фава'ид ул-Фу'ад является своеобразным результатом запоздалой встречи двух великих людей средневековой Индии: учителя – *шайха* (шейха) Низамуддина Аулия и ученика – фарсиязычного поэта Амира Хасана Дехлеви, который, вступив в братство чистиев только в 1307 г., уже в 1308 г. приступил к составлению речений своего *муришида* (наставника).

Знаменательно, что за составление этих речений, пересыпанных стихами, взялся виртуозный поэт – знаток богословской литературы, который в сознательном 54-летнем возрасте (о чём повествуется в первых строках указанного сочинения) принял послушание, и его голову украсил специальный *кулах*⁴ жёлтого цвета с четырьмя клиньями, символизирующими верных сподвижников Пророка.

Неслучайно в любом творении Амира Хасана Дехлеви, будь то газель,

рубаи, поэма или монументальные прозаические записи, скрыт свой потаённый смысл, куда более интересный, чем полная открытость произведения, ибо требует тщательной дешифровки заложенных в них религиозных реминисценций и графической обусловленности применяемых символов, каждый повторный возврат к которым открывает всё новые и новые пласты, отражающие миропонимание суфия.

Взаимопроникновение внутреннего и внешнего смысла текста помогает удостовериться, что он сложен, многогранен и не каждому открывается его несомненная сущность, скрытая за внешней оболочкой. В этом убеждает каждый пассаж рукописи, даже первое обращение к ней.

⁴ Кулах (перс.) — головной убор, которым наставник одаривает в особо торжественных случаях (инвеститура, благой поступок и просто благорасположение).



Так, само название, предпосланное к речениям шайха Низамуддина Аулия, выбрано Хасаном очень удачно и сразу погружает в сосредоточенный мыслительный процесс. Оно доказывает тонкое понимание сути излагаемого и способность истинно суфийского поэта придать особый ритм и значимость сочетанию слов *Фава'id ул-Фу'ад*; это название абсолютно точно переводится как «Полезные⁵ [знания] для Сердца», где Сердце (*фу'ад*) – не физический орган, а нечто глубинно-потайное, куда как в тайное Тайны (*Сирр*) сердцевины Сердца не может проникнуть даже сам обладатель Сердца, ибо *Сирр* – прерогатива только Всевышнего. Ум, алкающий познания, а через него спасения, может лишь приблизиться к этому главному звену в цепочке самосовершенствования, вкусив сладость благостных Наставлений (*фава'id*), чему, собственно, и посвящён указанный религиозно-философский трактат.

Славословие шайху Низамуддину Аулия в авторском переводе с персидского языка (фарси) на русский язык из литографического издания *Фава'id ул-Фу'ад*:

«Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного!

Сей несравненный и драгоценный перл сокровищницы наставлений, это заветное вместилище сокровенной пронизательности непревзойдённого мудреца, прозванного Благодатью царствия дервишей и духовных братьев, султана шайхов Низама (Низамуддина Аулия) – знатока права, законов религии, Истинного Пути, праведной веры и преданного служения Аллаху – был собран и доведён до слушания как свод и светоч его подлинных благословенных речений. При этом достоверный смысл его милостивых высказываний, приведённых в этом сборнике, растолкован им лично и, в силу устремлённости жаждущих сер-



Рис. 2. «Фава'id ул-Фу'ад» (Полезные [знания] для сердца) (1308–1322). Страница 2. Литография, издательство «Newal Kishore Press and Book Depot», Лакхнау (Индия), 1908 г.

Fig. 2. *Fawa'id ul-Fu'ad* (Useful [knowledge] for the heart) (1308–1322). Page 2. Lithography, Newal Kishore Press and Book Depot, Lucknow (India), 1908

⁵ Проблема в том, что в русском языке нет множественного числа у слова «польза», поэтому для лучшего понимания значимости названия пришлось прибегнуть к развёрнутому пояснению.



Рис. 3. «Фава'ид ул-Фу'ад» (Полезные [знания] для сердца) (1308–1322). Страница 3. Литография, издательство «Newal Kishore Press and Book Depot», Лакхнау (Индия), 1908 г.

Fig. 3. *awa'id ul-Fu'ad* (Useful [knowledge] for the heart) (1308–1322). Page 3. Lithography, Newal Kishore Press and Book Depot, Lucknow (India), 1908

тот, кто грешил, но потом раскаялся. И оба они равны в своём значении согласно следующему хадису: «Раскаявшийся в грехе свободен от греха»⁶. И в связи с этим пояснил, добавив: «Тот, кто грешил против божественных заповедей и вкушал лишь удовольствия, только став *та'ибом* и повиновавшись, найдёт истинное наслаждение в каждом аяте Корана, и, возможно, от искрающегося

дец извлечь из них пользу, получили наименование «Фава'ид ул-Фу'ад» (Полезные [знания] для сердца).

1. Маджлис 1

Воскресенье, третье число, месяца ша'бан 707 г. х. (28 января 1308) – Я, смиренный грешник, Хасан Ала'и Санджари⁶, застройщик сего здания и собиратель сей сути, удостоился чести целовать ноги и лицезреть шайха величайшей мудрости, достоинства и небесного совершенства. Тогда же волею Божественного Полюса (*кутб*) Солнечного Света я, отрешившись от запятнанности бренной жизни и раскаявшись, получил очищение от грехов, и мою голову украсил *кулах насийа*⁷ из четырёх клиньев, хвала Аллаху во всех обстоятельствах!

В этот же день после предписанной полуденной, послеполуденной, шести ракатов вечерней молитвы и воздержания от пищи шайх благословил меня на написание сего труда и соблаговолил разрешить прислуживать ему, благосклонно пояснив:

«*Та'иб* (раскаявшийся) и *муттаки* (благочестивый и богобоязненный) равны, ибо *муттаки* <...> это тот, кто, к примеру, никогда в своей жизни не пил вина и не совершал дурного. *Та'иб* же –

⁶ Как верно заметил Мас'уд Али, автор предисловия к куллийату Хасана Дехлеви, слово «Санджари» является ошибкой переписчиков, в действительности должно быть Сиджзи, поскольку родители Хасана были выходцами из Систана, или Сиджистана, отсюда его нисба Сиджзи.

⁷ *Насийа* — плотно прилегающий головной убор.



зёрнышка отрадного повиновения Господу сгорят все его (*таи'ба*) грехи (т. е. целый ворох грехов)».

Некоторое время спустя речь зашла о том, что люди Господа своего не знали, он был сокрыто хранимым, а Всевышний (*Хак-и Таала*) явил Себя им как явное (*захир*). Благосклонно поведаль: «Покойный ходжа Абу-л-Хасан Нури-и Нурулло во время сокровенной ночной молитвы (*мунаджжат*) повторял, взывая к Аллаху: “О Боже! Сокрой меня от несчастий”. В ответ был ему тайный глас: “Истину ничем не прикроешь, она никогда не останется сокрытой за завесой”».

И далее поведаль следующий рассказ: «Жил в местности Нагор некий почтенный старец, которого звали Хамидуддин Сували⁸, да будет милостив к нему Аллах. Спросили у него: “В чём причина того, что, как говорят, одни из шайхов, уйдя в мир иной, забываются, другие же удостаиваются посмертной вселенской славы”. Ответил: “Имя того, кто в обстоятельствах бренной жизни печётся только о личной славе, обычно после смерти стирается из памяти людей, тот же, кто при жизни свято блюдёт себя, совершенствуясь и не заботясь о личной выгоде, после ухода становится известным всему миру”».

Далее речь зашла о великих шайхах, их высоком статусе по отношению к абдалам, и в благостных выражениях [он] соблаговолил поведать: «Однажды некто, войдя в обитель (*ханаках*) шайха Абдулкадира Гилани⁹, да будет милостив Аллах к его тайне, увидел у ворот беспомощно распростёрто-

⁸ Хамидуддин Сували Нагори (1192–1276), уроженец Лахора, мурид шайха Му'инуддина Сиджзи (1142–1236), основателя индийской силсила братства *Чишти́я*, по заказу которого составил *Трактат о слушании (Рисала-и Сама')*. Его перу также принадлежит трактат *Лавами'*. Рьяно проповедовал добровольную бедность и вегетарианство, запретив даже благотворительную раздачу мяса после похорон того или иного дервиша.

⁹ Мухийуддин Абдулкадир ибн Аби Салих Джангидуст Гилани (ал-Джилани) (1077–1166), основатель-эпоним братства *Кадирийя*, уроженец иранской провинции Гилян, известный ханбалитский проповедник и богослов, прозванный *пир-и дастгир* (старец-защитник) и *гаус-и а'зам* (великий заступник). Обучался в Багдаде у Абу Са'ида ал-Мубарака ал-Мухаррими. Вёл аскетический образ жизни, первоначально не питая особых симпатий к суфиям, отказавшись даже посещать занятия в мадраса Низамийя, поскольку в это время там читал лекции Ахмад Газали (ум. 1126). Но, видимо, это была скорее персональная неприязнь к Ахмаду, ибо позже Абдулкадир Гилани посещал школу мистика Абу-л-Хайра ад-Даббаса (ум. 1131) и, несомненно, был знаком с мистическими учениями. Совершив хадж, двадцать пять лет скитался по пустыням Южного Ирака, появившись в Багдаде в возрасте пятидесяти лет. Известен своим аскетизмом и чтением проповедей, на что его подвиг среднеазиатский суфий Йусуф Хамадани (ум. 1140). После смерти учителя ал-Мухаррими возглавил его школу. Позже для него и его многочисленной семьи (у Гилани было сорок девять детей) халиф приказал построить рибат и мадраса (1134), где он преподавал коранические науки. Будучи ревностным ханбалитом, строго следовал Сунне, осуждая экстатическую практику мистиков. Изложил десять правил поведения мусульманина, которые явились для многих стимулом к мистическому опыту познания, расширяя географию распространения идей братства за пределы Египта. К 1300 г. обители *Кадирийя* уже действовали в Ираке и Сирии, а позже — в Индии, Йемене, Ливане, Палестине, Тунисе, Алжире, Марокко.



го на земле человека со сломанной ногой. Рассказав об увиденном, пришедший попросил шайха прочесть молитву во исцеление несчастного. Шайх ответил: “Оставь, он не достоин этого, ибо невежествен и неучтив”. Пришедший поинтересовался: “В чём его вина?” Шейх ответил: “Вчера этот невежда и двое его друзей из *абдалов*¹⁰ парили в воздухе, словно птицы. Долетев до крыши нашей обители, один из них, соблюдая правила приличия, полетел, повернув направо...”».

Сочинение положило начало новому жанру суфийской литературы в Индии – так называемым *малфузат* и с одобрением было авторизовано самим шайхом, что явилось безусловным новшеством, ибо раньше жития святых создавались учениками уже после смерти патрона (*муршида*). Этот источник щедро цитируют и знаменитый духовный преемник шайха Низаммудина Аулия – Насируддин Махмуд, получивший известность под именем Светоч Дели (*Чераг-и Дехли*); и не менее именитый Амир Хурд; и известный историк Зийауддин Барани; и замечательные поэты Амир Хусрав Дехлеви и Амир Хасан Дехлеви, на сочинения которых ссылаются все поздние исследователи литературы и истории Индии XIII–XIV вв.

Главным композиционным приёмом *малфузат* было сознательное затягивание повествования посредством отступлений, рассуждений, повторных возвращений к сказанному. Это диктовалось самим опытом свободных речений и бесед, располагавших к тому, чтобы изложенный материал усваивался постепенно даже самыми нерадивыми учениками. Предлагаемое сочинение явилось своего рода практическим пособием для суфиев братства Чишти́я. Его можно читать и изучать с любого места, поскольку оно состоит из отдельных этюдов на заданную тему, для раскрытия которой приводятся выдержки из Корана, отдельные хадисы, высказывания ранних арабских суфиев. В основу повествования вплетены занимательные притчи, приводимые для обоснования теологических концептов, относящихся к области интеллектуального мистицизма. В этом отношении сочинение рассчитано на подготовленного читателя, владеющего арабским языком и знакомого с суфийской терминологией.

Трудно переоценить значение этого памятника не только в становлении житийной словесности, но и в истории распространения суфизма в средневековой Индии, чему немало способствовало раннее знакомство с выдающимися проповедниками. В 905 г. Индию посетил известный суфий Хусайн Мансур ал-Халладж, идеи которого стали эталоном мистического переживания, а позже – исмаилитский проповедник (*даи*) Насир-и Хусрав (1004–1088), чья проповедь социальной справедливости нашла приверженцев в Мултани и ряде других городов Северной Индии.

¹⁰ *Абдал* — ед. ч. бадал (букв. — «заменяющие») — ранг в суфийской иерархии друзей Божьих.



Мировоззренческие основы и практики коллективных богопоминаний (*зикр*), установленные в братствах Сухравардийа и Чишти́йа

Идеи суфизма стремительно распространялись по всему мусульманскому миру, но, только достигнув Индии, суфизм укоренился здесь как форма бытования ислама, приобщение к которому происходило благодаря активной пропаганде различных мистических братств: Сухравардийа, Чишти́йа, Хайдарийа, Кубравийа, Кадирийа и др. Остановимся на двух первых. Основателем братства Сухравардийа был Зийауддин Абу-н-Наджиб ас-Сухраварди (1097–1168) – один из знаменитых учеников Ахмада Газали (ум. 1126) и автор популярного руководства для суфиев «Адаб ал-муридин» («Правило для муридов»). Сухравардийа – одно из 12 материнских братств, придерживавшееся суннитского (шафиитского) мазхаба, ведёт свою духовную цепочку (*силсила*) от Али ибн Аби Талиба (ум. 661) через Абу-л-Касима ал-Джунайда ибн Мухаммада ал-Хаззаза ал-Каварири ал-Багдади (816/826 – 909/910) к Ахмаду Газали. Основателем духовно-религиозной теории и практики этого братства считается Шихабуддин Абу Хафс Умар ибн Абдуллах ас-Сухраварди (1145–1234) – племянник Абу-н-Наджиба ас-Сухраварди. Последний организовал в Багдаде мадраса Низамийа, куда отовсюду стекались ученики и где первоначальный курс обучения прошёл Абу Хафс, впоследствии ставший известным суннитским проповедником и наставником. Багдадский халиф ан-Насир (1180–1225) построил для Абу Хафса обитель в Багдаде, где он читал лекции и принимал учеников, одним из которых был знаменитый персидский поэт Саади Ширази (1219–1292).

В мировоззренческом аспекте сухравардийи следовали доктринам Абу Хамида Мухаммада ибн Мухаммада ал-Газали ат-Туси (1058–1111), обоих Сухраварди (дяди и племянника) и Мухийуддина Абу Абдуллаха Мухаммада ибн Али ал-Андалуси (1165–1240). В практике они придерживались громкого коллективного богопоминания (*зикр*), началом которого была формула *шахады* (свидетельства): *ла илаха илла Ллаху ва Мухаммадун Расулу-Ллахи* (нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммад – Пророк Его).

При личном тихом *зикре* практиковалось многократное произнесение семичастной формулы *шахады*, однако без упоминания имени пророка Мухаммада (*Ла илаха илла Ллаху*), затем произносилось одно из прекрасных имён Аллаха и его эпитеты (*Хува, Хайй, Вахид, Азиз, Вудуд*). Инициация (посвящение в суфийский орден) проходила в два этапа, первый из которых длился от трёх до шести месяцев. Второй зависел от степени подготовленности «идущего по Пути» (*салика*), после чего он удостоивался особой одежды из сшитого из четырёх-пяти или двенадцати клиньев головного убора, цвет которого не имел значения.

Индийские сухравардийи придерживались традиций, заложенных основателями братства. Они часто бывали при дворах делийских султанов, не отказы-



вались от пожалованных им вакфных земель и отличались приверженностью к роскоши. Популярность их была безграничной, даже среди аскетов Чиштиа, о чём свидетельствуют многие страницы *Фава'id ул-Фу'ад*, посвящённые современнику Фаридуддина Мас'уда Гандж-и Шакара (1175–1266) – Бахауддину Закарийа Мултани (1182–1262), в окружении которого вплоть до его смерти, т. е. около двадцати пяти лет, находился прославленный поэт Фахруддин Ираки (1213–1289). Его мистические стихи в сборнике *Лама'ат* («Вспышки»), написанные под влиянием философии «озарения» Мухийуддина Мухаммада ибн Араби, и сегодня исполняются пакистанскими певцами (*каввали*) на могиле его учителя Бахауддина Закарийа в городе Мултани.

Как явствует из *Фава'id ул-Фу'ад*, члены братства Чиштиа не выработали своей теоретической базы и пользовались в основном доктринами сухравардийев, несколько смягчая их в плане членства, отправления культа и активного участия в распространении идей братства через дочерние организации. Чиштии при этом отвергали предложенные им чины и отказывались от любых контактов с властью, отрицали накопительство, а в своей доктрине опирались на концепцию *вахдат ал-вуджуд*.

Основные идеи суфизма: теоретическая база и понятийный аппарат

На начальном этапе своего развития суфизм состоял скорее из практических, чем из теоретических установок, так как людей с богословским образованием среди ранних суфиев было немного. По мере же становления суфийских братств авторитет и популярность учения возрастали среди различных слоёв и социальных групп мусульманского общества, под практику подводилась теоретическая база и вырабатывался понятийный аппарат. Морально-этическая сторона суфизма всегда имела ярко выраженный демократический характер, отражая умонастроения людей, осознававших несправедливое устройство мира и видевших выход в отрешённом образе жизни. Однако схоластические изыски мистиков подчас доходили до абсурда. Типичный пример таких «игр» – трактовка термина *суф*.

С первой буквы *сад* (использующейся в арабском алфавите для обозначения эмфатического звука «с») в составе слова *суф*, как указано в трактате *Аврад ал-ахбаб*, начинаются такие слова-символы, как искренность (*садака*), защита (*сийана*), добронравие (*салах*); со второй буквы *вав* – верность (*вафа'*), соединение (*васл*), восторг (*вадж*); с третьей буквы *фа* – радость (*фарах*), победа (*фатх*), утешение (*фарадж*). Эти сигнальные понятия-метки становились своеобразными опознавательными знаками будущего морально-нравственного кодекса суфиев, одним из главных концептов которого стал идеал Совершенного человека (*Инсан-и Камил*).

В мусульманском богословии термин *Инсан-и Камил* впервые использовал Ибн Араби. В основе его учения о Совершенном человеке лежат представления



о параллелизме в строении Вселенной и человека, который предстаёт не только прототипом мира, но и копией Бога (*нусха-и хакк*). Он является своеобразным полюсом (*кутб*), вокруг которого вращаются все сферы сущего, как материальные, так и духовные, поэтому он – *священный свиток (мухтасар-и шариф)*, в котором соединились прекрасная душа, сошедшая из Горнего мира, и безобразная телесная оболочка, принадлежащая миру дольнему. Согласно Ибн Араби, Совершенный человек есть перешеек между светом и тьмой. Всевышний дал ему два ока: одним он обращён к свету, который указывает ему выбор правильного Пути, другим – ко тьме, которой он следует [8, с. 71]. Но, будучи причиной и целью творения, он занимает в мироздании исключительное положение. Ему подчиняются живые существа, горы, реки, моря и пр. Совершенный человек – залог существования Вселенной, он – *столп (имад)*, на котором покоятся небеса. Первое творение Бога – Мухаммадова сущность (*хакика ал-мухаммадийя*), давшая начало Совершенному человеку, и она заключается в божественном знании; а это знание передаётся пророкам, посланникам и святым, каждый из которых отражает одну из множества истин (*хакаик*). Пророк Мухаммад – совершеннейший из совершенных, своего рода «матрица» рода человеческого, ради которого и создан этот подлунный мир.

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

Ал-Газали принадлежит заслуга в окончательной легализации идей суфизма. Он утверждал ценность морально-этических установок суфиев, указывал на глубокое осмысление веры через самодисциплину, уединение, молитвы и поминание Бога. Излагая теорию и практику суфизма, ал-Газали пришёл к выводу, что она не противоречит нормативному исламу, и обосновал это толкованием аятов Корана и хадисов [9, с. 37, 213, 298–299]. Он считал, что идеи суфиев, их опыт мистической любви к пророку Мухаммаду могут стать силой, объединяющей всех мусульман. Вот почему труд ал-Газали «Воскрешение наук о вере» вызывал уважительное отношение как суфиев, так и сторонников традиционного вероучения.

В это время в общих чертах складывается и собственно суфийская традиция, отличная от прочих идейных и религиозных течений в исламе. Создаются сочинения, фиксирующие теорию и практику суфийского учения, авторы которых стремятся доказать правомочность существования суфизма в лоне ислама и закрепить особую терминологию. Появляются специальные труды (конец X – начало XI в.), в том числе *Китаб ал-лума' фи-т-таставуф* Абу



Насра ас-Сарраджа ат-Туси (ум. 988), где изложены доктрины суфизма, сопровождаемые многочисленными цитатами из источников; *Китаб ат-та'арруф* Абу Бакра Мухаммада Калабази (ум. 990 или 995 г. в Бухаре) – сочинение, высоко ценимое суфиями, особенно в средневековой мусульманской Индии. Об этом труде Шихабуддин Йахья ал-Мактул Сухраварди (ум. 1191) заметил: «Если бы не *ат-та'арруф*, мы бы не знали *ат-масаввуф*». В этот же период появляется и третий обобщающий труд по суфизму – *Кут ал-Кулуб* («Пища для сердец») Абу Талиба ал-Макки (ум. в 998 в Багдаде), на который опирался ал-Газали и цитаты из которого встречаются в более поздних сочинениях, в том числе и в *Фава'id ул-Фу'ад*. Следует упомянуть и сочинение крупного представителя хорасанской школы суфизма Абу Абдуррахмана Мухаммада ибн ал-Хусейна ал-Азди ас-Сулами ан-Найсабури (937 или 942–1021): *Рисалат ал-маламатиййа, Адаб ас-сухба и хака'ик ат-тафсир, ар-Рисала ал-Кушайриййа фи ал-'илм ат-масаввуф (Рисала-и Кушайри)*¹¹. А также трактат Абу-л-Хасана Али ибн Усмана ал-Джулаби ал-Худжвири *Кашиф ал-Махджуб ли Абрар ал-Кулуб* («Раскрытие скрытого за завесой для сведующих в Тайне сердец») [10].

Два последних труда были очень популярны на Востоке, и на них ссылаются почти все средневековые авторитеты, в частности Фарируддин Аттар (ум. 1220) в агиографическом сочинении *Тазкират ал-авлийа* («Повествование о друзьях Божьих») и Абдуррахман Джами (1414–1492) – в *Нафахат ал-унс мин хадарат ал-кудс* («Дуновения дружбы из сердечной святости»).

Поскольку трактат ал-Худжвири прямо или косвенно цитируется в *Фава'id ул-Фу'ад*, приведём вкратце его содержание. Суфизм – мирозерцание, при котором во главе всего стоит Абсолют, обычно не называемый Богом. Это Высшее Начало обозначается по-разному: арабы именуют Его Сущностью Абсолюта (*Зат-и Мутлак*), а иранцы – Сутью Божества, или *Биранг*, буквально «бесцветный», но чаще всего термином Истина, Истинный (*хакк*).

Вселенная, проникнутая Истинным, подразделяется на миры: первый – низший, материальный, включающий камни, растения, животных и людей, т. е. мир вещный, окружающий человека и ощущаемый им, – *алам-и махсусат*. Этому подлунному миру присущи явления роста и распада, истока и возврата (*мабда' ва ма'ад*), другими словами – движение по кольцу (*истихала*), замыкающемуся на последнем звене – человеке. То есть суфий, взывающий Бога, заключён в кольцо низшего мира и должен стремиться к освобождению из него. Подлунный мир перемежается с четырьмя стихиями: сфера первой стихии – земля или прах; сфера второй – вода; сфера третьей – воздух; сфера четвёртой стихии – огонь. Суть праха – существовать для растений, суть растений – существовать для животных, суть животных – существовать для людей, суть людей – стремиться к состоянию Совершенного человека (*Инсан-и Камил*). Следует перечисление четырёх духов человека: растительного, животного,

¹¹ Трактат вскоре после его написания был переведён на фарси Абу Али Хасаном Усмани.



человеческого и ангельского. Растительный дух жив водой, согласно аяту 21-й суры Корана: «Мы... сделали из воды всякую вещь живую» (21:31); животный дух – велениями Аллаха, согласно аяту 17-й суры Корана: «Скажи: “Дух от повеления Господа моего”» (17:85); человеческий – дыханием: «И Мы вдохнули в неё (Марию) от нашего духа и сделали её и её сына знамением для миров» (21:91); ангельский – святым духом (здесь и далее в круглых скобках указана общепринятая система нумерации аятов Корана по [11]).

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

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

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

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

С этим положением перекликается представление о человеке. На вопрос: «Что такое человек?» – суфий отвечает: «Он есть атом Божественной Сущности, заключённый в грубом теле, а по отношению к миру реальному (макрокосму) он – его малая форма (микрокосм), познав которую, познаешь Господа». А посему, согласно хадису Пророка: «Тот, кто познал самого себя, познал Господа своего», ибо Истинный сотворил людей, чтобы они Его познали. Приводится и другой известный хадис ал-Кудси, объясняющий причину сотворения человека: «Я был скрытым сокровищем, и хотел Я быть познанным, и создал Я мир», совершеннейшее творение в котором – Человек. Человек – «свиток», на котором начертаны письма Бога, явившие собой всю Вселенную.



В считающемся каноническим сборнике суннитских преданий – книге хадисов «Аль-джами-ас-Сахих» средневекового исламского богослова имама Абу ‘Абдуллах Мухаммад ибн Исма‘ил ал-Бухари (810–870), более известного как ал-Бухари, приведено мнение одного из наиболее известных сподвижников пророка Мухаммада Абу Хурайры (599–676): «Аллах сотворил Адама по Своему облику». Поэтому тот, кто познал себя, познал духовно Бога и познал мир. Но для этого нужно пройти сложный мистический Путь, который есть, по сути, странствование путника к Богу и странствование в Боге: первое – конечно, второе – бесконечно. Путь постепенно приводит к Свету и способности видеть вещи такими, какие они есть. В результате человек умирает в своём бытии и рождается в бытии Бога. Стало быть, конечная цель человека – духовное единение с Абсолютом, к которому он постоянно стремится. Для достижения этой цели человек должен пройти сложный, тернистый Путь, состоящий из четырёх стадий: *шариат*, *тарикат*, *ма‘рифат* и *хакикат*.

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

В десять условий *тариката* входят: раскаяние; поиски *пира*, или наставника; страх перед Богом за деяния свои; надежда на милость Божью; отказ от наслаждений и похоти плоти; становление адепта учеником (*мурид*); служение *пиру*; беседа с разрешения *пира*; слушание его наставлений; предание себя строгой аскезе. Ученик, достигший определённой стадии служения, получает одежду из грубой шерсти (*хирка*) – власяницу, сшитую нитками самим шайхом-*пиром* как дар его магической силы (*барака*). Одновременно вступивший в братство получает и перемётную суму (*пишкул*), служащую для сбора подаяний. На Пути *тариката* одним из средств повышенного религиозного воодушевления служит богопоминание (*зикр*), а также повторение специальных формул, характерных для каждого отдельного суфийского братства, которые сообщаются неопиту во время инициации.

Существуют следующие виды *зикра*: громкий (*зикр-и джали*), иногда сопровождаемый музыкой, и тихий (*зикр-и хафи*), произносимый шёпотом или мысленно, а также индивидуальный и коллективный, совершаемый в определённые дни. Внешне это достигается так: участники *зикра*, а таковыми являются все члены братства, становятся или садятся в круг и, производя ритмическое движение корпусом, произносят одно из девятидесяти девяти имён Аллаха или специальную религиозную формулу братства. После этого, впад в мистическое настроение и на время возвысившись не только над собой, но и над своим сознанием, они начинают испытывать особое чувство, как бы утопая в блажен-



стве познания Всевышнего. Однако такое состояние было уделом немногих и наступало как завершение длительного Пути подвижничества и молитв.

Затем суфий вступал в третью стадию – *ма'рифат* (гносис) – интуитивное познание Бога. В десять условий *ма'рифата* входят: полное уничтожение себя в Боге, принятие аскетизма, перенесение любых тягот, поиски всего чистого и дозволенного, познание и соблюдение всех правил *шариата* и *тариката*, отречение от этого мира, достижение тайн экстаза, когда суфия охватывает внезапно нахлынувшая радость от «вкушения» (*завк*) особого чувства мистического озарения (*хал*)¹² и единения с Богом (*васл*), достигаемого в том числе и практикой специальных упражнений по искусственной задержке дыхания. Такой искус может посещать суфия неоднократно и считается даром свыше, не поддающимся словесному определению. В этот момент душа человека, как бессмертная частица Божественной сущности, соединяясь с Первоначалом, становится неразделимой с ним. Это состояние прекрасно передано суфийскими поэтами, начиная с Сана'и, Аттара, Руми и кончая персоязычными поэтами средневековой Индии. В образной форме поэты-суфии рисуют соединение (*тавхид*) мистика с Богом, к которому стремится каждый «идуший по Пути познания Всевышнего» (*салик*). Стремление мистика к соединению исключает мысль о награде в загробной жизни, ибо служение суфия есть бескорыстное стремление к воссоединению с Богом. Как пример такого служения показателны молитвы-импровизации первой женщины-подвижницы Раби'и ал-Адавийи¹³.

В стадии *ма'рифата* следует пройти несколько путей, каждый из которых именуется «прогулкой», «путешествием» (*сайр*). Первая «прогулка» – «путешествие к Богу». В этом состоянии душа мистика начинает сердцем постигать Истину и видеть все действия и имена исчезающими в действии Всевышнего. Вторая называется «прогулкой в Боге». Здесь мистик становится отмеченным качествами самой Истины и начинает ощущать её приближение. Третья – «путешествие с Богом». Здесь суфий уже предстаёт перед Истиной, как некогда пророк Мухаммад, вознесённый на небо, предстал перед Аллахом. В этой стадии двойственность исчезает: Истина и адепт сливаются воедино. Нет никакого бытия, кроме Истины, – и сам адепт погружается в состояние небытия. Четвёртая стадия называется «путешествие с Богом под Богом». Здесь суфий, находясь в состоянии экстаза, совершает обратное шествие, начиная осознавать, что его «я» не есть обособленная сущность, а есть атом всевоспроизводящей начальной субстанции. Тогда, по терминологии суфиев, он достигает состояния, именуемого *фана'*. Этот термин суфии возводят к кораническому

¹² Родоначальниками науки о состояниях (*хал*) и стоянках (*макамат*) традиционно считаются Зу-н-Нун Мисри (ок. 796–860/61) и Абу Али ал-Харис ал-Мухасиб (ок. 781–857).

¹³ Своё служение Богу Раби'а определяла как любовь к Нему и соединение с Ним: «О Господи, звёзды светят, сомкнулись очи людей, закрыли цари врата свои... Всякий влюблённый уединился со своей возлюбленной, а я теперь одна с Тобою. О Господи, если я служу Тебе из страха перед адом, то спали меня в нём, а если служу я Тебе в надежде на рай, изгони меня из него. Если же служу я Тебе ради Тебя самого, то не скрой от меня Своей вечной красоты» [12, с. 17–18].



стиху: «Всякий, кто на ней, исчезнет» (55:26), он означает самоуничтожение, стирание личностных качеств и атрибутов, замену их божественными [13, с. 251]. Суфий теряет говорящую (*натика*) душу и забывает о своём прежнем состоянии, вступая в вечное «пребывание в божестве» (*бака*). Теперь он – атом самой Истины. Объяснить это состояние словами очень сложно. Знаменитый персидский суфий Абу-л-Хасан Харакани (ум. 1034) даёт следующее определение: «Суфий не тот, у кого рубище и молитвенный коврик, не тот, кто ревностно блюдет правила дервишизма, а тот, кого нет, кто исчез».

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

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

Изложенные суждения приводятся в суннитских трактатах. Что касается шиитских воззрений, то с некоторыми модификациями они рассматриваются крупнейшим исмаилитским философом Насир-и Хусравом в ряде его произведений, в частности в *Хан ул-ихван* («Трапеза братьев», 1031 г.) и приписываемом ему *Мир'ат ал-мухаккикин* («Зерцало ищущих Истинного», 1069 г.). В предисловии к этим работам автор замечает, что с их помощью можно взглянуть на себя и, как в зеркале, увидеть Бога, вкусив предварительно весь необходимый «путевой припас». С философской стороны указанные проблемы рассмотрел прославленный мусульманский философ Абу Али ибн Сина в трактате *Мабда' ва ма'ад* («Исток и возврат»), в котором подчёркивал, что от истока возможно прийти к достойному возврату, лишь пройдя ряд стадий, которые, как завесы, Лик Истинного, а также Абу-л-Хасан Али ибн Усман ал-Джуллаби ал-Худжвири в упомянутом сочинении *Каишф ал-Махджуб ли Абрар ал-Кулуб* («Раскрытие скрытого за завесой для сведущих в Тайне сердец»).

Идеи суфизма в интерпретациях различных суфийских школ

Итак, Путь мистического самосовершенствования все суфии подразделяют на *шариат*, *тарикат* и *хакикат*. *Аш-шари'а* – комплекс закреплённых Кораном и Сунной обязательных предписаний для всякого правоверного мусульманина. Обязателен он и для суфия, вступившего на Путь, ибо, не пройдя его, он не может вступить в следующую стадию. *Тарик*, или *Тарика*, – буквально «дорога,



путь» – термин, появившийся уже в IX в. и обозначающий метод, ведущий к мистическому познанию Истины. В XI – середине XII вв. в Хорасане на базе обитателей с устойчивым составом учеников создаётся своеобразный институт учитель (шайх, муришид, пир) – ученик (мурид); ученик при этом беспрекословно подчинялся своему наставнику на Пути следования к Богу. Метод *Тарика* становится равнозначным *сулук* (Путь), а путник получает название *салик* (странник). Суммируя, можно повторить вслед за известным суфием Азизудином Насафи, что «шариат есть Слово пророков, тарикат – деяния пророков и хакикат – видение пророков»¹⁴.

Обратимся к высказываниям самих суфиев. Ал-Джунайд, лидер иракской школы суфизма, отмечал: «*Тасаввуф* зиждется на восьми свойствах: великодушные, покорность, терпение, символика, скитание на чужбине, шерстяное облачение, странничество, нищета и укрепляется восемью свойствами восьми посланников: великодушием Ибрахима¹⁵, покорностью Исхака¹⁶, терпением Аййуба¹⁷, символизмом Закарийи¹⁸, скитанием Йахьи¹⁹, шерстяным одеянием Мусы, странничеством Исы и нищетой Мухаммада.

Ал-Джунайд подчёркивал: «Мы вынесли *тасаввуф* не из шумных споров и перебранок – мы его выстрадали голодом и отрешением от всего, что любили и что могло быть услодой наших глаз». Он же, говоря о суфизме, замечает: «Сей Путь человек должен пройти, держа в правой руке Божью Книгу, а в левой – Сунну Пророка, освещая этими двумя свечами дорогу, дабы не упасть в яму сомнения и не впасть в мрак ереси» [14, р. 5].

Багдадский мистик Абу Бакр аш-Шибли ал-Багдади (ум. 945) изрёк: «Суфий – тот, кто в обоих мирах не зрит ничего другого, кроме Бога» [14, р. 44].

Другой багдадский мистик, прославившийся любовью к Богу, Абу-л-Хусайн Нури (ум. 907) подчёркивает: «Суфии – те, чьи сердца освободились от обид на людей, очистились от мерзкого *нафса* (карнальная душа) и дурных вожделений во имя главного – покойного пребывания с Истиной» [14, р. 43].

¹⁴ Насафи 'Азизуддин. Ал-инсан ал-каmil. Тегеран, 1359 г.х. С. 3.

¹⁵ Ибрахим (библ. Авраам) почитается как пророк, который не был ни иудеем, ни христианином, он был ханифом, т. е. единобожником, согласившимся принести в жертву долгожданного сына. Его сын Исхак (Исаак) в Коране в эпизоде жертвоприношения уступает место Исмаилу – пророку, сыну Ибрахима от рабыни Хаджар (Агарь).

¹⁶ Исхак (Исаак) – пророк, имя которого в Коране не названо, но в суре «Стоящие в ряд» сказано, что сын Ибрахима готов к закланию: «Отец мой, делай, что тебе приказано; ты найдёшь меня, если пожелает Аллах, терпеливым» (37:102).

¹⁷ Аййуб (Иов) – пророк, подвергшийся суровым испытаниям, которые он стойко сносил, уповая на Всевышнего.

¹⁸ Закарийа (Захария) – отец Иоанна Крестителя.

¹⁹ Йахья (еванг. Иоанн Креститель) – пророк и праведник, первым предсказавший пророческую миссию Исы. Мусульманская традиция особо подчёркивает, что кровь на блюде с его головой бурлила и кипела. Место в Омейядской мечети в Дамаске, где захоронена его голова, – объект поклонения мусульман.



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

*Тетрадь суфия – не чернила письмен,
А белоснежная чистота сердца* [15, с. 181]

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

*Следует ступить на стезю тариката [в определённый] миг,
Ибо не стать истинно стойким без этого шага* [16, с. 30]

В комментариях к его суфийским текстам дано такое определение: «Суфий – тот, кто погружён в себя и растворён в Истине».

Все суфийские сочинения пестрят выдержками из Корана и изречениями Пророка, особенно часто встречаются хадисы-*кудси* – священные хадисы, идущие от самого Аллаха. Например, у Сана'и о том, что Бог был неведомым сокровищем и проявил Себя, дабы быть познанным:

*Был Я неведомым сокровищем, пока не
Проявил Себя в творении, дабы ты узнал меня* [17, с. 489].

Концепт мистического Пути к познанию Всевышнего

В духовном процессе познания Всевышнего различаются три этапа, или момента, необходимые для каждого члена братства: покаяние, очищение, совершенство. На Путь к совершенствованию *мурид* вступает, заручившись поддержкой наставника – шайха, пройдя специальный ритуал клятвы верности, *бай'а*, сопровождающийся рукобятием – подачей руки, означающим скрепление договора духовно-религиозным обменом между учителем и учеником. Суфии особо выделяют и другую присягу – *ирадат*: полное подчинение *мурида* воле *муршида*. Пройдя и усвоив ступени *шариата*, послушник вступал на Путь *тариката*, где через морально-психологические опыты достигал цели кратчайшим образом, после чего устаивался рублища – *хирка*, чётков – *тасбих*, головного убора – *кулах*, а иногда, как особо одарённый, и письменного разрешения на наставничество – *иджаза-нама*, позволяющего пропагандировать идеи братства в других краях.

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

Первой «стоянкой» обычно считается *тавба* (покаяние), т. е. стремление, раскаявшись в грехах, очиститься от страстей и вожделений, полностью предав себя Богу. У пророка Мухаммада спросили: «Что есть признак покаяния?»



Ответил: «Раскаяние – *надамат*» [18, с. 52]. Большинство суфиев считают, что на этой важной стоянке идущий по Пути «должен держаться за полу учителя – *пира* или *мурида* и беспрекословно выполнять все его наставления». Гератский шайх Абдаллах Ансари из ста этапов (*манзил*) Пути на первое место ставит *тавба*: «Первым этапом (*манзил*) на Пути надежд является стоянка *тавба*, и означает она возвращение к Богу. Её основанием служат: угрызения совести – в сердце, прощение в языке и отсечение себя от скверны и дурных людей» [19, с. 6].

Вторым этапом многие суфийские авторитеты признают *вара'* – воздержание от запретного. Главное здесь – разграничение дозволенного (*халал*) и запретного (*харам*). *Вара'* – это воздержание от всего, что есть отклонение от божественного закона (*шар'*), от того, что причиняет духовный вред и уводит от довольствования малым. Шибли заметил: «Воздержание бывает трёх видов: 1) воздержание в языке, когда молчание предпочтительнее навязчивого вмешательства не в свои дела; 2) воздержание от сомнительного и непозволительного свидетельствования; 3) воздержание сердца от дурных помыслов и плохого нрава» [18, с. 52].

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

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

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

Таваккул (упование на Аллаха) – шестая «стоянка». Суфий в этом состоянии довольствуется данным текущим моментом, отсюда распространённое выражение *Ас-суфийа ибн вакт*, т. е. «суфий – сын времени». Он приемлет всё, что исходит от Бога, и в высшем проявлении своём полностью отказывается от личной воли, уподобляясь «труп в руках мойщика трупов». Традиционалисты



резко выступали против концепции *таваккула* в её крайних формах, считая её отступлением от Сунны Пророка. Согласно хадису, некто пришёл к пророку Мухаммаду, пустив свободно пастись своего верблюда. Пророк спросил: «Где ты оставил верблюда?» Он ответил: «Отпустил его с упованием на Бога». Пророк посоветовал бедуину: «Сначала привяжи своего верблюда, а уж потом уповай на Бога».

Седьмой этап Пути – *риза*’, удовлетворённость. На этом *макаме* суфий так поглощён Богом, что покорно переносит всё, что Им предписано, переставая реально ощущать окружающее. Некоторые суфии, в частности хорасанские, относят эту «стоянку» к психическим состояниям (*ахвал*).

«Стоянки» достигаются путником, который преодолевает очередные этапы Пути благодаря особым усилиям и упражнениям под непосредственным наблюдением учителя. Отречение от мира становится возможным лишь при твёрдости и постоянстве души, все помыслы которой направлены к Богу. Очищение души начинается с молитвы, бесед с наставником о видениях и снах, с умерщвления плоти, борений духа, т. е. с великого *джихада* (борьбы с карнальной душой за веру), помогающего подавлению низменных страстей. Для достижения этого необходимо уединение, короткий сон, немногословие и умеренность в еде.

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

Суфий – сын времени, о спутник,

Не в правилах тарика говорить: «завтра» [20, с. 24]

Абу Наср ас-Саррадж в *Китаб ал-лума’ фи-т-масавуф* («Проблески в [познании] мистицизма») даёт десятиступенчатую классификацию кратковременным, преходящим состояниям. Прежде всего *муракаба* – наблюдение, контроль мистика за движениями своей души, приближающими его к Богу. Мистик должен следить и не допускать никаких отклонений от соблюдения религиозных заповедей, ибо взоры Всевышнего всегда обращены на раба своего, но и раб Божий, в свою очередь, должен помнить, что Аллах видит всё – и скрытое, и явное: «Разве не знал он, что Аллах видит?» (96:14).

У Аттара спросили: «Какое из послушаний самое продолжительное?» Он ответил: «Постоянное, нескончаемое наблюдение за Истиной» [18, с. 292].

Духовно-религиозные практики суфийских братств

Метод *муракаба* вошёл во все духовно-религиозные практики суфийских братств и общин, вызвав к жизни ряд других психотехнических упражнений, таких как *таваджух* – концентрация внимания на духовном партнёре, когда взаимосвязь шайха и *мурида* проявляется в такой степени, что следы страдания



одного, например, от ранения или удара, появляются на теле другого. И напротив, вызванный в воображении образ шайха может помочь *муриду* в трудной ситуации. Мысленная связь (*рабита*) с учителем исцеляет послушника даже на расстоянии, давая возможность обращаться к наставнику за советом. Наиболее тончённой духовной практикой является метод *тафаккур*, размышление, после прохождения ряда предварительных состояний.

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

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

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

Шавк, или страсть, и *унс*, или особо близкие отношения, – это состояния, пограничные с Любовью, но протекающие с большей эмоциональной интенсивностью.

Итми’нан – душевное спокойствие и уверенность в Божьей милости.

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

Внутри каждой общины существовали свои отличительные особенности, которые, будучи самыми разнообразными, иногда полярно разнились. Это касалось духовной преемственности (*силсила*), ритуала инициации, практики психотренинга, физических упражнений, специфических формул богопомятия, одни из которых вели к более углублённой медитации, другие – своим ритмическим строем побуждали к радениям с декламацией и плясками. Отдельные братства осуждали практику суфийских радений, считая её несовместимой с нормативным исламом. При этом все братства роднила общая концепция конечной цели единения человека с Богом через экстаз, личный опыт и внутреннее озарение, ниспосылаемое свыше.

Уже на раннем этапе развития суфизма считалось аксиомой, что аскетический идеал духовного становления и совершенства складывается и вырабатывается в опыте отрешённой жизни. Духовная жизнь начинается с веры. Вера переходит в надежду на преодоление мирских соблазнов путём очистительного



борения души (*муджахадат*) с греховным началом, поскольку в отдалённой от Бога душе зарождается грех, проявляющийся в поступках (*'амал*). Согласно нравственным установкам суфизма, нельзя грешить даже в помыслах, злословить, осуждать, говорить дурное, а следует разобраться в себе, чтобы добиться духовного возрождения и попытаться свою подавленную греховными, животными побуждениями душу обратить к божественным устремлениям.

Идея Всеобъемлющего Света Божественной Милости в доктрине суфийского братства Чишти́я

История постмонгольского суфизма в Индии характеризуется ещё большим расширением географического ареала. Сюда начинают прибывать для пропаганды учения суфийские эмиссары, по стране свободно странствуют аскеты, благочестивые старцы и выдающиеся исламские теологи, что способствует приращению численности суфийских общин и их всё возрастающему влиянию в различных слоях общества.

Разные школы суфизма, подпитывая друг друга через проповеди своих идей, способствовали дальнейшему становлению и распространению новых мистических теорий, закрепляя и углубляя личный практический опыт отдельных старцев.

Распространялись суфийские настроения как посредством личного общения наставника и ученика, так и благодаря агиографической литературе и проповедям, произносимым при большом скоплении народа. Учение постепенно выходило из кельи на простор площадей и многочисленные базары, становясь всё более привлекательным и доступным для масс.

После того как главные суфийские братства Индии консолидировались, страна в конце XII – начале XIII в. стала важным центром суфийской идеологии. Отсюда суфийские идеи транслировались в другие страны, чему в значительной степени способствовал написанный на фарси трактат *Каишф ал-Махджуб*²⁰, положив начало новому развитию мистической литературы.

Успех суфиев среди народа определялся самим образом их праведной жизни и принципами, которые они исповедовали. Особой популярностью пользовалось братство Чишти́я, в символике и ритуалах которого на первый план выдвигались такие установки, как бедность по убеждению, осознанный аскетизм, отказ от почестей и даров власть предержащих, культ человеческого достоинства, единство всех людей, невзирая на расу, религию и общественное положение. Кроме того, многие положения чишти́ев были близки индийским религиозным учениям, поэтому воззрения шайхов этого братства распространялись среди населения Индии быстрее, чем нормативный ислам. Множество индийцев были обращены в ислам именно суфиями, ибо Чишти́я никогда не

²⁰ В XV в. шайх братства Чишти́я Мухаммад Гесудараз сделал к нему пояснения, свидетельствующие о том, что это произведение сохраняло популярность на протяжении нескольких веков.



была строго ригористической организацией. Её адептом мог стать каждый, достигший духовного понимания учения в процессе свободного посещения суфийских собраний (*маджлис*), где происходило непосредственное общение наставника (*пир, шайх, муришид*) с учениками (*мурид*), в беседах крепла вера и число приобщившихся к вероучению всё возрастало. Поскольку членство в братстве не связывалось с обязательным обращением в ислам, а было поэтапным, переплетение местных и маргинальных понятий привносило путаницу в религиозное сознание, порождая двоеверие. Часто места поклонения индийским богам сменялись посещением (*зийарат*) мусульманских святынь. И сегодня огромные толпы паломников разных вероисповеданий посещают усыпальницу шайха Низамуддина Аулия в годовщину его смерти (*урс*)²¹.

Особо следует отметить вклад шайха Низамуддина Аулия в распространение идей братства по всей Индии, ибо в своей деятельности он опирался на созданную им широко разветвлённую сеть обителей (*ханаках*²²), подготовив свыше семисот *халифа* – наместников. В результате за шестьдесят лет (1265–1325) его руководства братством позиции чиштийев укрепились в Малве, Гуджарате, Кашмире, на Декане, а также в бенгальских городах Лакхнау и Пандуа, т. е. суфизм стал массовым явлением в Северной Индии, далеко шагнув на юг и восток.

Важно и то, что шайх основал собственную ветвь Чиштия – Низамийа, которая дала новые ответвления и группы. В первой трети XV в. в Уттар-Прадеш начала активно функционировать другая ветвь Чиштия – Сабирийа. Эта ветвь породила много центров и оказалась исключительно жизнестойкой. На начало XVIII в. приходится возрождение ветви Низамийа: шайх Калималлах Джаханабади (1650–1729) возвращается к методу и практике ранних чиштийев, что приводит к восстановлению обителей в Пенджабе, Уттар-Прадеш, Синде и на Декане. Крупным представителем возрожденной Чиштия-Низамийа был Гулям Хайдар Али-шах.

Братство Чиштия действовало главным образом в Индии, а во второй половине XIX в. эта община появилась в Иране и Афганистане, т. е. духовная преемственность братства протянулась во времени и пространстве с X по XXI в.

Чиштии восприняли идеи ранних суфиев, которые считали, что путей постижения Божественной Истины множество и они различны. Соответственно суфизм стал приобретать те или иные модификации в зависимости от того, какие состояния и ступени проходят адепты на Пути к совершенству. Однако при всей своей многоликости и эклектичности суфизм сумел сохранить на протяжении веков незыблемые общие постулаты.

²¹ ‘Урс, букв. – свадьба. В данном случае имеется в виду соединение Святого со своей Возлюбленной (Богом).

²² *Ханаках* – дервишская обитель, обычно расположенная либо близ известной могилы святого (*вали*), либо близ мечети, а также комплекс зданий, служащих странноприимным домом для паломников-аскетов.



Прежде всего, суфийские братства признают Единство Бытия (*вахдат ал-вуджуд*), Абсолютное Бытие Бога, «Путь к Которому следует искать не в небесах и не на земле, не в направлении пространств всех земных и потусторонних измерений, не в раю и аду, – Путь взыскующего (*талиб*) – внутри него самого, ибо нет лучшего Пути к Богу, чем Путь собственного Сердца (*фу'ад*)» [21, с. 85].

Путь чиштийев состоял из обязательных трёх этапов: *шариат*, *тарикат*, *ма'рифат*, на котором путник (*салик*) проходил необходимые стоянки (*макамат*), пребывая в особых состояниях (*ахвал*), что завершалось инициацией в два этапа: приём и посвящение. Ритуальная практика суфизма чиштийского толка получила подробное описание в *Фава'id ул-Фу'ад*.

Работа *Фава'id ул-Фу'ад* выстроена по принципу ретардации и разделена на две части. Первая состоит из четырёх разделов, содержащих проповеди, которые произносились шайхом Низамуддином Аулией в течение двенадцати лунных лет – с 3 ша'бана 707 / 28 января 1308 по 23 раджаб 719 г. х. / 23 августа 1319 г. Вторая содержит тридцать две беседы-наравоучения за три года – с 21 ша'бана 719 г. х. / 7 октября 1319 по 20 ша'бана 722 г. х. / 3 сентября 1322 г., что в совокупности составляет 5 разделов, содержащих 188 маджлисов.

Космология, представленная в *Фава'id ул-Фу'ад*, не выходит за рамки мусульманских представлений о Вселенной и иерархии творения, которые почерпнуты из хадисов и тафсиров.

Сотворённый Аллахом мир простирается от Божественного Престола (*'арш*) сквозь семь небес – Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венера, Меркурий, Луна – на земную твердь, являющуюся одной из 18 000 сотворённых вселенных. Земной, подлунный мир есть знамение (*'аламат*) небесного мира, список с него, и сумевший прочитать эти знамения познает Всевышнего.

Сторонники *шариата* считают, что первичная субстанция Большого мира (*'алам-и кабир*) есть Первичный дух (*Рух-и аввал*) и всё, что в мире было, есть и будет, содержится в нём. Они выделяют две сущности: предвечную (*кадим*) и возникшую, сотворённую, т. е. Бога и мир. Сущность Предвечного не имеет начала, сущность сотворённого – имеет. Уразумев это, можно понять, что сущность Предвечного Безначального именуется Богом (*Хода*), а сущность сотворённого – миром. Таким образом, Бог не есть мир, мир не есть Бог, а лишь сотворён Богом. На основании этого сторонники *шариата* утверждают, что первое, что сотворил Бог, был первичный дух. Взглянул Бог на эту субстанцию, и она закипела. Её квинтэссенция (*зубда*), т. е. лучшая часть (*канд*), поднялась, а худшая часть выпала в осадок. Из лучшей части Бог создал духовные степени (*маратиб-и 'алам-и арвах*), а из осадка – телесные степени (*маратиб-и 'алам-и аджсам*), подразделив духовный мир на тринадцать степеней, что вместе с первой субстанцией составляет четырнадцать. В результате явный (*захир*) мир есть преддверие (*'унван*) тайного (*батин*) мира.

Что касается антропологии и исследования душевных порывов, то здесь акцентируется противопоставление души (*нафс*) и сердца (*калб*). Душа (*нафс*)



расположена меж рёбер, откуда она стремится воспрепятствовать действию Света познания (*ма'риф*а), заключённому в сердце. Но на сердце воздействует разум ('*акл*), помогающий осознать в нём Божественный Свет, после чего разум должен быть отброшен как надоедливый «злопамятный верблюд».

Чин иерархии требует, чтобы одни просвещали и совершенствовались, а другие – просвещались и совершенствовались. Гармония мира достигается не только миссией пророков, но и балансом постоянного наличия в мире строго определённых высших иерархов: полюсов, столпов и святых, не позволяющих расшатать его. Поэтому на Пути к совершенствованию ученик (*мурид*) нуждается в наставнике (*мурид*), строго следящим за его продвижением. Выбор наставника был настолько ответственным, что мог длиться годами. По уставу Чиштийа его нельзя было менять, ему следовало преданно служить всю жизнь, черпая силы в его святости (*барака*) при жизни и после ухода. Очень много для нравственного роста ученика давали духовные беседы с *пиром* – наставником, укрепляя в вере, послушании и стоическом служении Истине.

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

Сначала казалось трудно объяснимым то, что, при широкой популярности памятника на протяжении нескольких веков, во многих крупных рукописных фондах ряда мусульманских университетов (например, Патны) нет ни одной рукописи *Фава'id ул-Фу'ад*. Ситуация прояснилась, когда автор этих строк оказался в Даулатабаде – месте, где похоронен Амир Хасан Дехлеви. Рядом с беломраморной могильной плитой возвышается довольно большой холм, покрытый водонепроницаемой тканью. Зная, что у Амира Хасана не было ни жены, ни ближайших родственников, я спросила: кто же здесь похоронен. Оказалось, что Амир Хасан завещал закопать все его рукописи рядом с ним. Прецедент такого рода известен из биографии благочестивого старца Абу Са'ида Абу-л-Хайра (967–1049) – знаменитого персидского суфия из Мейхане, который, почувствовав приближение смерти, зарыл все свои книги и посадил на этом месте дерево. Полагаю, что именно этим объясняется небольшое число рукописей произведений Амира Хасана Дехлеви, в том числе *Фава'id ул-Фу'ад*, дошедших до наших дней. Сохранилась лишь ничтожная доля, не позволяющая реконструировать полную картину его творчества,



и она в лучшем случае даёт возможность строить более или менее правдоподобные гипотезы.

Филолог, работающий с материалом персоязычной прозы Индии XIII–XIV вв., особенно занимающийся таким классическим памятником, как *Фава'ид ул-Фу'ад*, сталкивается со специфическими трудностями. Прежде всего – это полное отсутствие не только критических текстов, но даже индийских литографических изданий, ставших библиографической редкостью.

Вторая сложность текста *Фава'ид ул-Фу'ад* – многозначность и семантическая амплитуда терминов, проявляющаяся в наличии одного термина для обозначения нескольких понятий или в наличии нескольких терминов для обозначения одного понятия, что создаёт трудности в точном понимании контекста. Когда для одного понятия даётся ряд его модификаций, происходит либо углубление смысла, либо осознание его двусмысленности. Особенно резко это проявляется в таких словах-знаках, как основополагающие слова-метки Сердце (*фу'ад*, *калб*, сердцевина Сердца – *Сирр*, являющаяся лишь прерогативой Всевышнего) и Свет (*Нур* – скорее Луч, отражённый); сравни: *Нури Иллахи* – Божественный Свет (Луч) и *Нури Мухаммади* – Мухаммадов Свет, изначальная субстанция из Божественного сознания, из которой созданы ангелы и пророки, а также святые. Вместе с тем Мухаммадов Свет – отражённая от Божественного Света точка, предсуществование души Мухаммада, от которой произошли все предопределённые души (здесь прямая связь с сурой «ан-Нур» Корана: «Аллах – Свет небес и земли. Его Свет подобен нише, в ней светильник, светильник заключён в стекло, а стекло подобно жемчужной звезде. Он (светильник) зажигается от масла благословенного дерева – маслины, ни восточной, ни западной. Её масло способно воспламениться, даже если его не коснулся огонь. Это – Свет на Свете! Аллах ведёт к Своему Свету, кого захочет, а также Аллах приводит для людей притчи, и Аллах ведаёт обо всём сущем!» (24:35).

Существует притча, согласно которой тело Пророка создано из горсти райской земли, смоченной водой райского источника, благодаря которой оно сияет, как жемчуг.

Следовательно, в Коране *Нур* – это и Свет, и Луч, и Сам Аллах, который и есть «Свет небес и Свет земли», и сплошной Свет, льющийся из одиннадцатых небес, и ниспосланный Им через пророка Мухаммада Свет откровения, ибо «Аллах не наставляет на Прямой Путь нечестивый люд. Они желают своими устами загасить Свет Аллаха, но Аллах делает Свой Свет всегда завершающим, хотя бы это было ненавистно неверным» (61:8), а поэтому «Уверуйте же в Аллаха и Его Посланника, и в Свет, который Мы ниспослали, а Аллах осведомлён о том, что вы творите» (64:8).

Следует заметить, что известный суфий Хамидуддин Сували Нагори (1192–1276) из Лахора написал трактат *Лавами*, в котором, указав на особые «вспышки» типа проблесков и мерцаний солнечного света в виде протуберанцев, подробно описал разные коннотации этого слова.



Всевышний положил начало бытию мира, создав Высочайшее перо (*ал-Калам*) и тщательно хранимую Скрижаль (*Лавх-и махфуз*) – небесный прототип всех священных писаний, на котором записано всё, что было на земле, и всё, что произойдёт в будущем. В земном мире, в философии исмаилитов и шиитов термин *Лавх-и махфуз* означает Всеобщую Душу (*Нафс-и Кулл*). Перворазум (*‘Акл-и Аввал*, или *калам*) низошёл на *Лавх-и махфуз* и начертал на ней всё, что произойдёт до Судного дня.

Благодаря Бытию Бога, как Света, возникло Бытие вселенной. Но для выхода к Свету следует пройти сложный Путь самоочищения, тщательно изложенный в *Фава’ид ул-Фу’ад* и пересыпанный Сурами и аятами из Корана, дабы помочь суфию дойти до интуитивного постижения Света познания (*Нур-и ма’рифат*) Всевышнего, безграничная любовь к Которому сулит беспрепятственное вхождение в рай. В *Фава’ид ул-Фу’ад* сказано: «В день Страшного суда, когда спросят: “Кто это?”, услышат голос Всевышнего: “Это человек, опьянённый любовью к Нам, и зовут его Ма’руф Кархи”. Последует приказ: “Войди в рай”. И ответ: “Нет, ибо не из-за рая я служил Тебе”. Тогда ангелам будет приказано направить на него Поток Лучезарного Света и так притянуть в рай».

Чиштии в своей доктрине опирались на концепции единения (*таухид*) и Единства Бытия (*вахдат ал-вуджуд*), как на Всеобъемлющий Свет Божественной Милости, ибо только Она, неся Свет всему обитающему на земле, и может привести к гармонии мира, продвигаясь от простых элементов к растениям, от них – к животным, а затем – к человеку.

В Коране сказано: «...милость Моя объемлет всякую вещь» (7:156), т. е. Она универсальна, ибо объемлет и живое, и неживое, а стало быть, Всеобъемлющий Свет Божественной Милости – бесспорная истина.

Заключение

Роль суфизма чиштийского толка в развитии и становлении межрелигиозного диалога была в Индии особенно интенсивна в Средние века, когда активизировалась деятельность проповедников. Пёстрый состав *муридов* братства позволял в диспутах касаться многих интеллектуальных вопросов суфизма, а также бытовых тем. Внимание простого люда к такого рода дискуссиям объяснялось и близостью тонких параллелей суфизма с индийскими воззрениями, и пропагандой демократических идей равенства всех людей перед Богом, невзирая на кастовые препятствия, и щедрым ежедневным кормлением, и личными беседами с наставником, и свободным посещением *маджлисов*, где утверждалась сила братства по вере над братством по крови. Всё это привлекало как множество индийцев, принявших ислам, так и других посетителей *маджлисов*, участвовавших в радениях и коллективных *зикрах* и восхвалявших Истину, продолжая при этом оставаться в лоне своей религии.

Между тем *муридов* братства Чиштия отличало друг от друга многое: социальное положение, уровень образования, личные способности, степень



интеллектуального вклада, внесённого в доктринальную практику братства [6, с. 9]. Среди них были известные персоязычные поэты Индии Амир Хусрав (1253–1325) и Амир Хасан Дехлеви, историк Зийауддин Барани (1286–1356), певцы, музыканты, теологи, философы, менталитет которых был исконно связан с классической персоязычной литературой, историографией и агиографией Хорасана и Мавераннахра, т. е. ирано-мусульманской культурой. Вместе с тем они жили и создавали свои труды в условиях господства другой этнопсихической парадигмы – индийской, что, несомненно, сказалось на понимании ими воззрений и идей Древней Индии, её природы, а также событий, которые происходили при их непосредственном участии. В результате социальный состав братства, в котором были даже принцы правящей династии, являл собой наглядный пример Всеобъемлющего Божественного Света, объединившего Своей Милостью столь разных людей: и простолюдина, и дервиша-мешочника, и крупного сановника, и даже шайха братства Сухравардийа Бахауддина Закарийа, который при всей своей неприязни к джуваликам-бродягам посещал маджлисы чиштиёв и принимал участие в их радениях (*сама*'), страстным поборником которых он был.

Шайх Низамуддин Аулия имел обыкновение созывать ассамблеи, где его ученики вели диспуты на религиозные темы, в том числе о допустимости в исламе суфийских радений с плясками и песнопениями, часто становившихся предметом горячих споров и даже судебных разбирательств. Как всегда, помогала эрудиция шайха, незаурядного полемиста, отстаивавшего свою позицию, опираясь на мнение признанного авторитета имама Абу Хамида Мухаммада ал-Газали, прозванного *худжат-ал-ислам* (Довод ислама), и подкрепляя собственную аргументацию ссылками на его трактат *Ихйа' 'улум ад-дин* («Воскрешение наук о вере»). Большое число отсылок к теоретическим концептам крупнейшего мыслителя арабо-мусульманского Средневековья содержится также в щедро цитирующем ал-Газали *Фава'id ул-Фу'ад*.

Шайх Низамуддин Аулия, будучи на протяжении многих лет неутомимым проповедником и учителем, наставником-*муршидом* разноликого братства, оказывал большое влияние на воспитание своих талантливых послушников-*муридов*, развивая в них «умение мыслить религиозно-нравственными категориями и соотносить своё мироощущение с высокими духовными исканиями», культивируя в их среде понятие Совершенного человека (*Инсан-и Камил*), которое подразумевало «стремление к знанию, чувство собственного достоинства, уважение к другой личности, воспитание в себе высоких моральных качеств» [5, с. 10]. Для менее образованных *муридов* часто приводилась краткая сентенция: «Совершенен тот, кто мало ест, мало спит, мало говорит, пребывая в постоянных молениях и совершенствуя свою карнальную душу».

Братство просуществовало до наших дней, привлекая всё больше новых прозелитов морально-этической ценностью своего учения. Система взглядов,



изложенная в трактате *Фава'id ул-Фу'ад*, интересна тем, что показывает, как суфии могли влиять на те или иные стороны социальной жизни, поскольку наряду с главными идеями – идеей всемогущего, вездесущего Бога и святости служения *пиру*-наставнику – она содержит ряд позиций, характеризующих светское поведение человека.

Из поучительных бесед шайха можно узнать, как вести себя в обществе и на *маджлисах*, как при каждом ритуальном омовении пользоваться специальной палочкой для чистки зубов, как принимать гостей, как соблюдать основные правила этикета при приёме пищи, как не копить зло и обиду на окружающих, а на неприязнь отвечать дружелюбием, следуя сентенции: «Каждый, кто из-за вражды положит колючку на твоём пути, вместо вражды да получит розу, распустившуюся у Престола Всевышнего». Наконец, как ориентироваться в той или иной ситуации. Поэтому, например, частный случай освобождения из рабства конкретной рабыни мог стать актом всепрощения, пропаганды равенства между людьми. А идея Низамуддина Аулия довольствоваться малым – призывом к отказу от выпрашивания милости у власть предержащих. В определённом смысле *Фава'id ул-Фу'ад* имеет особую ценность и как источник, повлиявший на духовное развитие индийского общества на рубеже XIII–XIV вв., и как пример проповеди уважения человеческого достоинства.

Литература

1. Польсков К. О. Теологический метод vs метод в Теологии. *Философия и культура*. 2015;(9):1277–1285. DOI: [10.7256/1999-2793.2015.9.13979](https://doi.org/10.7256/1999-2793.2015.9.13979).
2. Мухаметшин Р. М. Исламоведение в Татарстане. В: Пиотровский М. Б., Аликберов А. К. (ред.) *Ars Islamica: в честь Станислава Михайловича Прозорова*. М.: Наука; Восточная литература; 2016:96–104.
3. Прозоров С. М. Мистическая любовь к Богу (ал-махабба) как доминирующая идея суфийского Пути (ат-тарпка). *Ишрак: ежегодник исламской философии = Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*. 2014;(5):249–267.
4. Аликберов А. К. Российское исламоведение, его предмет и место в системе гуманитарных знаний (По следам одной научной дискуссии). В: Пиотровский М. Б., Аликберов А. К. (ред.) *Ars Islamica: в честь Станислава Михайловича Прозорова*. М.: Наука; Восточная литература; 2016:51–76.
5. Бартольд В. В. Работы по исторической географии и истории Ирана. В: Бартольд В. В. *Сочинения*. М.: Наука; 1974;7. 667 с.
6. Танеева-Саломатшаева Л. З. *Истоки суфизма в средневековой Индии: братство Чиштиийа*. М.: Восточная литература РАН; 2009. 309 с.
7. Танеева-Саломатшаева Л. З. *Фава'id ул-Фу'ад (1308–1322): речения (малфузат) шайха Братства Чиштиийа Низамуддина Аулия, составленные его верным муридом прославленным персоязычным поэтом Индии Амиром Хасаном Дехлеви*. М.: Институт востоковедения РАН; 2015;1. 615 с.
8. Смирнов А. В. *Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби)*. М.: Наука; Восточная литература; 1993. 330 с.
9. ал-Газали Абу Хамид, Наумкин В. В. (ред.) *Памятники письменности Востока. Том. 47: Воскрешение наук о вере (Ихна улум ад-дин)*. М.: Наука; 1980. 376 с.



10. Жуковский В. А. (ред.) Раскрытие скрытого за завесой. («Кяшф-аль-Махджуб») (Сочинения Абуль Хасана Али ибн Осман ибн-аба Али аль-Джулляби аль-Худжвири аль Газнави). Ленинград; 1926. 603 с.
11. Saffarzadeh T. *The Holy Qur'an*. Tehran: Honar Bidari Publisher; 2001.
12. Милославский Г. В., Петросян Ю. А., Пиотровский М. Б., Прозоров С. М. (ред.) *Ислам*. М.: Наука, 1991. 315 с.
13. Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература. В: Бертельс Е. Э., Османов М.-Н. О. (ред.) *Избранные труды*. М.: Издательство восточной литературы; 1965;3. 524 с.
14. Ziaoddin Sajjadi. *The Foundations of Mysticism and Sufism*. Tehran, 1995.
15. Руми. *Маснави-йи ма'анави*. Тихран; 1320/1942.
16. Са'ди. *Бустан*. Тегеран; 1364/1986.
17. Мударрэс Рэзви (ред.) *Санай. Хадикат ал-Хала'ик*. Тихран; 1329/1951.
18. Ар-Рисала ал-Кушайрийа. *Тасхих Бади аз-Заман Фурузанфар*. Тихран; 1345/1967.
19. Ансари А. *Сад майдан аз амали*. Кабул; 1341/1963.
20. Руми. *Маснави-йи ма'анави*. Тихран; 1378/2000.
21. Фарманеш Р. (ред.) *Жизнь и сочинения Айн ал-Куззата*. Тихран; 1338/1960.

References

1. Pol'skov K.O. Theological Method VS Method in Theology. *Philosophy and Culture*. 2015;(9):1277–1285. (In Russ.) DOI: [10.7256/1999-2793.2015.9.13979](https://doi.org/10.7256/1999-2793.2015.9.13979).
2. Mukhametshin R. M. Islamic Studies in Tatarstan. In: Piotrovsky M. B., Alikberov A. K. (eds) *Ars Islamica: In Honor of Stanislav Mikhailovich Prozorov*. Moscow: Nauka; Vostochnaya Literatura; 2016:96–104. (In Russ.)
3. Prozorov S. M. Mystical love to God (al-Mahabba) as the Dominant idea of the Sufi Path (at-tacka). *Ishrak: ezhegodnik islamskoi filosofii = Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*. 2014;(5):249–267. (In Russ.)
4. Alikberov A. K. Russian Islamic Studies, its object and Place in the System of Humanitarian Knowledge (On the Trail of a Scholarly Debate). In: Piotrovsky M. B., Alikberov A. K. (eds) *Ars Islamica: In Honor of Stanislav Mikhailovich Prozorov*. Moscow: Nauka; Vostochnaya Literatura; 2016:51–76. (In Russ.)
5. Bartold V. V. Works on the Historical Geography and the History of Iran. In: Bartold V. V. *Works*. Moscow: Nauka; 1974;7. (In Russ.)
6. Taneeva-Salamatshaeva L. Z. *The origins of Sufism in Medieval India: the Brotherhood of Chishti*. Moscow: Vostochnaya Literatura; 2009. (In Russ.)
7. Taneeva-Salamatshaeva L. Z. *Fawa'id ul-Fu'ad (1308-1322): Utterance (Malfoozat) of Shaikh of the Order Chishti Nizamuddin Auliya, Recorded by his Faithful Murid, Famous Persian Speaking Poet of India Amir Hasan Dehlewī*. Moscow: Institute of Oriental Studies; 2015;1. (In Russ.)
8. Smirnov A. V. *The Great Shaikh of Sufism (the Experience of Paradigmatic Analysis of the Philosophy of Ibn Arabi)*. Moscow: Nauka; Vostochnaya Literatura; 1993. (In Russ.)
9. al-Gazali Abu Khamid, Naumkin V. V. (ed.) *Written Monuments of the East. Vol. 47: The Resurrection of the Sciences of faith (Ehna Uloom ad-din)*. Moscow: Nauka; 1980. (In Russ.)
10. Zhukovskii V. A. (ed.) *Disclosure of the Veiled Behind the Veil. ("Kashf-al-Mahjoub") (Compositions of Abul Hasan Ali ibn Osman ibn-Aba Ali al-Jullabi al-Hujwiri al Ghaznawi)*. Leningrad; 1926. (In Russ.)



11. Saffarzadeh T. *The Holy Qur'an*. Tehran: Honar Bidari Publisher; 2001. (In English & Persian)
12. Miloslavskii G. V., Petrosyan Yu. A., Piotrovskii M. B., Prozorov S. M. (eds) *Islam*. Moscow: Nauka; 1991. (In Russ.)
13. Bertels E. E. *Sufism and Sufi literature*. In: Bertels E. E., Osmanov M.-N. O. (ed.) *Selected works*. Moscow: Izdatelstvo vostochnoi literatury; 1965;3. (In Russ.)
14. Ziaoddin Sajjadi. *The Foundations of Mysticism and Sufism*. Tehran, 1995. (In Persian)
15. Rumi. *Masnavi-ii ma'anavi*. Tehran; 1320/1942. (In Persian)
16. Sa'di. *Bustan*. Tehran; 1364/1986. (In Persian)
17. Mudarres Rezvi (ed.) *Sanai. Khadikat al-Khala'ik*. Tehran; 1329/1951. (In Persian)
18. Ar-Risala al-Kushairiia. *Taskhikh Badi az-Zaman Furuzanfar*. Tehran; 1345/1967. (In Persian)
19. Ansari A. *Sad Maidan az Amali*. Kabul; 1341/1963. (In Persian)
20. Rumi. *Masnavi-ii ma'anavi*. Tehran; 1378/2000. (In Persian)
21. Farmanesh R. (ed.) *Life and works of Ain al-Kuzzat*. Tehran; 1338/1960. (In Persian)

Информация об авторе

Танеева-Саломатшаева Лола Зарифовна, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, специалист по проблемам персоязычной литературы и философии Индии. Член Союза писателей Москвы (2012). Лауреат Международной премии Абу Али ибн Сины (Авиценны) в составе группы учёных Института философии и права Академии наук Таджикистана, занятых подготовкой к изданию произведений Авиценны в 10 томах, включающих философские, фармакологические и малые медицинские трактаты, по случаю его 1000 летнего юбилея (1980). Лауреат Международной премии Исламской Республики Иран, присуждаемой иностранным учёным, как «Выдающийся иранист России, внёсший весомый вклад в изучение суфизма и популяризацию литературы и языка фарси» (2015).

About the author

Taneeva-Salomatshaeva Lola Zarifovna, Doct. Sci. (Philol.), leading researcher at the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, an expert on the problems of Persian-language literature and philosophy of India. Member of the Writers' Union of Moscow (2012). Laureate of the International Prize Abu Ali ibn Sina (Avicenna) as a member of the group of scientists of the Institute of Philosophy and Law of the Academy of Sciences of Tajikistan, involved in publishing the works by Avicenna in 10 volumes, including philosophical, pharmacological and minor medical treatises, on the occasion of his 1000th anniversary (1980). Laureate of the International Prize of the Islamic Republic of Iran, awarded to a foreign scientist, as "An outstanding specialist in Iranian studies of Russia, who made a significant contribution to the study of Sufism and the popularization of literature and the language of Farsi" (2015).