

DOI: 10.31696/2618-7302-2024-3-043-052

СУФИЙСКИЙ ВАРИАНТ ЭКО-ФИЛОСОФСКОГО СИНТЕЗА КУЛЬТУР

© 2024

Л. З. Танеева-Саломатшаева¹

Статья исследует индийский суфизм, представленный орденом Чишти́я, в контексте эко-философского синтеза культур. Автор рассматривает духовную практику ордена (XIV в.), отраженную в творениях его последователей, среди которых особенно выделялись поэт Амир Хусрав Дехлеви, поэт и прозаик, знаменитый литератор-мистик Амир Хасан Дехлеви и хронист Зияуддин Барани. Их мировоззрение явилось результатом взаимодействия культур — арабской, греческой, иранской и индийской. Этот синтез позволил мыслителям, связанным с орденом Чишти́я, достичь высот в философском осмыслении мира, в формулировании нравственных основ поведения суфиев, создать выдающиеся произведения индо-персидской словесности.

Ключевые слова: суфизм, синтез культур, орден Чишти́я, Амир Хусрав Дехлеви, Амир Хасан Дехлеви, Зияуддин Барани, тарикат, ма'рифат, маламатийа

Для цитирования: Танеева-Саломатшаева Л. З. Суфийский вариант эко-философского синтеза культур. *Вестник Института востоковедения РАН*. 2024. № 3. С. 43–52. DOI: 10.31696/2618-7302-2024-3-043-052

ECO-PHILOSOPHICAL SYNTHESIS OF CULTURES: THE SUFI VARIANT

Lola Z. Taneeva-Salomatshaeva

The paper revisits Indian Sufism, represented by the Chishtiyya order, within the context of eco-philosophical synthesis of cultures. The author discusses the spiritual practice of the order (fourteenth century) as reflected in the works of its followers, among whom especially famous were Amir Khusraw Dehlevi the poet, Amir Hasan Dehlevi the mystic, poet and prose writer, and Ziyauddin Barani the chronicle writer. Their outlook was a result of inter-influence of Arab, Greek, Iranian and Indian cultures. This synthesis allowed the thinker followers of the Chishtiyya order to make great contribution to the philosophical realization of the world, to the establishment of moral foundations of the Sufis' behavior, as well as in the creation of outstanding works of Indo-Persian literature.

Keywords: Sufism, cultural synthesis, Chishtiyya order, Amir Khusraw Dehlevi, Amir Hasan Dehlevi, Ziyauddin barani, tariqat, ma'rifat, malamatiyya

For citation: Taneeva-Salomatshaeva L. Z. Eco-philosophical Synthesis of Cultures: the Sufi Variant. *Vestnik Instituta vostokovedenija RAN*. 2024. No. 3. Pp. 43–52. DOI: 10.31696/2618-7302-2024-3-043-052

¹ Танеева-Саломатшаева Лола Зарифовна, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва; salomatshaeva.lola@yandex.ru

Lola Z. Taneeva-Salomatshaeva, D. Litt (Philology), Leading researcher, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow; salomatshaeva.lola@yandex.ru

Данная работа продолжает наметившуюся в отечественном востоковедении тенденцию исследования суфизма с позиции трактовки его эко-философских основ, отражающих постижение мира человеком. Согласно воззрениям суфиев, мы пришли в этот мир для морально-нравственного очищения. Слово «суфий» мусульманские источники трактуют как «чистый», но чаще как «шерсть», так как власница суфия обычно была шерстяной. Существует суждение, имеющее сторонников (например, А. Бируни), которые производят это слово от греческого «софос» (мудрый). Живя в эпоху, когда человек через религию и богословие приходил к осмыслению своего места в мире, суфии стремились разрешить главную для них проблему — суть взаимоотношений Бога (Макрокосм) и человека (микрокосм). Суфизм имеет свою гносеологию, которая сводится в основном к четырем ступеням, необходимым для прохождения мистического Пути познания: шариат, *тарикат*, *ма'рифат* и *хакимат*.

Одной из важнейших ступеней познания Бога является гносис (*ма'рифат*). В десять условий *ма'рифата* входят: полное уничтожение себя в Боге, принятие дервишизма, перенесение любых тягот, искание 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*)² и единения с Богом (*васл*), достигаемого в том числе и практикой специальных упражнений по искусственной задержке дыхания. Этот искус, похожий на индийский йогизм и аскетизм православных подвижников, 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 неразделимым целым с ним [Танеева-Саломатшаева, 2009, с. 64–68].

Это состояние прекрасно передано суфийскими поэтами, начиная с Санаи, Атгара, Джала-луддина Руми и кончая персоязычными поэтами средневековой Индии. В образной форме поэты-суфии рисуют соединение (*таухид*) мистика с Богом, к которому стремится каждый «идуший по Пути познания Всевышнего (*салик*)». Это стремление к соединению исключает возможность награды в загробной жизни. Если христианство сулит рай за подвижничество и добродетели, то служение суфия основано на бескорыстном стремлении к воссоединению с Богом. Показательны в этом отношении молитвы-импровизации первой женщины-подвижницы Раби'и ал-Адави³.

Европейская теория сводится к тому, что мистицизм вообще присущ людям независимо от религии, а стало быть, приверженцев эсхатологических настроений могло быть немало и среди арабов. В суфизме много элементов, знакомых по другим философским системам. В нем на неизменной канве постулатов ислама, присущих Корану мистически завуалированных понятий и метафор тесно переплелись идеи неоплатоников, воззрения христиан-анахоретов первых веков, а также отдельные положения гностиков, что объясняется долгим и близким соседством с греческим и христианским миром⁴.

² Родоначальниками науки о состояниях (*хал*) и стоянках (*макамат*) на пути суфия традиционно считаются Зу-н-Нун Мисрй (ок. 796–860/61) и Абу Али ал-Харис ал-Мухтасибй (ок. 781–857).

³ Свое служение Богу Раби'а определяла как Любовь к Нему и соединение с Ним: «О Господи, звезды светят, сомкнулись очи людей, закрыли цари врата свои... Всякий влюбленный уединился со своей возлюбленной, а я теперь одна с Тобой. О Господи, если я служу Тебе из страха перед адом, то спали меня в нем, а если служу я Тебе в надежде на рай, изгони меня из него. Если же служу я Тебе ради Тебя самого, то не скрой от меня Своей вечной красоты» (цит. по: [Бертельс, 1965, с. 17–18]). На творчестве этой подвижницы К. И. Шилин создает свою «Экософию суфизма» в рамках «Энциклопедии Живого знания». Естественно, эта экософская теория качественно другая, нежели суфийская [Шилин, 2007].

⁴ Литература по суфизму обширна. Трудно переоценить воздействие трудов таких ученых, как Э. Г. Браун [Browne, 1967], Е. Э. Бертельс [Бертельс, 1965; 1988], Р. А. Николсон [Nicholson, 1921], Игнац Гольдциер [Goldziher, 1912], Анри Корбен [Corbin, 1964] и Луи Массиньон [Массиньон, 1978], работы которых издавались в переводе на арабский

Одно из таких учений — неоплатонизм — философское направление, возникшее в Римской империи в III в. н. э. Основателем этого учения был великий и оригинальный мыслитель Плотин, родившийся в 204 г. н. э. в Ликополе (Египет). В течение одиннадцати лет он обучался у Аммония Саккаса, а затем отправился с армией императора Гордиана в Иран изучать мудрость Востока, но вследствие неудачного похода вынужден был вернуться обратно с римским войском. Плотин поселился в Риме, где основал философскую школу, которая привлекла значительное число учеников из разных стран. Он умер в 270 г. н. э., окруженный заботливыми, преданными учениками, снискав прижизненную славу.

Философия Плотина сочетает учение Платона (427–327 до н. э.) об идеях с элементами философии Аристотеля (384–322 до н. э.), взглядами стоиков и мистическими учениями Востока. Первоначалом всего существующего Плотин считал непознаваемое сверхъединое Божество, недоступное ни чувствам, ни разуму и открывающееся лишь в момент мистического созерцания и достижения экстаза. Весь мир, согласно учению Платона, представляет собой различные ступени эманации Сверхсущего Божества. Первой ступенью эманации (истечения, излучения) является Всеобщий Разум — вечный и неизменный мир идей, где господствуют истина, красота и блаженство. Второй ступенью является Всеобщая Душа, подразделяющаяся на отдельные души. Последняя ступень эманации — природа, мир телесных вещей и явлений, порождаемый душой, представляющей собой низшую форму бытия. Задача человека — стараться подняться от низших ступеней бытия к высшим, к конечному благу непосредственного слияния с Божеством. Но к более высокому совершенству может стремиться лишь тот, подчеркивал Плотин, кто непосредственно познает высшую идею, тот, кто занимается высшими вещами, философией, чистотой помыслов, молением, дабы возвыситься даже над самим мышлением, и внезапно наполнившись светом, непосредственно воссоединиться с Божеством. Однако такое состояние выпадает на долю немногих. В частности, Плотин, по свидетельству его ученика Порфирия, жившего при нем шесть лет, достигал такого состояния лишь четыре раза. Плотин учил, что не следует чуждаться и материальной красоты, ибо в ней — отражение красоты Сверхсущего Божества, т. е. через красоту вещей и предметов этого мира можно познать Идеальную Красоту Сверхсущего. Неоплатонизм сильно повлиял на развитие философской мысли в арабском халифате, Индии и Иране.

Волны влияний

Иран по своему географическому положению на протяжении многих веков оставался местом взаимообогащения цивилизаций. С Запада проникали просветительские идеи греков⁵ —

и персидский языки и широко дискутировались в мусульманских кругах. Современные мыслители, например, Сей-йид Хусайн Наср [Faqiqe, 2019], предлагают концепцию первоизданной Божественной традиции как источника всех религий. Такая позиция позволяет рассматривать суфизм как частный пример универсального мистицизма, позволяющего мусульманину, не порывая с традиционными устоями, приобщаться к лучшим достижениям западной культуры.

Следует заметить, что помимо классического суфизма существует неосуфизм, родина которого — Индия. Основателем неосуфизма является суфий братства «Чиштийа» Иннаятулла Хан (1882–1937), выпустивший в 1910 г. трактат под названием «Суфийское послание о свободе духа». Перед Второй мировой войной он посетил Москву, где прочел несколько лекций о неосуфизме, предложив суфизм в качестве универсальной религии, не связанной с исламским ритуалом и исламскими правовыми нормами. После Москвы он отправился в путешествие по Европе и Америке с пропагандой классической суфийской музыки [Загородникова, 2018, с. 87].

⁵ Проникновение греческой культуры в Иран шло весьма оригинальным способом. Сасаниды (226–651) и греки Византии были вечными врагами. Это обстоятельство привело к тому, что еретики из Византии находили себе приют у Сасанидов. Преимущественно это были сирийцы-несториане и греки-язычники. Число переселенцев было так велико, что для удовлетворения своих духовных потребностей они основали здесь богословскую школу в Нисибине

благодаря переводческой деятельности сирийцев-несториан⁶, познакомивших мусульманский Восток с произведениями античных авторов.

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

Необходимо учитывать связи Ирана не только с Индией, куда, собственно, арии привнесли многие мировоззренческие идеи (сыграв роль своеобразного внешнего толчка), но и с Египтом, Вавилонией, Древней Грецией, также представлявших общее культурное пространство. Именно эти тесные связи и взаимное влияние привели к определенной общности и близости культур народов, населяющих Центральную и Южную Азию, Средний и Ближний Восток.

В своей знаменитой работе «Категории средневековой культуры» А. Я. Гуревич утверждает, что такие понятия и формы восприятия действительности, как время, пространство, причина, судьба, число, отношение чувственного к сверхчувственному, отношение частей к целому как универсальные понятия в каждой культуре связаны между собой, образуя своего рода «модель мира» — ту сетку координат, при посредстве которой люди воспринимают действительность и строят образ мира, существующий в их сознании. Поэтому, сколь бы различны ни были идеология и убеждения отдельных личностей, в основе их всегда можно найти универсальные и обязательные для всего общества понятия и представления, без которых невозможно построить никакие философские, эстетические, политические или религиозные концепции и системы [Гуревич, 1984, с. 30–36]. Эти категории как основные параметры той или иной культуры проявляются в структуре языка, в знаковых системах искусства и религии.

Иран был важнейшим форпостом, связывающим Восток и Запад. В древние и средние века его территория часто подвергалась чужеземному вторжению. На всем протяжении истории Ирана, то есть от V в. до н. э. и до наших дней, этой стране не выпало и ста лет непрерывного покоя. Однако

и медицинскую академию в Гундишапуре, продолжавшие существовать и после арабского завоевания. Эти школы были открыты и для иранцев. История сохранила имя одного из них — Павла Дершехрского (VI в.) — переводчика сочинений Аристотеля на сирийский язык.

⁶ Несториане — последователи патриарха константинопольского Нестория (ум. ок. 450 г.) — основателя несторианства — были своеобразными предшественниками православия, ибо в первые века своего существования русская православная церковь находилась в подчинении константинопольского патриарха, став независимой лишь в 1448 г. Несторианское течение в христианстве возникло в 30–40-х гг. V в. в Сирии, являвшейся провинцией Восточной Римской империи (Византии). В учении несториан сильны были рационалистические идеи, сказывалось влияние античной философии. Социальный состав сторонников несторианства был разнородным. Основное ядро течения составляло духовенство восточных провинций империи, главным образом Сирии, Месопотамии, Египта. Их поддерживали народные массы и часть сирийского купечества. В 431 г. на соборе в Эфесе Несторий был осужден официальной церковью как еретик, низложен и сослан в Египет, где умер. Гонимые после смерти своего покровителя, несториане проникли довольно далеко на Восток — в Иран и Ирак, где создали самостоятельную церковную организацию. После арабских завоеваний (VII в.) несториане сыграли известную роль в переводе произведений греческих мыслителей (Аристотеля, Эвклида, Галена, Птолемея) на сирийский, а затем на арабский языки. Из Ирана несторианство проникло в Центральную Азию и Китай, где существовало до XIII в., а также на остров Цейлон и в Индию (район Малабарского побережья). После завоевания Центральной Азии, Ирана и ряда арабских стран монголами (XIII в.) несториане сохранились в Курдистане и в районах, расположенных у озер Ван и Резайе.

народы, населявшие эту огромную территорию, в силу выгодности того же географического положения довольно быстро восстанавливали экономику, культуру и добывались нового витка прогресса. Как было отмечено, иноземное порабощение не только несло неисчислимые военные бедствия, но и способствовало взаимообогащению различных культур. Много народов прошло через Иран, и все они оставили определенный след в его культуре. Показательно в этом отношении распространение арамейского письма вплоть до западных границ Китая. В восточноиранской области Бактрия возникло так называемое «гандхарское искусство» Северной Индии (I–III вв.), явившееся сплавом центральноазиатской и буддийской традиций, которое оказало значительное влияние на культуру и искусство средневекового Китая. В период со II в. до н. э. и по VIII в. н. э. из восточноиранских и центральноазиатских областей потянулось в Китай огромное число музыкантов, певцов, танцовщиков и скоморохов, где благодаря их искусству началось становление китайского театра. По версии Н. И. Конрада, иранские народности, начиная с походов Александра Македонского (356–323 г. до н. э.) и кончая III–II вв. до н. э., приобщались к греческому искусству, в частности к театру масок, и передали эти традиции от греков китайцам, а затем и японцам [Конрад, 1978, с. 7].

Волны влияний прокатывались с Востока на Запад и с Запада на Восток с удивительной периодичностью, подтверждая известный постулат, что у всех культур один общий ствол, из которого они, как отдельные ветви, вобрали каждая то, чего ей недоставало. Но это и взаимообогащающий процесс. Так, соприкосновение греков с ахеменидской культурой Ирана оказало большое влияние на развитие культуры и науки античного мира и тем самым на историю европейской культуры в целом. Греческие ученые, путешествуя по различным сатрапиям Ахеменидского государства, заимствовали многие достижения в области математики, астрономии, других наук, получивших при Ахеменидах широкое развитие в Египте и Вавилонии. Из Египта научные данные достигали Индии и Ирана, а уже затем — Европы.

Таким образом, этот регион еще в глубокой древности был своеобразным транзитным пунктом движения идей, научных знаний и культурных достижений. Предшественник Аристотеля (384–322 гг. до н. э.) Демокрит из Абдеры (460–371 гг. до н. э.) высоко ценил достижения научной мысли Востока, а по свидетельству Диогена Лаэртского (499–428) его первыми учителями были халдейские мудрецы и персидские маги. Ему принадлежит специальное сочинение о зороастризме. Основные положения этой религии оказали определенное влияние на философские системы древних греков, о чем писали Аристотель, мидийский историк Ксанф (V в. до н. э.) и вавилонский историк Беросс (III в. до н. э.). Аристотель получал с Востока благодаря стараниям своего племянника Каллисфена, сопровождавшего Александра Македонского в его походе на Персию, ряд научных трактатов. Источники свидетельствуют, что Платон (427–347) многому научился у египетских священнослужителей и передал эти знания Аристотелю, а тот в свою очередь повлиял на создание философских школ Востока. Платон и Аристотель, впитав в себя не только пифагорийскую и греческую философию, но также египетскую и персидскую мудрость, трансформировали ее обратно в Иран. Более того, позднейшие ученики Платона, неоплатоники, приписывали ему даже некое тайное учение, к которому он допускал лишь достойных, и то под «печатью молчания».

Учение Пифагора (580–500) о числах отразилось в ряде философских систем. Пифагор считал, что число есть сущность всех вещей и что Вселенная представляет собой гармоничную систему чисел и их отношений. Так, его декада $1+2+3+4=10$ является выражением идеи единства во множественности. Один — это Бог⁷, два — материя, три — комбинация монады (единицы)

⁷ Понимание чисел как мыслей бога пришло в христианство от Августина (354–430), одного из первых представителей патристике. Считалось, что знание чисел давало знание самой вселенной. Священные числа в Библии полны тайны, и их неустанно толковали, стремясь раскрыть их подлинный смысл. Толкования отдельных букв и чисел в Коране коснемся во второй главе, а пока ограничимся остроумным замечанием А. Я. Гуревича относительно чисел: «Наиболее

и дуады (двойки), несущая в себе природу обеих. Тетрада — форма совершенствования и, наконец, декада — это весь Космос. Известно, что Пифагор совершал длительные путешествия в Египет, Вавилонию и Индию, где посещал школы мудрецов и почерпнул немало знаний.

Уже отмечалось, что к X–XI вв. на Востоке была хорошо известна греческая, в основном перипатетическая и неоплатоническая философия, благодаря знакомству с которой на волну плодотворного духа были подняты такие титаны мысли, как великий ученый из Бухары Абу Али ибн Сина (980–1037), его современник и друг — хорезмийский ученый Абу Райхан Бируни (973–1048) и целая плеяда харизматических личностей, которые по мощи интеллекта, силе характера, многосторонности интересов и учености были под стать титанам западноевропейского Возрождения. Почти все они совершали длительные путешествия, говорили на трех-четыре языках и блистали в нескольких областях творчества. Эта волна культурного воздействия, прокатившись на Восток, снова вернулась в Европу, где к 1180 г. был составлен на латинском языке свод сочинений Абу Али ибн Сины, известного под искаженным именем Авиценны. Вскоре был переведен его «Канон медицины», который наряду с основами Абу Бакра Рази и доставшимися от арабов трудами Галена оказал огромное влияние на развитие медицины в Европе⁸.

С появлением в Индии арабских (VII–VIII вв.) и иранских (X в.) завоевателей начинается процесс взаимодействия и взаимовлияния двух больших культур: культуры древней цивилизации Индии и цивилизации ближневосточных народов (современных иранцев и таджиков), претерпевших большое греко-мусульманское воздействие.

В результате завоевательных войн арабы образовали огромное государство, в состав которого вошли народы Центральной Азии и Ирана, в прошлом находившиеся в контакте с индийцами⁹.

известный пример средневековой мистики чисел — Дантова «Комедия», построенная на числах три, девять, тридцать три: в них выявлялся божественный ритм, которому повинуются вселенная» [Гуревич, 1984, с. 300]. Так, число три — символ всего духовного и Святой Троицы. Четыре — число мировых элементов и символ материального мира. Три, умноженное на четыре, по Августину означало проникновение духа в материю, а в христианстве еще и возвещение миру истинной веры двенадцатью апостолами. Четыре плюс три — семь — симбиоз телесного и духовного (четыре элемента и Троицы). Семь — символ полноты, символ семи таинств, семи добродетелей и семи грехов. Это гармония человека с вселенной, которая своим существованием обязана Творцу, создавшему ее поэтапно — от низшего к высшему, от растения к животному, а от него к человеку. Совершенным является и число двадцать восемь как результат умножения чисел четыре и семь и как символ соединения жизни земной с жизнью вечной.

Не только в средневековой христианской, но и в мусульманской культуре немало трактатов, освещающих так называемые «сакральные» числа и буквы. Достаточно сослаться на очень популярный в Бадахшане трактат «Семь врат» (*Хафт баб*) Абу Исхака (XV в.), с тех же позиций объясняющий буквенную и числовую символику, переходя от перечисления семи степеней исмаилитской иерархии (от *мустаджиба* до имама) к теме «мир и человек». Число семь, — поясняет Абу Исхак, — полное (*камил*) число, поскольку все сущее в мире и человеке мерится этой мерой. Далее он находит в теле человека двадцать восемь букв и сопоставляет их с «буквами» на небе, в Коране и исмаилитской иерархии, перечисляя семь небес, семь планет, семь земель, семь морей, семь климатических поясов, семь ветров, семь дней недели, семь членов тела (две руки, две ноги, два колена и лицо), семь органов (мозг, сердце, печень, желчный пузырь, легкие, селезенка, почки), семь воспринимающих сил, семь перерабатывающих пищу сил, семь стадий развития зародыша, семь возрастов человека.

⁸ О влиянии ибн Сины на развитие европейской мысли свидетельствует тот факт, что великий итальянский живописец и архитектор Рафаэль (1483–1520) поместил его, наряду с другими маститыми учеными, на своей фреске «Афинская школа», которую и сегодня можно видеть в одном из залов Ватиканского дворца. Другой великий итальянец — Данте Алигьери (1265–1321) замечает в «Божественной комедии»: там — геометр Евклид, там — Птолемей, там — Гиппократ, Гален и Авиценна. Отечественный востоковед Е. Э. Бертельс обратил внимание на связь трактата ибн Сины «Живой, сын бодрствующего» (*Хайй ибн Йшикзан*) с мотивом «Божественной комедии» Данте [Бертельс, 1988, с. 246]. О влиянии мусульманской учености на развитие европейской мысли убедительно писала французская исследовательница А. М. Гуашон в своей монографии «Философия Авиценны и ее влияние на средневековую Европу» [Goichon, 1951].

⁹ Иран был завоеван арабами в середине VII века. В 651 г. арабские войска разбили соединенные силы иранцев, положив конец почти пятивековому существованию Сасанидского государства (226–651). В течение десяти лет арабы захватили всю территорию Ирана, нанесли удар Византии, овладели Египтом, Сирией, завоевали Африку, покорили Испанию, захватив большую часть Пиренейского полуострова. В первой половине VIII в. была завоевана Центральная Азия и ей нанесен значительный экономический урон: пострадали памятники материальной и духовной культуры, пришли в запустение города. Иран и Центральная Азия не могли оправиться от этого нашествия вплоть до середины VIII в.

В начале VIII в. арабы покорили северо-западную часть Индии (Синд), где в 711 г. было образовано арабское наместничество со столицей в Мултане — городе с богатыми культурными традициями.

Братство Чиштийа и синтез культур

Именно в этом индоиранском культурном ареале возникло суфийское братство Чиштийа. Для него были характерны такие установки, как бедность по убеждению, осознанный аскетизм, культ человеческого достоинства, единство всех людей, невзирая на расы, религии и общественное положение. Чиштийа не была строго ригорической сектантской организацией. *Муридом* (последником) *шайха*¹⁰ мог стать любой желающий, любой, кто дорос до понимания этого учения после свободных посещений суфийского собрания (*маджлиса*).

Наставником этого ордена в начале XIV в. был *шайх* Низамуддин Аулия (ум. в 1325 г.), отличавшийся способностью мыслить религиозно-нравственными категориями и соотносить свое мироощущение с высокими духовными исканиями. В среде его последователей, среди которых особо прославились три друга — придворный поэт Амир Хусрав Дехлеви (1253–1325)¹¹, мистик, поэт и прозаик Амир Хасан Дехлеви (1253–1337)¹² и хронист Зияуддин Барани (1285–1358) [Танеева-Саломатшаева, 2009, с. 15–42], — культивировалось понятие совершенного человека (*инсан-и камил*), включающее стремление к знанию, чувство собственного достоинства, уважение к другой личности, воспитание в себе высоких моральных качеств: доброжелательности, чести, совести, благовоспитанности, трудолюбия и самосовершенствования.

Интересы каждого из трех друзей не ограничивались вопросами суфийского понимания бытия Бога, поэзией и историей, но и охватывали весь круг знаний того времени — от метафизики до риторики, музыки и теологии. Особо следует отметить заслуги Амира Хасана Дехлеви, написавшего пятитомное сочинение «Полезное знание для сердца» (*Фава'id ал-фу'ад*) о своем *муриде* (наставнике) Низамуддине Аулия. Это сочинение положило начало новому жанру суфийской литературы в Индии — так называемым речениям (*малфузат*), когда устные высказывания наставника записываются его учеником. Книга выстроена по принципу ретардации и представляет свод речений святого с 20 *ша'бана* 707 г. хиджры по *ша'бан* 722 г. х. (3 сентября 1308 по сентябрь 1322 г.). Она авторизована лично Низамудином Аулия, на службе у которого в качестве секретаря долгое время состоял Хасан. Указанное сочинение явилось значительным вкладом в богословие своего и последующего времени и широко использовалось агиографами [Танеева-Саломатшаева, 2015].

После X в. большая часть арабов в Иране постепенно иранизировалась, что дало возможность Ирану избежать полной арабизации, какую испытали Месопотамия и Сирия. Напротив, интерес к персидской старине порождает многочисленные кадры переводчиков. Именно они становятся проводниками персидской культуры в арабскую. Из них же формируются кадры новой интеллигенции. На арабский язык переводятся ряд произведений по медицине, ветеринарии, гаданиям и художественной литературе. Среди переводчиков особенно выделяется зороастриец Рузбех, вынужденный принять ислам под именем Абдуллаха ибн ал-Мукаффы (724–759). Он перевел на арабский «Панчатантру», «Книгу о Маздаке», «Хватай-наме», а главное — сделал указание о сущности пехлевийского языка по азбуке Гузбари, что дало ученым возможность позже расшифровать этот язык.

¹⁰ Известно два способа транслитерации этого слова на русский язык: широко употребляемое *шейх* и *шайх* — последнее мой учитель, выдающийся иранист О. А. Акимовский, считал более соответствующим арабским истокам. Такого варианта в память о нем буду придерживаться и я.

¹¹ Амир Хусрав был величайшим поэтом эпохи, автором философской и любовной лирики, а также «Пятерницы» романтических поэм — *маснави*. См. подробнее: [Танеева-Саломатшаева, 2009, с. 192–217].

¹² Перу (точнее, *калам*) Амира Хасана принадлежит *диван* (собрание) религиозно-философской поэзии [Хасан Дехлеви, 1990], романтическая поэма «Книга любви» и прозаическое сочинение «Полезное знание для сердца», о котором речь пойдет ниже.

Благодаря этому трактату можно довольно точно представить себе интеллектуальную обстановку, царившую в средневековой Индии. Здесь, как и в Иране, наблюдается повышенный интерес к умозрительной философии. В частности, источником, на который ссылались при всяком не только философском, но и филологическом рассуждении или споре, служили трактаты ибн Сины. Эти трактаты, написанные во всеоружии знания греческой философии, позволяли в споре косвенно опираться также на авторитет античных мыслителей. Зороастризм с приходом мусульман был под запретом, но греческая философия не подвергалась ущемлению и ее концепты широко дискутировались. Хронист Зияуддин Барани (1286–1356) в «Истории Фирузшаха» (*Та'рих-и Фирузшахи*) приводит сообщение о том, что в дни правления делийского султана Алауддина Хилджи (1296–1316) в Индию прибыл с инспекцией теолог из Египта Шамсуддин Турк. Его поразило, с одной стороны, стремление мусульман к изучению греческой философии, а с другой — явно безразличное отношение к исполнению заповедей шариата при повсеместном функционировании различных суфийских братств и *ханака* (обителей). Это побудило теолога написать гневное письмо делийскому султану, которого Шамсуддин Турк упрекал в пренебрежении делами религии и от которого требовал не допустить внедрения в сознание людей греческой философии как способствующей распространению суфизма [Barani Ziya ud-din, 1862, p. 324].

Суфийская агиография как житийная литература представляла оригинальное проявление самоуничжительного благочестия, праведничества и приверженности *мурида* здравствующему или ушедшему в мир иной *шайху*. Как правило, это выражалось в высокопарном восхвалении проповедей наставника, пункт за пунктом демонстрирующих заявленную доктрину того или иного братства, повествование часто прерывалось для отступлений, пояснений и пространных рассуждений на тему о заслугах восхваляемого. Поскольку подвижническая деятельность суфиев имела давнюю традицию, — при пропаганде каждого конкретного *мазхаба* обращались к наследию представителей других толков и характеристике вероучения и догматов, на которые опирались влиятельные проповедники (*ваизы*). В результате сохранялась живая связь времен и логическая преемственность в постижении теологических знаний, передаваемых от одного *шайха* к другому через бесконечную вереницу духовной преемственности (*силсила*) [Танеева-Саломатшаева, 2009, с. 95–96].

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

В указанном сочинении развивается учение о лицемерии (*рийа*), углубленно пропагандируемое в так называемой школе «людей порицания» (*маламатийа*). Это движение явилось протестом против показной набожности. Согласно *маламатийа*, каждый мусульманин должен стремиться к самоусовершенствованию при строгом соблюдении заветов Пророка — сунны. Однако все, что происходит в его душе, — тайна, касающаяся только Бога, и внешне он не должен демонстрировать нарочитое соблюдение обрядов. Если люди, не понимая благих намерений *маламатийа*, начинают порицать его, он должен радоваться этому, смиряя гордыню. Нишапурские *маламатийа* страшились впасть в лицемерие перед людьми. Багдадские мистики пошли дальше, боясь лицемерия даже перед собой, когда исполнение благих деяний может вызвать самолюбование и бахвальство. Что касается Низамуддина Аулия, то он предпочитал более умеренное проявление благочестия,

проповедуя самоотверженное благородство (*джаванмарди*) и справедливость (*инсаф*). Вспоминая имена прославленных мистиков Хасана Басри (642–728) и Мансура Халладжа (858–922), он призывает, что следует, как они, отказаться от личного во имя счастья других. Его привлекают и фигура выдающегося персидского теоретика и практика суфизма Наджмуддина Кубра (1145–1221), и ряд известных шайхов братств Чишти́я, Кубравийа и Сухравардийа [Там же, с. 49–50, 54–56].

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

Все вышеизложенное позволяет сделать вывод о том, что на протяжении многих веков в индоиранском ареале осуществлялся устойчивый эко-синтез культур, что и делает этот региональный историко-культурный опыт необычайно значимым в современную переходную эпоху, когда вариативный экофильно-гармонизирующий синтез уже всех культур мира стал насущной экологической необходимостью.

Литература / References

- Бертельс Е. Э. *Избранные труды*. Т. III. *Суфизм и суфийская литература*. М., 1965 [Bertels E. E. *Selected Works*. Vol. III. *Sufism and Sufi Literature*. Moscow, 1965 (in Russian)].
- Бертельс Е. Э. *Избранные труды*. Т. V. *История литературы и культуры Ирана*. М., 1988 [Bertels E. E. *Selected Works*. Vol. V. *History of Iranian Literature and Culture*. Moscow, 1988 (in Russian)].
- Гольдциер И. *Лекции об исламе*. СПб., 1912 [Goldziher I. *Lectures on Islam*. St. Petersburg, 1912 (in Russian)].
- Гуревич А. Я. *Категории средневековой культуры*. М., 1984 [Gurevich A. Ya. *Categories of Medieval Culture*. Moscow, 1984 (in Russian)].
- Загородникова Т. Н. *Индия и Серебряный век русской культуры*. М., 2018 [Zagorodnikova T. N. *India and the Silver Age of Russian Culture*. Moscow, 2018 (in Russian)].
- Конрад Н. И. Театральные представления в Древней Японии / Конрад Н. И. *Избранные труды: литература и театр*. М., 1978. С. 309–321 [Konrad N. I. Theatre Performances in Ancient Japan. Konrad N. I. *Selected Works: Literature and Theatre*. Moscow, 1978. Pp. 309–321 (in Russian)].
- Массиньон Л. Методы художественного выражения у мусульманских народов. / Фильштинский И. М. (сост.). *Арабская средневековая культура и литература*. М., 1978. С. 89–112 [Massignon L. Methods of Artistic Expression in Muslim Peoples. Filshitskiy I. M. (comp.). *Medieval Arab Culture and Literature*. Moscow, 1978. Pp. 89–112 (in Russian)].
- Танеева-Саломатшаева Л. З. *Истоки суфизма в средневековой Индии: братство Чишти́я*. М., 2009 [Taneeva-Salomatshaeva L. Z. *The Sources of Sufism in Medieval India. The Chishtiyya Brotherhood*. Moscow, 2009 (in Russian)].

Танеева-Саломатшаева Л. З. *Фава'id ул фу'ад (1308–1322). Речения шайха братства Чиштийа Низамуддина Аулийа, составленные его верным муридом Амиром Хасаном Дехлави*. Т. 1. Факсимиле рукописи, обнаруженной в библиотеке им. Маулаи Азада (Алигарх) с развернутым предисловием, включающим два раздела о шайхе Низамуддине Аулийа и о Хасане Дехлави, комментариями, указателями, глоссарием и переводом фрагментов, отсутствующих в других поздних рукописях этого текста. М., 2015 [Taneeva-Salomatshaeva L. Z. *Fawa'id al-Fu'ad, the Discourses (malfuzat) of Shaikh Nizamuddin Awliya, the Spiritual Leader of the Sufi Order of Chishtiyya, Compiled by His Faithful Disciple, the Celebrated Persian Poet of India, Amir Hasan Dehlevi*. Vol. I. *The Facsimile of the Manuscript Discovered in the Maulana Azad Library, Aligarh, with an Extensive Preface, Including Two Abstracts on Shaikh Nizamuddin and Hasan Dehlavi, Commentaries, Indexes, Glossary and Translation of the Fragments Absent from the Two Later Manuscripts of the Text*. Moscow, 2015 (in Russian)].

Хасан Дехлеви. *Диван*. Составитель и автор предисловия Л. З. Саломатшаева. Душанбе, 1990 [Hasan Dehlevi. *Divan*. Compiled and Introduced by L. Z. Taneeva-Salomatshaeva. Dushanbe, 1990 (in Tajik)].

Шилин К. *Русские суфии. Новое человечество и образ будущего*. М., 2007 [Shilin K. *The Russian Sufis. New Mankind and the Image of the Future*. Moscow, 2007 (in Russian)].

Barani Ziya ud-din. *Ta'rikh –i Firuz Shāhī*. Calcutta, 1862 [Barani Ziya ud-din. *The History of Firuz Shah*. Calcutta, 1862 (in Persian)].

Browne E. G. *A Literary History of Persia*. Vol. II. Cambridge, 1967.

Corbin H. *Histoire de philosophie islamique*. Paris, 1964.

Faruque M. U. (ed.). *The Pen and the Tablet: Works by and about Seyyed Hossein Nasr Through His 85th Birthday (with an Introduction and Annotations)*. Louisville, 2019.

Goichon A. M. *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*. Paris, 1951.

Nicholson R. A. *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge, 1921.