

РАЗДЕЛ 6

ПЕРЕХОД «ЯВНОЕ — СКРЫТОЕ» КАК МЕХАНИЗМ ФОРМИРОВАНИЯ СМЫСЛА ПОЭТИЧЕСКОГО ТЕКСТА: БЕСЕДЫ ШЕЙХА САН‘АНА С ЕГО УЧЕНИКАМИ В ПОЭМЕ ‘АТТАРА «ЯЗЫК ПТИЦ»

Данный раздел посвящен анализу фрагмента «Притчи о шейхе Сан‘ане» из поэмы «Язык птиц» Фарид ад-Дина ‘Аттара. Исследование этого литературного памятника позволит нам соприкоснуться с другой, отличной от нашей, исламской культурой, вступить во взаимодействие с ней. В процессе этого взаимодействия мы будем стремиться к адекватному пониманию исламской культуры, чтобы впоследствии должным образом истолковать поэтический текст. Но прежде чем вступить в своеобразный «диалог» с мусульманской культурой в лице одного из самых известных поэтов-суфиев Ирана конца XI — начала XII вв. — Фарид ад-Дина ‘Аттара, необходимо познакомить читателя с нашим «собеседником» и его творением — поэмой «Язык птиц».

‘Аттар и его поэма

Фарид ад-Дин ‘Аттар был сыном аптекаря и после смерти отца продолжил торговлю лекарствами и благовониями (*‘atp*), за что и получил прозвище *‘Amṭār*, т. е. аптекарь. Имущественное благополучие позволило будущему поэту получить блестящее образование и посвятить большую часть времени литературному творчеству. После произошедшего с ним духовного переворота ‘Аттар оставил прежние занятия, всецело посвятил себя духовной практике суфиев и провел в странствиях почти половину своей жизни.

Литературное наследие Фарид ад-Дина ‘Аттара представлено стихотворными сочинениями (дидактические поэмы, а также диваны газелей, касыд, рубай) и прозаическим произведением «Записка о святых». Поэма «Язык птиц» [Аттар] занимает особое место среди всех

произведений ‘Аттара и по праву считается одним из самых ярких и удачных поэтических образцов аллегорического характера в персидской литературе. Как и многие другие сочинения ‘Аттара, поэма «Язык птиц» написана рифмованными двустушиями — маснави, а ее объем в зависимости от издания составляет от 4400 до 4700 бейтов. В своей поэме ‘Аттар уподобляет человеческие души птицам и прибегает к описанию их странствия, в аллегорической форме истолковывая процесс духовного совершенствования людей, вставших на путь богопознания. Перед нами открывается целая галерея образов различных птиц (удод, попугай, куропатка, сокол, фазан, соловей, павлин и др.), в каждом из которых угадывается определенный характер человека. Они собираются, чтобы выбрать предводителя стаи. Удод провозглашает царем всех птиц Симурга и призывает отправиться на его поиски. После нескольких дней странствия у птиц начинают появляться сомнения в правильности принятого решения. Они просят удода рассказать, как можно достичь Симурга. Он разъясняет птицам, что на пути к Симургу им предстоит подвергнуться множеству испытаний, которые они должны безропотно и с благодарностью принимать, и приводит в качестве пояснения «Притчу о шейхе Сан‘ане». Наступает момент решительного перелома в движении поэтического повествования: птицы выбирают удода своим предводителем. Тогда он переходит к знаменитому описанию «семи долин», которые необходимо преодолеть на пути к Симургу, т. е. семи главных этапов на пути мистического совершенствования: 1) долина искания, 2) долина любви, 3) долина познания, 4) долина независимости, 5) долина признания единства, 6) долина смятения, 7) долина нищеты и небытия. Большинство птиц погибают на различных этапах этого трудного и опасного пути. Остаются только тридцать птиц, которые и достигают конечной цели странствия, — Симурга, в котором, как в зеркале, видят самих себя и понимают, что они и есть Симург. Таким образом, ‘Аттар, изящно используя омонимию слов «Симург» и «тридцать птиц», истолковывает основополагающий постулат суфийского учения о двуединстве миропорядка, поясняя, что ищущий (т. е. птицы) и предмет его исканий (Симург) есть одно.

Текст поэмы «Язык птиц» состоит из множества рассказов и притч, позволяющих поэту значительно обогатить и разнообразить повествование. Однако основную смысловую нагрузку несет именно «Притча о шейхе Сан‘ане». Она является наиболее детально проработанной и объемной из всех аллегорических рассказов поэмы, и потому вполне может быть исследована как самостоятельное литературное произведение. Кроме того, в этой притче в очень яркой и образной форме да-

ются ответы на ряд принципиальных вопросов суфийской теории и практики.

История шейха Сан'ана

Главным героем своей притчи поэт избирает шейха Сан'ана. На протяжении всей жизни он являл собой образец праведности и благочестия, жил в Мекке в окружении множества преданных и талантливых учеников. Однажды покой старца нарушил странный сон. Шейху привиделось, будто он находится в Руме¹ и непрерывно поклоняется какому-то идолу. Теряясь в догадках, Сан'ан решает отправиться в Рум, чтобы развеять свои сомнения.

Вскоре шейх Сан'ан вместе с учениками прибывает в Рум, встречает прекрасную девушку-христианку и, пленившись ее красотой, влюбляется. Она испытывает стойкость Сан'ана, силу его чувства и, в доказательство любви к ней, требует совершить четыре дела: поклониться идолу, сжечь Коран, испить вина, навсегда отказаться от веры. Выражая полную готовность выполнить любой ее приказ, шейх Сан'ан принимает решение выпить вино.

После этого христиане отводят его в храм, где он сжигает свою власницу, повязывает зуннар², а затем, в качестве выкупа за девушку-христианку, соглашается целый год пасти свиней³. Ученики шейха, потерявшие надежду вернуть его, отправляются в Каабу. По прибытии туда все они подвергаются порицанию со стороны самого преданного и прозорливого ученика Сан'ана за то, что не последовали за шейхом.

Раскаившись в своем поступке, они решают разделить с учителем его участь и снова отправляются в Рум. Все это время ученики взывают к Богу, чтобы он направил шейха Сан'ана на путь истинный. Их молитва достигает цели, и шейх возвращается в ряды приверженцев ислама. Теперь уже девушка-христианка видит вещий сон и явственно ощущает неумолимый призыв последовать за шейхом Сан'аном и принять его религию. В конце концов, она достигает же-

¹ Во времена Фарид ад-Дина 'Аттара «Румом» называли Малую Азию.

² *Зуннар* — широкий пояс определенного цвета, который, в отличие от узкого пояса мусульман, носили христиане в знак принадлежности к христианству.

³ В исламе существует безусловный запрет на употребление свиного мяса. Правоверные мусульмане питают отвращение к свинине во всех ее видах и стараются вообще не приближаться к свиньям. Поэтому в их глазах действия шейха Сан'ана, согласившегося целый год пасти свиней, однозначно характеризовали его как «неверного».

лаемого, произносит формулу шахады и умирает на глазах у шейха, растворившись в его любви. А поэт завершает свое повествование проповедью отказа от привязанностей и желаний, мешающих индивидуальной душе соединиться с ее создателем, а также призывом к борьбе человеческого духа с низменной душой.

Включая в текст поэмы «Язык птиц» данную притчу, Фарид ад-Дин 'Аттар стремился не только аллегорически истолковать определенные положения суфийского учения, но и продемонстрировать нам стиль мышления шейха Сан'ана, вставшего на путь познания Истины. Поэтому он использует особый прием изложения основных событий. Большую часть текста составляют диалоги главных героев: это и полемика шейха с учениками, и беседа Сан'ана с девушкой-христианкой, и разговоры учеников друг с другом. Избирая данный способ подачи поэтического материала и реализовав его в притче, 'Аттар заставляет нас обратить пристальное внимание на особенности аргументации героев, увлеченно следить за ходом мыслей шейха Сан'ана и его собеседников, пытаясь понять истинный смысл беседы.

Может возникнуть вопрос: почему мы обращаем особое внимание на механизм мышления главных героев? Чтобы ответить на него, мы предлагаем читателю проделать своеобразный эксперимент: прочитать отрывок притчи, посвященный беседе шейха Сан'ана с учениками (см. прил., с. 490—491, бейты 85—114), и попытаться понять его суть. На первый взгляд, может показаться, что смысл данного поэтического фрагмента реконструируется довольно просто: поэт прибегает к изображению традиционного сюжета, связанного с борьбой приверженцев доктринального ислама, в роли которых выступают ученики шейха, с суфийским эпатажем, желанием вырваться из оков религиозной несвободы, которые демонстрирует их наставник — шейх Сан'ан. На чьей же стороне истина? Кто обладает истинным знанием: сам шейх или его ученики?

Проделанный анализ текста позволяет заметить, что суть приводимого фрагмента притчи вовсе не в противостоянии традиционного исламского вероучения и суфийского свободомыслия, а в споре о том, как каждая из дискутирующих сторон понимает истину, т. е. каким образом происходит истолкование истины как соотношения «знание (скрытое) — действие (явное)». Именно этому вопросу мы уделим основное внимание в данной статье и продемонстрируем способ истолкования поэтического текста посредством соотнесения философских категорий «явное — скрытое» на примере вышеуказанного фрагмента «Притчи о шейхе Сан'ане».

Применяемая нами для анализа категориальная пара «явное — скрытое» (*zāḫir-bāṭin*) не является результатом поздних теоретических построений мусульман, а функционирует в исламской культуре с момента ее зарождения. В качестве божественных атрибутов «явное» и «скрытое» фигурируют в Коране. В подтверждение сказанного можно привести следующее кораническое свидетельство: «Он — первый и последний, явный и тайный, Он о всякой вещи знающ» (57:3). Впоследствии же механизм их противопоставления был положен в основу осмысления отношения Бога и мира в философских построениях арабского суфийского мыслителя Ибн 'Араби (1165—1240). Характерные черты понятий «явное» и «скрытое», позволяющие выявить особенности их соотношения, приводит А. В. Смирнов в работе «Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры». Он указывает, что, во-первых, понятия *zāḫir* «явное» и *bāṭin* «скрытое» составляют условие друг для друга и обосновывают друг друга. Во-вторых, ни *zāḫir*, ни *bāṭin* по отдельности не обладают исключительным статусом истинности. В-третьих, и *zāḫir*, и *bāṭin* оказываются одинаково значимыми в отношении того, что они утверждают, т. е. «лишь вкупе и в возможности взаимного перехода «*zāḫir* “явленное“ ↔ *bāṭin* “скрытое“» они создают истинность утверждаемого ими смысла, причем это понимание распространяется не только на сами эти термины, но и на любые пары, которые могут быть описаны как находящиеся в соотношении «*zāḫir* “явленное“ — *bāṭin* “скрытое“» [Смирнов 2001: 85]. Таким образом, в исламской культуре, отмечает А. В. Смирнов, ни *zāḫir* «явное», ни *bāṭin* «скрытое» в отдельности не могут выступать как подлинная характеристика вещи, как свидетельство ее истинности. Ведь «скрытое» постольку может считаться «скрытым», поскольку наличествует «явное» как отличное от него, таким образом, ни одно из них не существует без другого. А под истиной понимается такое *zāḫir-bāṭin*-соотношение, когда одно из них адекватно представляет другое, гармонично взаимодействует с ним.

Диалектическое взаимодействие *zāḫir* и *bāṭin*, «явного» и «скрытого» активно применялось и персидскими поэтами-суфиями при создании различных образов. С их помощью поэты описывали процесс постижения божественной Истины, символом которой являлась земная возлюбленная. Эти поэтические образы существовали в тексте за счет непрерывного перехода его «явного» и легко прочитываемого плана к «скрытому», но подразумеваемому. Е. Э. Бертельс в «Заметках по поэтической терминологии персидских суфиев» указывает на сле-

дующую интересную особенность, присущую образной системе персидской суфийской поэзии: «Самодовлеющей ценности образ в ней не имеет вовсе, назначение его — служить только своего рода словесным иероглифом, значком, прикрывающим собой истинное философское значение» [Бертельс 1965а: 109]. В словах известного исследователя можно услышать своеобразный призыв к разгадке и философскому осмыслению суфийских образов-аллегорий, играющих ключевую роль в формировании смысла поэтического текста.

Логико-смысловой анализ бесед шейха

Приступим к истолкованию фрагмента «Притчи о шейхе Сан‘ане» в ходе ее последовательного, поэтапного прочтения. Мы сосредоточим основное внимание на анализе беседы, развернувшейся между влюбленным шейхом Сан‘аном и его многочисленными учениками. Данная беседа имеет особую организацию и поэтому ведется как бы на двух уровнях:

1. *Первый уровень (явный, непосредственно считываемый)* иллюстрирует бесчисленные попытки учеников шейха вразумить его, вернуть в ряды правоверных мусульман. Желая достичь своей цели, каждый из них использует разные средства убеждения, начиная с простого внушения и заканчивая описанием устрашающих картин грозящей Сан‘ану кары. В ходе беседы ученики строго следуют шариату и выстраивают аргументацию, исходя из собственного понимания соотношения «явное — скрытое», которое согласуется с традиционным исламским вероучением.
2. *Второй уровень (скрытый, но подразумеваемый)* показывает нам иной способ осмысления данного разговора, связанный с суфийской трактовкой *зāхир-бāтин*-структуры, которую усваивает шейх Сан‘ан, встав на мистический путь богопознания (тарикат). Старец беседует с учениками, опираясь на суфийское понимание наполнения данных категорий, которое обуславливает ход его мыслей и особенности поведения.

Необходимо обратить внимание на то, что вся беседа выстраивается вокруг следующих ключевых вопросов: кто *на самом деле* стоит на пути Истины, сподвижники Сан‘ана или он сам, т. е. чье истолкование *зāхир-бāтин*-структуры является правильным? И в чем заключается суть образа жизни, соответствующего истинному знанию? Однако если мы будем искать ответ на эти вопросы, обращая внимание только на первый уровень осмысления данной беседы (*зāхир*),

то она будет однозначно истолкована как спор сторонников доктринального ислама с представителем суфийской общины. Если же мы будем учитывать только второй уровень осмысления текста (*бāтин*), то данная беседа может быть воспринята не иначе как очередная попытка суфиев продемонстрировать свое религиозное вольномыслие. Каждый из описанных уровней в отдельности не позволяет нам выявить истинный смысл беседы шейха Сан‘ана с учениками. Ведь когда акцент смещается в сторону одного из аспектов, внешнего или внутреннего, предлагаемая трактовка зависит только от того, чью сторону принимает исследователь и какие задачи решает, анализируя данный фрагмент поэтического текста. Мы попытаемся истолковать данный разговор, учитывая его двухуровневую структуру, и покажем, что его истинный смысл можно постичь лишь в процессе соотнесения «явного» и «скрытого» планов художественного изложения, в ходе непрерывного «перехода» с одного уровня на другой.

Перейдем к анализу беседы с учетом отмеченных особенностей. Шейх Сан‘ан обезумел от любви к красавице-христианке, перестал обращать внимание на то, что происходит вокруг него, забыл об исполнении мусульманских обрядов. Таким образом, предваряя интересующий нас разговор, ‘Аттар создает образный ряд, описывая «традиционное суфийское состояние разлуки с Истиной» [Ардашникова, Рейснер 1991: 41].

Ученики шейха как правоверные мусульмане оценивают происходящее с ним сквозь призму трактовки *зāхир-бāтин*-соотношения, соответствующей традиционному исламскому вероучению. Резкую перемену в поведении Сан‘ана они объясняют искушением, которое преследует старца в образе девушки-христианки. Поэтому один из них просит шейха: «Поднимись и это искушение [с себя] смой!» (см. прил., бейт 85). Здесь мы видим призыв очиститься от навязчивых и порочных мыслей путем внешнего действия — ритуального омовения¹, совершение которого предписывается каждому мусульманину. На это шейх отвечает: «Сегодня вечером кровью печени // Я уже сто раз совершил омовение, о незнающий!» (см. прил., бейт 86). Ответ Сан‘ана указывает на то, что он наполняет соотношение «явное — скрытое» суфийским содержанием. Мы видим, что при обсуждении

¹ Ученик ведет речь о полном омовении всего тела (*гусл*), которое предписано мусульманам совершать после различных осквернений (*джанāба*), актов покаяния и искупления, а также перед праздниками, постом, пятничной молитвой и рядом других значительных событий.

обрядом омовения происходит неожиданное расхождение во взглядах между шейхом и его учениками. Можно зафиксировать два прямо противоположных утверждения относительно одного и того же действия. Ученики шейха настаивают на совершении им полного омовения, значит, они уверены, что он его еще не совершал. Сам Сан‘ан утверждает обратное и не понимает, почему собеседники склоняют его к совершению повторного действия. Что же произошло? Почему они не понимают друг друга? Чтобы ответить на эти вопросы, попытаемся понять, какой смысл шейх вкладывает в понятие «омовение». Оказывается, что старец ведет речь не об омовении тела (*zāhir*), а об омовении сердца (*bātin*), которое он совершил кровью печени. Поэтому ни один из его сподвижников не мог непосредственно засвидетельствовать, что шейх явным образом совершил положенный ритуал. Шейх очистил свое сердце от всего, что было связано с его прежней жизнью. Сердце Сан‘ана стало открытым для любви, и он встал на суфийский путь познания Истины, приведя тем самым свои явные действия в соответствие со скрытым состоянием сердца.

Ученики требуют от наставника внешнего омовения, не подозревая, что он уже совершил омовение, но иного рода, — внутреннее. Таким образом, мы обнаруживаем «точку преломления смысла» на данном участке поэтического текста и получаем два уровня осмысления ритуала омовения в контексте данной беседы, а также фиксируем два смысла, которыми одновременно наделяется этот ритуал:

1. Первый — непосредственно считываемый и соответствующий исламской доктрине;
2. Второй — подразумеваемый и связанный с суфийским истолкованием данного действия.

Соотнося два этих уровня, «явный» и «скрытый», и учитывая взаимосвязь этих двух смыслов, мы можем попытаться ответить на главный вопрос: на чьей же стороне истина? Мы приходим к следующему заключению: ни точку зрения учеников, ни точку зрения Сан‘ана нельзя признать ложной. Ведь ход мыслей каждой из сторон осуществляется в рамках одного и того же соотношения «явное — скрытое». Нельзя не признать правоты учеников шейха, в то же время прав и их наставник. Только с учетом двух этих уровней, точнее их соотношения, мы можем увидеть, как осуществляется осмысление истины (*ḥaqīqa*) во всей полноте, т. е. как соотношения между *sharī‘a* (точка зрения учеников Сан‘ана) и *ṭarīqa* (точка зрения самого шейха). Особый интерес для нас будет представлять то, каким образом каждый из собеседников истолковывает *zāhir* и *bātin*. Шейх и его ученики на-

деляют эти понятия разным смыслом, в одном случае — суфийским, в другом — соответствующим традиционному исламскому вероучению. Именно вокруг спора о том, что считать «явным», а что «скрытым», и выстраивается дальнейшая беседа Сан‘ана с его учениками.

Их недоумение усиливается еще больше, когда один из них замечает, что в руках Сан‘ана нет четок, поэтому он спрашивает: «Где твои четки? // Как может быть твое дело праведным без четок?» (см. прил., бейт 87). Ученики трактуют его поведение, исходя из такого понимания соотношения *зāхир-бāтин*, которое соответствует исламской доктрине. Поэтому сам факт наличия четок служит для них явным указанием на то, что носящий их человек, — праведный мусульманин. Учитывая их ход мыслей, можно признать данные замечания вполне обоснованными. Ведь без четок у шейха не будет уверенности в том, что совершаемый молитвенный ритуал правилен по форме. Ученики выказывают столь сильное беспокойство относительно соблюдения формальной стороны ритуала, поскольку они убеждены, что эта явная сторона напрямую ведет к той скрытой, которая соответствует их пониманию исламской доктрины и Бога. Но Сан‘ан не соглашается с собеседниками и отвечает: «Я их выбросил из рук, // Чтобы суметь обвязаться зуннаром!» (см. прил., бейт 88). Новый этап беседы снова рождает непонимание между шейхом и его учениками, которые воспринимают слова наставника как открытое заявление о намерении принять христианство. Подобное истолкование речей Сан‘ана возникло у его сподвижников лишь потому, что они не знают главного: шейх по-другому трактует соотношение «явное — скрытое». Именно это можем выявить мы, сопоставляя их точку зрения с заявлением шейха. В процессе этого сопоставления мы замечаем два способа истолкования соотношения «явное — скрытое»: традиционно исламское и суфийское. И специфика суфийской трактовки данного соотношения связана с тем, что под *зāхир* «явным» подразумевается мир, а под *бāтин* «скрытым» — Бог. Описание отношения между миром и Богом как перехода «явное — скрытое» ведет к пониманию того, что любая вещь в мире есть воплощение божественной сущности.

Данное положение и развивает шейх Сан‘ан в беседе с учениками, подчеркивая, что четки и зуннар как некие внешние атрибуты ислама и христианства равноценны и равнозначимы в отношении выражаемой ими истины, как и сами мировые религии по своей сути. Нельзя отдать предпочтение ни одной из них, ислам и христианство равноистинны. Поэтому для шейха нет большой разницы, что явно присутствует на нем: четки или зуннар. Сан‘ан не изменится от наличия или отсутствия

того или другого (четок или зуннара), поскольку он постиг истину: нет единственно правильного вероисповедания, ибо нельзя поклоняться чему-то, кроме Бога, так как все в этом мире от Бога, поэтому никакую веру в Бога нельзя назвать ложной. В словах шейха мы находим прямое указание на суфийскую концепцию единства религиозного опыта, ряд положений которой и развивает в данной притче Фарид ад-Дин ‘Аттар. Описывая суть данной концепции, арабский суфийский философ Ибн ‘Араби (1165—1240) будет утверждать, что «всякий верующий прав в своей вере, его ошибка состоит лишь в утверждении, что только он поклоняется Богу и Его полноте» [Фильштинский 1989: 32].

Еще один ученик шейха вступает в полемику и продолжает склонять шейха на свою сторону, убеждая: «О, древний старец! // Если вышел грех, то быстро покайся!» (см. прил., бейт 89). Аргументацию он выстраивает на базе традиционного исламского вероучения, в соответствии с которым в категориях «явное — скрытое» он трактует и поведение Сан‘ана. Поэтому, увидев, что шейх перестал поминать Бога, совершать ритуальную молитву, сосредоточил свои помыслы на женщине и т. д., ученик заявляет о нарушении старцем божественных установлений. Мы можем наблюдать, как сподвижник Сан‘ана, опираясь на явное следствие и реконструируя по нему скрытое, делает вывод о том, что шейх совершил греховный поступок. Поэтому он и призывает своего наставника к покаянию (*тауба*). Оно означает осознание греха, раскаяние и желание в будущем не повторять подобного. Сам Сан‘ан демонстрирует суфийский способ истолкования *зāхир-бāтин*-структуры, и потому ему непонятна настойчивость ученика. Мы вновь видим два смысла, которыми наделяется понятие «покаяние». Шейх исходит из того, что он уже внутренне, в душе совершил акт покаяния и «отрекся от доброго имени и положения», чтобы «освободиться от титула шейха и мирской суестьи» (см. прил., бейт 90). Поэтому теперь, когда его помыслы всецело обращены к Богу, размышление о грехе и раскаянии является непозволительным. Ведь «признание реальности своего греха есть признание реальности своей личности, а нет подлинной реальности, кроме Бога» [Бертельс 1965б: 36] Сан‘ан не видит никакого противоречия в своем поведении, ведь он действует в соответствии с суфийской трактовкой соотношения «явное — скрытое». Шейх уже отрекся от своего прошлого, снял с себя возложенные ранее обязанности, поэтому настоящим грехом, с его точки зрения, было бы намеренное пребывание в состоянии *зāхир-бāтин*-несоответствия. В подобном случае раскаяние, к которому апеллирует его ученик, и сожаление о содеянном будут совершаться Сан‘аном уже после того,

как произошло его внутреннее преобразование и отречение от прежней жизни, и тогда его внешнее поведение (*зāхир*) непременно пойдет вразрез с внутренним, душевным состоянием (*бāтин*). Следует отметить, что полное соответствие между делами и помыслами человека, которое считалось отличительным признаком истинного суфия, многие суфийские мыслители определяли как «правдивость» (*сидк*) и «искренность» (*ихлāс*) [Кныш 2004: 357], без следования которым невозможно обретение истинного знания.

К их беседе присоединяется еще один ученик и продолжает свои уговоры: «О, знаток тайны! // Ступай, сосредоточься на молитве!» (см. прил., бейт 91). Мы замечаем в его словах призыв к совершению ритуальной молитвы, т. е. того явного действия, которое отсылает к определенному скрытому в соответствии с исламской доктриной. Однако Сан‘ан, привлекая к истолкованию слов ученика суфийскую трактовку соотношения «явное — скрытое», отвечает: «Где михраб¹ лика Возлюбленной² // Тогда не будет у меня иного дела, кроме молитвы!» (см. прил., бейт 92). В понимании молитвы ученики и их наставник снова расходятся. Ведь основное затруднение шейх видит не в том, как молиться, т. е. какие внешние действия при этом совершать, а в том, как необходимо соотносить явное действие и скрытое намерение³ совершить молитву. Для него неприемлемо совершать ритуал молитвы (*зāхир*), не зная при этом, где «михраб Возлюбленной», т. е. к кому устремить свое намерение (*бāтин*). Внешняя сторона молитвы должна согласовываться с ее внутренней стороной (намерением), иначе сам обряд не будет иметь силы и значения. Более того, шейх уточняет: «Если бы моя кумиролика была там, // Поклон перед ее ликом был бы прекрасен!» (см. прил., бейт 94). Для того, чтобы обратиться с молитвой к Богу, не нужен михраб, необходимо лишь осознание, что

¹ *Михраб* — ниша в мечети, ориентированная в сторону Мекки. Михраб указывает верующим сторону, к которой надо обращаться во время молитвы, т. е. *киблу*.

² В персидском языке нет грамматической категории рода и деления на прописные и строчные буквы, поэтому слово «*негар*» может означать как «возлюбленного, красавца», так и «возлюбленную, красавицу». Поэтому читателю приходится всякий раз угадывать, кого имеет в виду поэт, используя данный поэтический образ: Бога — возлюбленного или реальную возлюбленную; о какой любви он ведет речь: о мистической или земной, чувственной.

³ Всякая молитва в исламе для того, чтобы стать действительной, должна заключать в себе «намерение» (*ниййа*), т. е. мысль о том, что это действие совершается ради Бога, а не ради чего-нибудь другого.

Бог есть и слышит тебя. И шейх готов совершить молитву перед ликом своей возлюбленной, подразумевая при этом, конечно же, Бога.

Другой ученик шейха оказывается в недоумении: «Разве нет у тебя раскаяния?// Хоть одного вздоха сожаления по мусульманству у тебя нет?» (см. прил., бейт 95). Он трактует поведение Сан‘ана в рамках того варианта *зāхир-бāтин*-структуры, который соответствует традиционному исламскому вероучению, т. е. на основании явного поведения Сан‘ана он делает вывод о его отречении от веры Пророка. Логика его такова: если шейх не исполняет положенные внешние обрядовые действия, значит, он и в душе не помнит Бога. Однако к глубочайшему изумлению ученика Сан‘ан заявляет, что раскаивается вовсе не в том, что отступил от веры, а в том, что «не стал влюбленным раньше этого» (см. прил., бейт 96). Действительно, шейх не исполняет свои обязанности как правоверный мусульманин, но при этом продолжает верить в Бога, не отрекается от Него. Более того, поддавшись чарам девушки-христианки, он встал на путь любви, ведущий к познанию Истины. Именно поэтому понятие «влюбленности» в контексте данной беседы является ключевым, а различие в способах его истолкования оказывается причиной расхождения и непонимания между Сан‘аном и учениками. Взыскующий Истины (Бога) страстно желает единения с ней. Однако, в силу ограниченности самого его существа, а также по причине полноты и совершенства божественной Истины, ему не удастся достичь желаемого, полагаясь лишь на силу разума. Согласно философским построениям суфиев, «путь к высшему знанию о бытии и Боге — это путь безрассудной, самоотверженной любви к постигаемому объекту» [Кныш 1989: 11]. Именно это чувство проснулось в душе шейха, когда он впервые увидел девушку-христианку, оно заставило его вступить на путь богопознания и принять суфийскую трактовку соотношения «явное — скрытое».

На данном этапе анализа притчи необходимо отметить, что ‘Атар, употребляя слово «возлюбленная», вкладывает в него определенное мистическое содержание и именует так Истину, т. е. Бога. И это *бāтин*-уровень беседы. А его собеседники за словом «возлюбленная» видят только образ реальной девушки-христианки, так как они ведут разговор, находясь на *зāхир*-уровне. Поэтому и очередной ученик шейха, вступающий в беседу, истолковывает его пылкие речи как непосредственное признание в любви к христианке и приходит к заключению: «Див¹ сбил тебя с пути, // Стрелой беспомощности нео-

¹ *Див* в иранской мифологии, — фантастическое существо, злой дух страшного и безобразного вида.

жиданно поразил твое сердце!» (см. прил., бейт 97). Действительно, он видит, что Сан'ан совершенно не владеет собой, раненый стрелой любви, которую послал в его сердце демон, принявший образ красавицы-христианки. Ученик пытается сделать все возможное, чтобы намерения злого дива не увенчались успехом.

Однако вопреки его ожиданиям, шейх восклицает: «Тому диву, что сбивает нас с пути, скажи — // “Сбивай!”», поскольку, воистину, он сбивает [с пути] красиво» (см. прил., бейт 98). Собеседник Сан'ана, опираясь в своей аргументации на положения традиционного исламского вероучения, рассматривает его просьбу сквозь призму соответствующего ему соотношения «явное — скрытое» и делает вывод о ее парадоксальности. Действительно, как может Сан'ан осознанно звать к тому, чтобы див не оставлял своих попыток и своей красотой разжигал огонь страсти (*хаван*) в его сердце? Как можно с настойчивостью желать того, чего каждый правоверный мусульманин должен избегать? Обеспокоенность ученика шейха вполне объяснима, ведь страсть, охватывая человека, затмевает его разум и он, поддавшись сильному чувственному влечению, начинает совершать опрометчивые и необдуманные поступки. Но это еще полбеды, самое страшное в том, что охваченный страстью человек забывает о Боге, поскольку оказывается полностью поглощен предметом своего чувственного влечения. Именно это явным образом и наблюдают ученики, слушая Сан'ана, и приходят к выводу, что никакое намерение шейха совершить действие не может быть обращено к Богу, поскольку старец пребывает во власти чувств. Однако мы можем указать причину столь странного поведения Сан'ана, о которой не подозревает ни один из его собеседников. Этой причиной является другое, т. е. суфийское, содержательное наполнение того же самого *зāхир-бāтин*-соотношения, к логике которого апеллируют и ученики при осмыслении происходящего.

Старец желает испытать всю силу страстного влечения только потому, что понимает: сам предмет естественного влечения — лишь одно из проявлений божественной сущности, которая оказывается скрытой за ним. Своим призывом шейх как будто бы умоляет, чтобы любовь не только не покидала его сердце, а наоборот, укоренялась в нем, ибо там, где любовь, там красота¹, а значит, Бог. Сан'ан, испытывая страсть к девушке-христианке, видит за ней Бога, и именно к Нему обращено его намерение (*бāтин*), а значит, и действие (*зāхир*). В рамках суфийской трактовки *зāхир-бāтин*-структуры стремление шейха поддаться

¹ *Красота* — один из многочисленных эпитетов Бога, зафиксированных в Коране.

страстному порыву является вполне закономерным, так как им движет любовь к Богу (Истине). В этом смысле может быть оправдано и «существование политеизма, если в основе его — мистическая любовь и если идолопоклонники сознают, что их идолы лишь формы, за которыми скрывается божественная сущность» [Фильштинский 1989: 32].

Продолжая разговор, шейх смело и открыто заявляет следующее: «Я совершенно свободен от [заботы] о добром имени, // Стекло двуличия я разбил о камень» (см. прил., бейт 100). Тем самым он показывает, как с точки зрения суфийского понимания соотношения «явное — скрытое» он разрешает проблему истины применительно к своему поведению. Старец не волнуется о том, как выглядит в глазах других, и не только внешне, т. е. явным образом, не переживает о потерянном добром имени, положении, прежней славе и неисполняемых обязанностях, но и внутренне, в душе, не сожалеет и не терзается по поводу содеянного. Сан'ан знает, что стоит на пути Истины, в том смысле, что его явное поведение адекватно отражает состояние его внутренне-го мира, слово не расходится с делом, а *zāhir* находится в гармоничном взаимодействии с *bāṭin* и соответствует ему, поэтому его никак нельзя упрекнуть в лицемерии. Шейх как истинный суфий строго следует правилу *zāhir-bāṭin*-соответствия и не пытается скрывать, что теперь его сердце не трогает печаль и страдания старых друзей. Более того, у Сан'ана есть на это оправдание: «Когда христианское дитя¹ радуется, // [Мое] сердце не замечает печалей других» (см. прил., бейт 102). Шейха не волнует все то, что не связано с его Возлюбленной, т. е. с Богом. Ведь согласно одному из положений суфийского учения, «взыскующему необходимо направить все свои силы на постижение Истины, это стремление должно стать его единственной целью, суля ему наивысшее духовное очищение» [Зотова 1989: 244].

Не теряя надежды убедить шейха, в разговор вступает новый ученик и предлагает: «Сговорись с друзьями, // Чтобы сегодня ночью вновь мы отправились к Каабе» (см. прил., бейт 103). Он выстраивает свое рассуждение на базе традиционного исламского вероучения и соответствующей ему трактовке *zāhir-bāṭin*-структуры. Ученик предполагает, что, если Сан'ан покинет город, в котором на него нашло наваждение, его взор снова обратится в сторону мусульманской святыни, и он вернется в лоно ислама. Эти уговоры могли бы подействовать на шейха, если бы он вкладывал в соотношение «явное — скрытое» такой же смысл, как и его ученики. Однако Сан'ан настойчиво возра-

¹ Речь идет о Возлюбленной шейха Сан'ана.

жает: «Если нет Каабы, то есть храм, // Тот, кто был трезвым в Каабе, стал пьяным в храме» (см. прил., бейт 104). Для Сан‘ана значимо не то, где именно он обретет Бога — в священном для мусульман месте или в христианском храме, — а то, как достичь того состояния, когда ему откроется божественная истина. Именно подобное «отрицание суфиями святости какого-либо определенного места и проповедь общения индивидуальной души с богом приводят к рождению традиционной суфийской формулы, что бога можно найти везде: и в мечети, и в христианском храме, и в синагоге, и в капище зороастрийцев, и в кабачке, где веселятся “послушники старого мага”» [Рейснер 1989: 61]. Таким образом, значимым оказывается не место предполагаемого поклонения, а состояние того, кто находится в поисках божественной истины. Осознание ее происходит мгновенно и внезапно, это событие может случиться где угодно. В таком случае внешнее будет осознаваться как проявление внутреннего, храм также станет домом Бога: внутреннее состояние человека, т. е. факт нахождения им полноты истины, будет согласовываться с тем, что во внешнем он будет действовать соответственно, видя Бога везде.

Подобное состояние Ибн ‘Араби называл «подготовленностью» (*исти‘дād*) человека, его «готовностью пережить вечностную ипостась бытия» [Смирнов 1993: 78], и утверждал: «Проявление (Бога. — А. С.) таково, какова подготовленность твоя; благодаря ей происходит постижение вкушением. Относительно сего знай, что постигаешь ты всегда в соответствии со своей подготовленностью» [Там же: 113]. Достижение суфием состояния «подготовленности» предполагало, что он знает, каким способом можно приобщиться к божественной Истине. В тексте рассматриваемой нами притчи мы встречаем описание двух таких способов. Один из них нашел выражение в мотиве любовного страдания Сан‘ана, его желании отдаться страсти (*хаван*). На данном этапе беседы поэт переходит к характеристике второго способа, упоминая о «вине познания, которое должно было привести душу суфия к прозрению Истины» [Рейснер 1989: 119]. Кроме того, во времена ‘Атара «изготовление и продажа вина считались ремеслом христиан, а винопитие ассоциировалось с христианским обрядом причастия» [Там же: 61], поэтому главный герой его притчи — шейх так настойчиво стремится попасть в христианский храм, чтобы испить «вина истины» и тем самым приобщиться к божественной сущности. Здесь на первый план выходит символика «опьянения» как способа проникновения в суть божественной Истины. Поэтому и Сан‘ан желает испить «вина истины», чтобы выйти из состояния спокойствия, замкнутости,

пассивного созерцания. «Опьянение» позволит ему достичь состояния «растерянности» (*хайра*), т. е. осуществления непрерывного соотношения внешнего и внутреннего, *зāхир* и *бāтин*. Только тогда шейху откроется истина во всей ее полноте и он обретет целостное видение мира в его изменчивости, что было бы невозможно, если бы Сан‘ан был сосредоточен на чем-то одном, явном или скрытом.

Услышав подобные речи, благочестивый ученик Сан‘ана все же не отчаивается и настоятельно требует: «Сейчас же прими решение отправиться в путь, // Пребывай в Святыне¹ и вымаливай себе прощение» (см. прил., бейт 105). Действительно, с точки зрения правоверного мусульманина, шейх стоит на пути греха, стремясь к вкушению запрещенного исламской религией напитка. Единственное, что может спасти Сан‘ана, — это искреннее раскаяние и молитва к Господу с просьбой о снисхождении к его слабости. Шейх же отказывается возвращаться в Святыню и поясняет: «[Преклонив] голову на пороге Возлюбленной, // Буду я молить о прощении. Оставь меня!» (см. прил., бейт 106). Ход рассуждений Сан‘ана выстраивается в соответствии с суфийской трактовкой соотношения «явное — скрытое». Именно поэтому шейх словно не слышит ученика, не поддается на его уговоры. Собеседники никак не могут прийти к согласию, и мы в очередной раз отмечаем, что это непонимание возникает вследствие различия в осмыслении категориальной пары «явное — скрытое». Подобные расхождения происходят, как мы уже видели, на каждом этапе беседы. В данный момент двояким образом осмысляется понятие «святыни». В одном случае речь идет о главной святыне всех мусульман. В другом, — мы знакомимся с суфийским истолкованием этого понятия. Оно сводится к следующему: нельзя останавливаться на данной Святыне, поскольку это всего лишь одна из форм проявления божественной Истины. Необходимо продолжать свой путь, ибо «нельзя забывать, что каждая ступень — не самоцель, а лишь промежуточное звено в движении к главной цели — слиянию с Истиной» [Зотова 1989: 247]. Ведь только перед ней можно покаяться и вымолить себе прощение. В этом смысле порог Возлюбленной (Истины) — лучшее место для совершения молитвы и покаяния.

¹ Речь идет о мечети *ал-Масджид ал-Харām* в Мекке, в центре которой расположена Кааба. По преданию, Кааба была выстроена Адамом, разрушена волнами Потопа и восстановлена. Один из углов Каабы называется «углом Черного камня». Мусульмане почитают эту мечеть особой святыней, в которую немусульманам вход строго запрещен.

Ученик, истолковывая сказанное старцем через призму доктринального варианта *zāhir-bātin*-структуры, оказывается в недоумении: он не может понять, как некогда благочестивому шейху пришло на ум сравнивать мусульманскую Святыню и порог дома красавицы-христианки. Разве это не кощунство — вымалывать прощение в таком неподходящем для подобного занятия месте, как дом иноверца? «А что, если Сан‘ан действительно обезумел?» — думает его собеседник, но все-таки прибегает к новым увещаниям: «Ад лежит на [твоем] пути, // Не окажется в аду лишь тот, кто сведущ» (см. прил., бейт 107). Ученик предполагает, что разум все же восторжествует, ведь шейх не может мыслить иначе, чем все его ученики (хотя мы видим, что именно так и происходит). Поэтому их наставник должен вновь вспомнить о том знании, которое даровал мусульманам Пророк, о том божественном Откровении, которое не подверглось искажению и сохранилось в первоначальном виде. Но, как оказалось, даже грозящий ему ад не пугает Сан‘ана: «Если ад окажется моим спутником, // Семь адов сгорят от одного моего вздоха» (см. прил., бейт 108). Старец говорит о том, что его не страшит тот ад, о котором ему напоминает друг, так как больший ужас в него вселяет мысль о том, что он может потерять возлюбленную. Ад там, где нет Возлюбленной (Истины). Поэтому Сан‘ан готов пройти через семь кругов ада, вытерпеть любые муки, лишь бы соединиться с Возлюбленной (Истиной).

Увидев, что муки ада не страшат шейха, другой ученик напоминает ему: «В надежде на рай // Вновь переменись и раскайся в этом гнусном поступке!» (см. прил., бейт 109). Убеждая Сан‘ана, он строго следует исламской доктрине и потому уверен, что добровольное раскаяние в греховном поступке и возвращение в лоно истинной религии — ислама снова откроют старцу путь к Богу, а значит, после смерти его будет ожидать рай, а не ад. Однако шейх осмысливает его слова с позиции суфийского понимания соотношения «явное — скрытое», где эти две категории при сохранении логики их соотношения наделяются другим содержанием. В результате ответ Сан‘ана обескураживает ученика: «Ведь есть та красавица с райским ликом, // Если мне и подобает рай, то ведь есть эта улица» (см. прил., бейт 110). Для шейха рай находится там, где его Возлюбленная. Он уже на пороге рая, поскольку знает, какой путь к ней ведет.

Отчаявшийся ученик прибегает к последнему аргументу: «Побойся Господа! // Господа Всевышнего, воистину, постыдись!» (см. прил., бейт 111). По его мнению, Бог обязательно покарает нечестивца, осмелившегося поклонению Создателю предпочесть поклонение кра-

соте девушки-христианки. Шейх же утверждает, что все в этом мире от Бога и совершается с его ведома, поэтому, раз он ведет себя таким образом, значит, так угодно Богу: «Поскольку этот огонь Господь во мне разжег, // Сам я не в состоянии от него избавиться» (см. прил., бейт 112). Сан'ан в очередной раз пытается растолковать собеседникам суть суфийской трактовки соотношения *zāhir-bāṭin* как взаимоотношения «мир — Бог» и потому поясняет, что такова была воля Всевышнего, который явил ему одну из своих многочисленных ипостасей, приняв образ девушки-христианки. За этой девушкой Сан'ан видит Бога (Истину), который ниспослал на него «огонь любви», и сам шейх не может самостоятельно, по собственному произволу, погасить его или совершать внешние действия (*zāhir*), которые бы не соответствовали, противоречили его душевному состоянию (*bāṭin*).

«Вновь веру обрети и стань правоверным!» — восклицает еще один его ученик, понимая, что все доводы его соратников уже исчерпаны. Но Сан'ан продолжает настаивать на своем: «Кроме неверия от меня, растерянного, ничего не жди, // От того, кто стал неверным, не требуй веры!» (см. прил., бейт 114). Смысл, который вкладывал в свой призыв ученик, предполагал совершенно иной ответ, чем тот, который дал Сан'ан. Ведь в его словах содержится указание на основное положение философии суфизма, связанное с представлением о двуединстве миропорядка. Он организован таким образом, что Творение и Истина, мир и Бог, находятся в отношении *zāhir-bāṭin*, полагают друг друга как условия самих себя и невозможны одно без другого. Только с учетом данного философского контекста можно понять смысл слов Сан'ана. Он говорит о том, что ни одно утверждение относительно божественной реальности не может претендовать на статус абсолютной истины. Человек, стоящий на пути рационального постижения, не может охватить божественную Истину во всей полноте. А само стремление познать божественную сущность путем рациональных построений не может быть расценено иначе, как акт неверия. Ведь Бог — это «живая реальность», которая каждое мгновение воплощается как Творение, и в то же мгновение Творение теряет свою воплощенность и возвращается в Бога. Человеку доступны лишь отдельные стороны божественной сущности. Как же божественная истина может быть открыта человеку? Адекватной формой познания божественной реальности может быть только «растерянность», о которой говорит Сан'ан. Подобное состояние описывается также как «беспокойство, смятение — характерное состояние стремящегося познать Истину. В этом состоянии выражается любовь к Богу, представляющая собой

основной путь иррационального постижения. Она — божественный инстинкт души, стремящейся осознать свою сущность и таким образом вернуться к изначальному — Абсолюту» [Зотова 1989: 243].

Пытаясь описать это состояние познающего, Ибн ‘Араби прибегает к образу «водоворота» (*хйра*). Выбор подобного сравнения неслучаен, так как «у кругового движения нет начала, вернее, нет какого-то одного, выделенного начала: начать можно с любой точки, с любой вещи мира, но есть конец-полюс, центр водоворота бытия. Круги познания, слитого с бытием, — бытия-познания — неизбежно ведут к единому и единственному Богу. Воронка водоворота всасывает воду, и центр-Бог вбирает в себя все бытие...» [Смирнов 1993: 74]. Более того, познание Бога в суфизме — это всегда погружение внутрь себя, в свою самость, а значит в Бога. «Растрянность» познающего перед непрерывной чередой божественных манифестаций приводит к постоянному соотносению внешнего и внутреннего, *зāхир* и *бāтин*, и как следствие, к «непрерывному синхронному изменению состояний самого познающего» [Кньш 1989: 11].

Органом «растрянности» и мистического познания суфийские мыслители именуют сердце. Так, у Ибн ‘Араби «водоворот бытия познания отождествляется с сердцем, а стало быть, с самой жизнью человека, эпицентр и одновременно исключительное содержание которого — Бог» [Смирнов 1993: 75]. Сердце, подчиняясь разным влияниям, способно принять любую форму, так как склонно к пребыванию в состоянии «изменчивости»¹, которая обусловлена непрерывно меняющимся потоком проявлений божественной сущности. Кроме того, именно в сердце рождается любовь, которая, разгоревшись от созерцания одной из форм божественной сущности (что мы и наблюдаем в случае с шейхом Сан‘аном, полюбившим христианку), постепенно усиливается в движении к своему источнику, т. е. Богу.

Подробный анализ беседы шейха Сан‘ана с его учениками позволил нам выявить специфику исламского понимания истины. Оно заключается в правильном соотношении «внешнего» (*зāхир*) и «внутреннего» (*бāтин*). Один из вариантов трактовки *зāхир-бāтин*-структуры — это ее понимание как соответственно действия и знания человека, когда чистота помыслов прямо указывает на безупречность поступков, обуславливает их, и наоборот. Тогда явное поведение человека адекватно отражает состояние его внутреннего мира, а слово не расходится с де-

¹ В арабском языке слова *қалб* «сердце» и *тақаллуб* «переменчивость» (как неустойчивость, постоянная сменяемость) являются однокоренными.

лом, тогда *зāхир* находится в гармоничном взаимодействии с *бāтин*. А поскольку путь к познанию Истины в ее целостности не может быть связан с предпочтением одной из сторон: внешней или внутренней, действия или знания, постольку *зāхир* и *бāтин* оказываются одинаково значимыми в отношении утверждения истинности.

Необходимо отметить, что только благодаря учету двухуровневой структуры данной беседы нам удалось уловить суть суфийской трактовки истины как *зāхир-бāтин*-соотношения, в котором Бог есть «скрытое» (*бāтин*) для мира, а мир есть «явное» (*зāхир*) для Бога. В суфизме нет строго определенного, четко сформулированного тезиса, способного зафиксировать, схватить истину. Если человек постоянно совершает «переход» от «внешнего» к «внутреннему», от знания к действию, вовлекаясь тем самым в беспрестанное движение между Богом и миром, — значит, он видит Истину.

Ключевую роль в выявлении истинного смысла фрагмента «Притчи о шейхе Сан‘ане» сыграло последовательное рассмотрение того, каким образом происходило наполнение конкретным содержанием категориальной пары *зāхир-бāтин* «явное — скрытое» на отдельных этапах беседы шейха с его учениками при обсуждении ключевых положений исламского вероучения, связанных с ритуалом омовения, ношением четок, покаянием, совершением молитвы и т. д. Мы видели, что и шейх, и ученики придерживаются одной и той же логики осмысления истины как правильного устройства *зāхир-бāтин*-соотношения. При сохранении логики они наполняют эти категории разным содержанием: ученики — тем, что согласуется с толкованием вероучения и Закона рядовыми верующими, а шейх — тем, что соответствует их суфийской интерпретации. Эффект непонимания между учениками и шейхом возникает вследствие того, что каждый из говорящих не эксплицирует до конца свое рассуждение, всякий раз задавая лишь одну категорию из *зāхир-бāтин*-пары; противоположная сторона диалога восстанавливает неупомянутую парную категорию в соответствии со своим пониманием, а не так, как то подразумевал говоривший, и делает соответствующий вывод, в корне расходящийся с тем, что хотел сказать собеседник.

Излагая поэтический материал в форме диалога, ‘Аттар заставляет нас производить постоянное соотнесение «явного» и «скрытого» планов повествования, осуществлять «переход» с одного уровня истолкования текста на другой, чтобы понять смысл беседы, увидеть истину. На примере фрагмента «Притчи о шейхе Сан‘ане» нам удалось продемонстрировать механизм формирования смысла поэтического текста как *зāхир-бāтин*-перехода.

Приложение

Фарид ад-Дин Аттар

Отрывок из «Притчи о шейхе Сан‘ане» из поэмы «Язык птиц»
(перевод выполнен по изданию [Аттар])

84. Все друзья для его утешения
Собрались тем вечером, услышав его стенания.
85. Один из друзей сказал ему: «О великий шейх!
Поднимись и это искушение [с себя] смой!»
86. Шейх сказал: «Сегодня вечером кровью печени
Я уже сто раз совершил омовение, о незнающий!»
87. Кто-то другой спросил: «Где твои четки?
Как может быть твое дело праведным без четок?»
88. [Шейх] сказал: «Я четки выбросил из рук,
Чтобы суметь обвязаться зуннаром!»
89. Кто-то другой сказал: «О древний старец!
Если вышел грех, то быстро покайся!»
90. [Шейх] сказал: «Я уже отрекся от своего доброго имени
и положения,
Чтобы освободиться от титула шейха и мирской суеты!»
91. Кто-то другой сказал: «О знаток тайны!
Ступай, сосредоточься на молитве!»
92. [Шейх] сказал: «Где михраб лика Возлюбленной —
Тогда не будет у меня иного дела, кроме молитвы!»
93. Кто-то другой спросил у него: «Доколе такие речи?
Иди и в уединении поклонись Господу!»
94. [Шейх] сказал: «Если бы моя кумиролика была там,
Поклон перед ее ликом был бы прекрасен!»
95. Кто-то другой спросил: «Разве нет у тебя раскаяния?
Хоть одного вздоха сожаления по мусульманству у тебя нет?»
96. [Шейх] сказал: «Никто не раскаивался больше этого
В том, что не стал влюбленным раньше этого!»
97. Кто-то другой сказал: «Див сбил тебя с пути,
Стрелой беспомощности неожиданно поразил твое сердце!»
98. [Шейх] сказал: «Тому диву, что сбивает нас с пути, скажи —
“Сбивай!”», поскольку, воистину, он сбивает [с пути] красиво».
99. Кто-то другой сказал ему: «Всякий, кто узнал,
Говорит о нем, — мол, да как же этот старец сбился с пути!»
100. [Шейх] сказал: «Я совершенно свободен от [заботы] о добром
имени,
Стекло двулчия я разбил о камень».

101. Кто-то другой сказал ему: «Старые друзья
О тебе печалятся, их сердца разрываются».
102. [Шейх] сказал: «Когда христианское дитя радуется,
[Мое] сердце не замечает печалей других».
103. Кто-то другой сказал ему: «Сговорись с друзьями,
Чтобы сегодня ночью вновь мы отправились к Каабе».
104. [Шейх] сказал: «Если нет Каабы, то есть храм,
Тот, кто был трезвым в Каабе, стал пьяным в храме».
105. Кто-то другой сказал: «Сейчас же прими решение отправиться
в путь,
Пребывай в Святыне и вымаливай себе прощение».
106. [Шейх] сказал: «[Преклонив] голову на пороге Возлюбленной,
Буду я молить о прощении. Оставь меня!»
107. Кто-то другой сказал ему: «Ад лежит на [твоем] пути,
Не окажется в аду лишь тот, кто сведущ».
108. [Шейх] сказал: «Если ад окажется моим спутником,
Семь адов сгорят от одного моего вздоха».
109. Кто-то другой сказал ему: «В надежде на рай
Вновь переменись и раскайся в этом гнусном поступке!»
110. [Шейх] сказал: «Ведь есть та красавица с райским ликом,
Если мне и подобает рай, то ведь есть эта улица».
111. Кто-то другой сказал ему: «Побойся Господа!
Господа Всевышнего, воистину, постыдись!»
112. [Шейх] сказал: «Поскольку этот огонь Господь во мне разжег,
Сам я не в состоянии от него избавиться».
113. Кто-то другой сказал ему: «Иди, успокойся,
Вновь веру обрети и стань правоверным!»
114. [Шейх] сказал: «Кроме неверия от меня, растерянного,
ничего не жди,
От того, кто стал неверным, не требуй веры!»
115. Поскольку речи на него не оказали действия,
В конце концов все свыклись с этой бедой.