

А.А. Лукашев

(Институт философии РАН, Москва)

**ПЕРВЫЕ ГЛАВЫ ФИЛОСОФСКОЙ ПОЭМЫ
«ЦВЕТНИК ТАЙНЫ» (ГУЛШАН-И РАЪ)
МАХМУДА ШАБИСТАРИ**

Цель данной работы — познакомить русскоязычного читателя с поэмой «Цветник тайны» одного из классиков персидской поэзии — Махмуда Шабистари (1288–1339). Составить представление о поэме можно по двум вводным главам произведения. Однако мы не ограничились публикацией перевода глав интродукции, но включили в настоящую статью и перевод первых глав самой поэмы, чтобы показать, как вопросы, заявленные во введении к памятнику, разворачиваются в пространстве основного текста. Перевод предваряется философско-филологическим анализом произведения, призванным облегчить знакомство с поэмой.

Махмуд Шабистари вошел в персидскую литературу, когда традиция суфийского поэтического эпоса достигла своего апогея в творчестве Фарид ад-Дина Аттара (1150–1230) и Джалал ад-Дина Руми (1207–1273). «Цветник тайны», написанный в XIV в. (а если точнее — в 1317 г.), явился попыткой концептуального обобщения опыта философско-поэтической рефлексии, накопленного традицией за пять веков. Поэмы Шабистари (в первую очередь «Цветник тайны» — *Гулишан-и раъ*) были популярны не только в суфийской, но и в исмаилитской среде, сделав его классиком двух важнейших направлений исламской мысли.

Поэма написана в форме *маснави*¹, размере *раджаз*² и насчитывает более 1000 бейтов³.

Впервые «Цветник тайны» привлек внимание западных востоковедов в XVIII в., когда французские путешественники Шарден и Бернье познакомили европейские научные круги с поэмой как с «собранием премудростей». Вскоре, в 1821 г. А. Тулук перевел отрывки из произведения в своей

¹ *Маснави* — крупное поэтическое произведение, характерной чертой которого является рифма *aa bb vv*. На русский обычно переводится как «поэма».

² Основной вид стопы — «*مستفعلن*» (|--و-|).

³ Минимальная единица стиха в каноне арабской и персидской поэзии. Включает в себя два полустишия (*мисра*’).

книге «Суфизм, или Персидская пантеистическая теология»⁴. Позже, в 1825 г. появился перевод трети поэмы на немецкий язык под названием «Антология восточной мистики». В 1838 г. в Лейпциге был издан немецкий поэтический перевод поэмы, сделанный Йозефом фон Хаммер-Пургшталем⁵. Издание включало персидский текст и комментарий Лахиджи. Книга сопровождалась предисловием переводчика, краткой биографией Шабистари, а также общими сведениями по суфизму. Тот же персидский текст был пересмотрен и дополнен несколькими рукописями, обнаруженными Хаммером. Он был издан А.Х. Уинфилдом в Калькутте в 1876 г. и переиздан в 1978 г.⁶ В Англии он был переиздан с английским переводом, комментарием и предисловием самого Уинфилда⁷, причем этот перевод считается лучшим английским переводом поэмы⁸.

Наряду с ним существует и другой английский перевод *Гулшан-и рāз*, сделанный Джонсон-Пашой и опубликованный в Лондоне вместе с *рубаи* Омара Хайяма в 1969 г.⁹

В 1920 г. Ледерер перевел «Цветник тайны» на английский язык, но в отличие от предыдущих авторов сделал не просто перевод, а собрал отдельные высказывания Шабистари о движении, времени, христианстве и идолопоклонстве, о реальном и нереальном, добре и зле, о суфийских символах.

В 1959 г. в Париже поэма *Гулшан-и рāз* была переведена на французский язык¹⁰.

Первое критическое издание «Цветника тайны», основанное на материале 10 различных рукописей, было опубликовано в Тегеране Джавадом Нурбахшем в 1975 г. Через десять лет последовало критическое издание работ Шабистари, подготовленное Самадом Муваххидом. Оно включало в себя «Цветник тайны»¹¹. Наряду с ним нельзя не отметить издания поэмы, выполненные Каземом Дизфульяном¹², а также Муджахидом и Кийани¹³.

⁴ Tholuck F.A.D. Ssufismus, sive Theosophia Persarum pantheistica. Berolini: Ferd. Dümmler, 1821.

⁵ Hammer-Purgstall J. Rosenflor des Geheimnisses. Pesth–Leipzig, 1838.

⁶ Gulshan-i raz. The mystic rose garden of Sa'd ud Din Mahmud Shabistari / The Persian text, with an English translation and notes, chiefly from the commentary of Muhammad bin Yahya Lahiji, by E. H. Whinfield: Islamabad: Iran-Pakistan Institute of Persian Studies; Lahore: Islamic Book Foundation, 1978.

⁷ Sa'd ud Din Mahmud Shabistari. Gulshan i Raz: The Mystic Rose Garden. L., 1880.

⁸ Lewisohn L. Beyond Faith and Infidelity. The Sufi Poetry and Teachings of Mahmud Shabistari. Richmond: Curzon Press, 1995. P. 15.

⁹ The secret garden [by] Mahmud Shabistari. Translated by Johnson Pasha. L., Octagon Press, 1969.

¹⁰ Исмаилов Ш. Философия Махмуда Шабустари. Баку, 1977. С. 43.

¹¹ مجموعه آثار شیخ محمود شبستری. با مقدمه و تصحیح و توضیحات صمد موحد. تهران: 1365.

¹² شیخ محمود شبستری. گلشن راز. با مقدمه، تصحیح و توضیحات به اهتمام دکتر کاظم دزفولیان تهران: طلایه، 1382.

¹³ شیخ محمود شبستری. گلشن راز. با کشف الایبات و ارجاع به ده شرح چاپی و فرهنگ گلشن راز. با اهتمام احمد مجاهد و دکتر محسن کیانی. تهران: "ما"، 1371.

Кроме того Махмуду Шабистари и его поэме «Цветник тайны» посвящены монографии Леонарда Льюисона «По ту сторону веры и неверия»¹⁴ и Самада Мувахеда «Шейх Махмуд Шабистари»¹⁵.

На русском языке отрывок из поэмы, посвященный образам лица и локна, был откомментирован Е.Э. Бертельсом¹⁶. Существует и полный перевод поэмы на русский язык, сделанный азербайджанским исследователем Шаигом Исмаиловым. Он был издан в 1976 г. в Баку. Ввиду того что, на наш взгляд, данный перевод не вполне адекватно передает смысл поэмы, мы видим необходимость ее повторного перевода. Кроме того, творчеству Шабистари была посвящена монография Ш. Исмаилова «Философия Махмуда Шабустари» (так у Ш. Исмаилова. — *А.Л.*), где автор, привлекая богатый материал (как произведения самого Шабистари, так и западные работы, посвященные ему), делает попытку рассмотреть весь комплекс философских взглядов поэта. Эта книга — первая и на данный момент единственная монография на русском языке, посвященная Шабистари, где подробно описывается его творчество, однако на сегодняшний день она является устаревшей.

Давая поэме формальную характеристику, необходимо отметить, что ее композиция построена по канону средневековой суфийской дидактической поэмы-*маснави*. Произведение начинается с восхваления Всевышнего. Такова общеисламская традиция — начинать книгу с краткого восхваления Аллаха «Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного». Однако в персидской поэме еще с основоположника этого жанра — Фирдоуси утвердилась традиция предварять произведение пространством восхвалением Бога. Там же Шабистари вкратце очерчивает тематическое и проблемное поле поэмы: начав с описания премудрости Создателя, он переходит к чуду творения и тайне единства Творца и твари, затрагивая при этом важные онтогносеологические проблемы единства бытия и познания Бога человеком.

Вступительную главу автор заканчивает указанием на такие важные для суфийской поэзии образы, как локон, родинка, пушок, вино, свеча, красавица, зуннар¹⁷ и идол. Им он уделит немало внимания в конце поэмы, дав тем самым читателю своеобразный стихотворный словарь суфийских поэтических терминов.

За вступлением следует глава о причинах составления книги. Это — также важная, определенная канонам суфийской поэзии часть *маснави*. По-

¹⁴ Lewisohn L. Beyond Faith and Infidelity.

¹⁵ 1376. صمد موحّد، شیخ محمود شبستری. تهران: طرح نو.

¹⁶ Бертельс Е.Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965. С. 109–125.

¹⁷ *Зуннар* — специальный пояс, предназначенный для ношения людьми Писания, чтобы отличать их от мусульман.

явление этой части композиции связано с тем, что поэма-*маснави*, будучи чисто персидским поэтическим жанром, первоначально нуждалось в разъяснительных главах интродукции (в арабских трактатах по поэтике теоретическое описание этого жанра отсутствовало). Автору было необходимо задать новую жанровую систему координат. Эту цель и преследовала вводная глава, называемая, как правило, «О причинах создания произведения».

Наряду с теоретическими построениями необходимой частью главы являлся мотив инспирации, выраженный либо через образ прямого вдохновения, либо через заказ произведения каким-либо реальным человеком или группой людей, как мы видим в интересующей нас поэме. Этот мотив мы находим уже в эпосе Фирдоуси «Шахнаме» (X–XI вв.), где неоднократно встречаются рассуждения о благом воздействии слова и рассказы о ниспослании вдохновения. Сходные темы обнаруживаются и в поэме Гургани «Вис и Рамин» (XI в.), а с XII в. («Пятерица» Низами) они обретают каноническую форму и находят постоянное место в структуре эпического произведения в виде главы «О причинах создания книги»¹⁸.

В поэме Шабистари вводная глава начинается с мотива прибытия гонца от жителей Хорасана. Дается ее датировка: 1317 год н.э. (бейт 32).

Здесь же приводится и текст письма¹⁹, ответом на которое стала поэма. Поскольку Шабистари последовательно отвечает на вопросы письма, само письмо можно считать развернутым планом поэмы. Целесообразно привести его перевод в соотнесении с разбивкой на главы самого произведения, чтобы яснее показать композицию памятника. В нижеследующей таблице мы в левом столбце приводим текст письма, ответом на который стала поэма. Справа дается оглавление поэмы. Шабистари дает обстоятельные ответы на вопросы письма, сопровождая некоторые из них притчами, примерами, правилами и указаниями, выделенными в подглавы. Таким образом, все упомянутые композиционные элементы поэмы отвечают на вопросы, заданные в письме. Нижеследующая таблица дает возможность увидеть поэму в ее сюжетно-композиционном единстве.

¹⁸ Рейснер М.Л., Чалисова Н.Ю. Образ поэзии в поэзии: литературная рефлексия в персидской классической поэзии X–XIV вв. (Касыда и маснави) // Поэтологические памятники Востока: художественный образ, стиль, жанр. Рукопись. С. 13.

¹⁹ Поскольку как отдельный элемент композиции письмо приводится только в издании Муджахида и Кейяни (و گلشن راز. با کشف الابیات و ارجاع به ده شرح چایی) شیخ محمود شبستری. گلشن راز. با کشف الابیات و ارجاع به ده شرح چایی و دکتر محسن کیانی. تهران: "ما"، 1371. его перевод сделан по этому изданию. Отметим, что текст письма не всегда дословно совпадает с вопросами, приводимыми Шабистари в тексте поэмы.

Текст письма от жителей Хорасана	Названия глав поэмы
1. У людей знания и знатоков смысла Хочу спросить я о [скрытом] смысле. 2. О нескольких сложностях из тайн истины Расскажи мне в присутствии всех разумных. 3. Для начала — я в изумлении от собственной мысли: Что есть то, что называют размышлением? 4. Что есть признак начала размышления, И что ты называешь концом размышления?	вопрос первый ответ первый притча
5. Какая мысль является условием нашего пути? Почему порой она покорна (طاعت), порой — грешна (گناه)?	вопрос второй ответ второй притча правило 1 правило 2 правило размышления о мире притча правило размышления о душе
6. Кто я есть? Расскажи мне обо мне! Что значит: «Путешествуй в себя»?	вопрос третий ответ третий
7. Если [ты] путник, который (كدام) путь [верен]? Кого мы называем совершенным человеком?	вопрос четвертый ответ четвертый правило 1 притча продолжение ответа на во- прос четвертый о совершен- ном человеке притча правило 2 притча
8. Кто достиг тайны единства наконец? К пониманию чего пришел познавший наконец?	вопрос пятый ответ пятый
9. Если познанное и познавший являются чистой самостью, Что за страсть [питает] эта горсть праха?	вопрос шестой ответ шестой притча
10. Речью какой точки стало «Я есмь Истина»? (انا الحق) ²⁰ .	вопрос седьмой ответ седьмой

²⁰ Имеется в виду ал-Халладж. В собрании его высказываний «Ахбар ал-Халладж» есть рассуждение о точке и линии как соотношении Бога и мира: «Всякая линия, прямая или кривая, исходит именно из точки, а все, на что падает взгляд каждого из нас, — это точка, расположенная между двумя точками. Это доказательство проявления (таджаллин) Бога (ал-хакк) во всем том, что предстает взгляду, и Его обнаружения взору во всем том, что предстает воочию. Оттого я говорю: „Что бы я ни видел, я вижу в нем Бога“» (см.: Насыров И.Р. Опыт рационализации мистического мировидения в творчестве ал-Халладжа // Известия Академии наук Республики Таджикистан. Серия Философия и пра-

Что скажешь? Напрасны ли были страдания за нее? (речь. — А.Л.) ²¹ ?	притча
11. Почему сотворенного называют «достигнувшим» [соединения] (واصل)? Как завершается его путь и движение [по этому пути]?	вопрос восьмой ответ восьмой притча
12. Что есть соединение возможного и необходимого? Что есть рассказ о близости и дальности, о большем и меньшем?	вопрос девятый ответ девятый
13. Что за море, символом (علم) которого стал берег? Что за жемчужина извлекается из его глубины?	вопрос десятый ответ десятый
14. Как может раковина содержать этот смысл — расскажи! Где от него [появляются] волны того моря — покажи!	притча правило притча
15. Что за часть, которая превышает целое? Каков путь к достижению этой части?	вопрос одиннадцатый ответ одиннадцатый притча правило
16. Как разделились вечное (قديم) и возникшее (محدث), Что одно стало миром, а другое — Богом? 17. Два мира, несомненно, суть «то, что кроме Аллаха...» ²² , Установлена (معين) была истина для каждого из них. 18. Оба стали утвержденными ²³ (ثابت), в то время как это невозможно. Где [же тогда] соединение и разделение? 19. Если мир не имеет собственного бытия, Любое говорение и слушание становится иллюзией. 20. Ты установи, каковы этот и тот [миры], Иначе дела мира придут в упадок ²⁴ .	вопрос двенадцатый ответ двенадцатый
21. Какой смысл ищет (خواهد) человек в тех словах, Что содержат указания на око и уста?	вопрос тринадцатый ответ тринадцатый

ведение, № 3. Душанбе, 2007. С. 52). Благодаря этому рассуждению становится яснее логика скандального высказывания Халладжа «Я — Бог!».

²¹ И.Р. Насыров выделяет три точки зрения мусульманских богословов по вопросу о соответствии учения Халладжа букве и духу мусульманского Закона: резкое осуждение, признание Халладжа святым и отсрочка окончательного суждения по этому вопросу до Судного дня (*Насыров И.Р. Опыт рационализации*, с. 53).

²² Формула доктрины, указывающая на мир.

²³ «Утвержденность» — пер. А.В. Смирнова.

²⁴ *Упадок* (بارگون) — досл. «перевернутый», «опрокинутый», «уничтоженный».

22. Что ищет в кончике локона, пушке и родинке Тот, кто [пребывает] на стоянках и в состояниях?	указание на лик и пушок указание на родинку
23. Какой смысл имеют вино, свеча и Возлюбленная? В конце концов, на что претендует [статус] за- всегдагая трущоб (خراباتی)?	вопрос четырнадцатый ответ четырнадцатый указание на трущобы
24. Кумир, <i>зуннар</i> и христианство в этом квартале Всё — неверие, а если нет, то что? Реки (برگوى)! 25. Что скажешь? Все это сказано впустую [так], Что за ними (за этими словами. — <i>А.Л.</i>) не сто- ит ²⁵ никакое рассуждение (تهقیقی) ²⁶ ? 26. Когда сделанное истинным (محقق) было мнимым (مجازی)? Не считай речь его чем-то кроме сути (مغز) тайн! 27. Речи Хосейни ²⁷ (حسینی) — рассказ о пережитом (حسب حال), Не ради же его испытания [задан] этот вопрос! 28. Тому, кто разрешит эти мои трудности, Отдам в дар душу и сердце.	вопрос пятнадцатый ответ пятнадцатый указание на <i>зуннар</i> указание на христианство притча указание на христианское ди- тя

При первом знакомстве с произведением возникает вопрос: почему для философского трактата выбрана именно поэтическая форма?

В персидской культуре поэтическое слово всегда было сакральным. Авеста сложена в виде гимнов, а сам Заратуштра молит в Яснах бога огня Атара о ниспослании «поэтического» вдохновения, что говорит о связи поэтического слова и огня в представлении древних иранцев-огнепоклонников. Поэт же в текстах Авесты предстает как воитель со Злом²⁸.

Если мы обратимся к средневековым иранским реалиям, то здесь также роль поэзии невозможно переоценить. Иранское Средневековье — золотой век персидской поэзии, ее популярность весьма велика, и стихотворная форма является для автора наилучшим способом донести свои идеи до широких масс, ведь философский трактат могут прочитать лишь грамотные, а поэтическое слово передается в том числе и изустно. Кроме того, ко времени создания произведения поэзия широко использовалась в суфийской практике.

Вопросно-ответная форма поэмы также пользуется популярностью в Иране еще с зороастрийских времен. В ней, например, написано пехлевийское²⁹ сочинение «Суждения Духа разума»³⁰. В тексте «Суждений» нет сюжетного повествования: он представляет собой изложение ответов Духа

²⁵ *Стоит* (نهفتند) — досл. «скрыто».

²⁶ *Рассуждение* (تحقیقی) — досл. «достижение истинности».

²⁷ Хосейни — имя автора письма и заказчика поэмы.

²⁸ *Рейснер М.Л., Чалисова Н.Ю.* Образ поэзии в поэзии: литературная рефлексия в персидской классике X–XIV вв. (касыда и маснави) // Поэтологические памятники Востока. Образ, стиль, жанр. М., 2010. С. 153–242.

²⁹ Сочинение на пехлеви, среднеперсидском языке III–IX вв.

³⁰ Суждения Духа разума (дадестан-и меног-и храд) // Зороастрийские тексты. М., 1997.

Разума на вопросы адепта. Составляющие содержание текста ответы Духа Разума на 62 вопроса мудреца затрагивают различные вопросы, объединенные социально-антропологической тематикой. Эти вопросы касаются в основном обычаев и устоев общества, а также определяют правила поведения в нем человека. Среди подобных произведений можно также упомянуть пехлевийские памятники «Повесть о Йойште Фрияне»³¹, «Книгу о праведном Виразе»³² и др.

В конце главы Шабистари обосновывает название поэмы инспирацией (бейт 67). Однако это скорее дань традиции, где такая мотивация названия была каноничной.

Выбор названия «Цветник тайны» не был случайным. Образ сада, цветника в персидской поэзии концептуально нагружен. Персидская поэтическая традиция изобилует примерами произведений, название которых связано с образом цветника³³. Разбирая его в статье «„Охота за смыслом“ в искусстве Ирана», Ш.М. Шукуров указывает на то, что персидские поэты соотносили сад, с одной стороны, с раем³⁴, а с другой — с миром³⁵ как упорядоченным бытием. Сад также был местом единения влюбленного с Возлюбленной³⁶. Поскольку Возлюбленная в персидской суфийской поэзии олицетворяет Абсолют, сад является символом Единства бытия как единения Творца и творения в гносеологическом акте. Концепция Единства бытия является основополагающей для всей суфийской традиции. В системе философских взглядов Махмуда Шабистари это единство осуществляется через объединение в Абсолютном бытии противоположенных друг другу [относительного] бытия и [относительного] небытия³⁷. Они соответствуют миру и *'āyān ṣābita*. В отечественной арабистике на данный момент существует два перевода этого термина. А.В. Смирнов переводит его как «утвержденные воплощенности». Т.К. Ибрагим предлагает перевод «перманентные сущности». Для нас же определяющим является то, как трактуется этот термин в контексте исследуемого произведения наиболее автори-

³¹ Повесть о Йойште Фрияне. Пер. А.А. Амбарцумяна // Петербургское востоковедение. Выпуск 8. СПб., 1996. С. 100–116.

³² Книга о праведном Виразе // Пехлевийская божественная комедия. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты. Пер. О.М. Чунаковой. М., 2001. С. 96–130.

³³ «Сад Истин» Санай, «Бустан» («Сад») и «Голестан» («Сад») Саади, «Бахарестан» («Весенний сад») Джамии, «Хешт бехешт» («Восемь райских садов») Амира Хосрова Дехлеви и др.

³⁴ Шукуров Ш.М. «Охота за смыслом» в искусстве Ирана // Сад одного цветка. Сборник статей и эссе. М., Наука, 1991. С. 96–97.

³⁵ Там же, с. 97.

³⁶ Там же, с. 98.

³⁷ Более подробно онтология Махмуда Шабистари изложена в статье: Лукашев А.А. Соотношение существования и несуществования в философской поэме-трактате Махмуда Шабистари *Гулишан-и рāз* («Цветник тайны») // История философии. 2009, №14, М.

тетным исследователем наследия Шабистари — Самадом Муваххидом. В духе средневековых трактатов он объясняет термин *'айн* через ряд синонимов: *zāt*, *māxīat* и *ḥaqīqat*, соответственно «самость», «чтойность» и «истинность» каждой вещи, или то, что делает каждую конкретную вещь именно ею, вне зависимости от ее онтологического статуса (бытийности, небытийности или утвержденности). Термин *ṣābit* Муваххид трактует как «неизменный», «утвержденный»³⁸. Таким образом, мы видим, что А.В. Смирнов и Т.К. Ибрагим, переводя слово *ṣābit*, выбрали разные, но равно адекватные значения этого термина. Термин же *'айн* в обоих переводах («воплощенность» и «сущность») содержит коннотации бытийности, что искажает значение разбираемого термина. В этом, однако, нет вины ученых, поскольку в русском языке, видимо, нет эквивалента, способного абсолютно адекватно передать значение термина *'айān ṣābita*. По этой причине в настоящей работе для передачи смысла *'айān ṣābita* мы будем использовать словосочетание «утвержденные воплощенности», имея в виду то, что в исследуемом памятнике термин «воплощенность» не несет коннотаций «плотскости» или «бытийности».

Итак, «утвержденные воплощенности» — это вещи как таковые, утвержденные в Боге и лишённые взаимной инаковости. Их принципиальным отличием от идей Платона является то, что последние в эмпирическом мире находят соответствие в классе вещей, в то время как «утвержденные воплощенности» — те же самые вещи мира, но в другом «агрегатном состоянии». Кроме того, в отличие от идей Платона отношения между ними и вещами тварного мира не являются субординационными. Утвержденные воплощенности и вещи тварного мира взаимно определяют друг друга. Множественный мир представляет собой своеобразное отражение утвержденных воплощенностей, а утвержденные воплощенности — отражение множественного мира. Их противопоставленность и взаимная внеположность создают видимость разделенности, однако эта разделенность мнимая. Утвержденные воплощенности утверждены в абсолютном единстве Бога (поэтому у них и не может быть взаимной инаковости), а мир есть Его проявление и отражение утвержденных воплощенностей. Естественным в этой связи является использование Шабистари образа зеркала для описания этого соотношения (бейт 132, приводится в тексте перевода поэмы). В приводимой им «зеркальной» метафоре универсум состоит из «зеркала небытия» и некоторой фигуры, олицетворяющей бытие. В зеркале проявляется отражение (множественный, эмпирический мир) и заполняет собой всю область зеркала так, что в нем не остается ничего, кроме самого отражения. То, что зеркалу противостоит, — утвержденные воплощенности, называемые Шабистари «бытие». Соответственно то, что противостоит «бытию» (а именно

³⁸ صمد موحد. شیخ محمود شبستری. تهران: طرح نو، 1376. ص. 117—119.

эмпирический мир), — «небытие». Однако эмпирический мир называется «небытием» не потому, что автор считает его иллюзорным, реально не существующим. Он лишь имеет в виду, что бытие множественного мира не самостоятельно. Он бытийственен настолько, насколько является проявлением Абсолютного бытия. Абсолютное бытие необходимо отличать от бытия утвержденных воплощенностей, поэтому мы назовем последние [относительным] бытием, а также назовем эмпирический мир [относительным] небытием, чтобы противопоставить его, с одной стороны, [относительному] бытию, а с другой — абсолютному небытию, не наличествующему в универсуме. Чтобы яснее представить себе систему онтологических категорий в поэме «Цветник тайны», необходимо ответить на вопрос, что в рассматриваемой метафоре соответствует Абсолюту.

Единство в приведенной зеркальной метафоре обеспечивается благодаря феномену зрения. Само зрение в большинстве направлений средневековой исламской философии воспринималось как осуществляющееся благодаря «свету», «зрительному лучу», который исходит из глаз смотрящего, находящегося напротив созерцаемого. Этот свет позволял зрительному образу запечатлеваться в зрачке смотрящего³⁹.

Теперь вернемся к рассматриваемой метафоре. Мы имеем фигуру, находящуюся напротив зеркала, и ее отражение, смотрящие друг на друга. Свет, исходящий из глаз каждой из фигур, охватывает фигуру противоположную и приносит ее образ обратно в зрачок, где, как и в зеркале, нет области, в которой нет образа отражаемой фигуры.

Этот «свет глаз» — Абсолют, на что указывает и сам Шабистари в бейте 139, но ведь и фигура, находящаяся напротив зеркала — утвержденные [в Боге] воплощенности, — тоже не иная Абсолюту. Мир — их отражение, по сути, — внешнее проявление этих вещей. Таким образом, он тоже не инаков по отношению к Абсолюту. Следовательно, Абсолют в данной системе — и мир, и утвержденные воплощенности, и то, что их объединяет, — свет. Он (Абсолют) заключает в себе весь универсум, так, что кроме него ничто не есть.

Тогда возникает вопрос: как он, заключая в себе множественное, не теряет при этом внутреннего единства? На этот вопрос Шабистари дает ответ, приводя ряд метафор, наиболее показательной из которых является метафора соотношения точки и окружности (бейты 155–156). Центральная точка символизирует Абсолют, Бога; окружность — множественный мир. Окружность, будучи линией, состоит из точек. Шабистари отождествляет точки окружности с центральной точкой, ставя, таким образом, знак равенства между Абсолютом и каждой отдельной вещью множественного мира. Если Абсолют в полноте проявляется в каждой вещи, то множественность

³⁹ Игнатенко А.А. Зеркало ислама. М., Русский институт, 2004. С. 62–63.

вещей не нарушает его внутреннего единства. Таким образом, Абсолют оказывается одновременно и трансцендентным миру как его источник (центральная точка), и имманентен ему как проявляющийся в каждой отдельной вещи эмпирического мира.

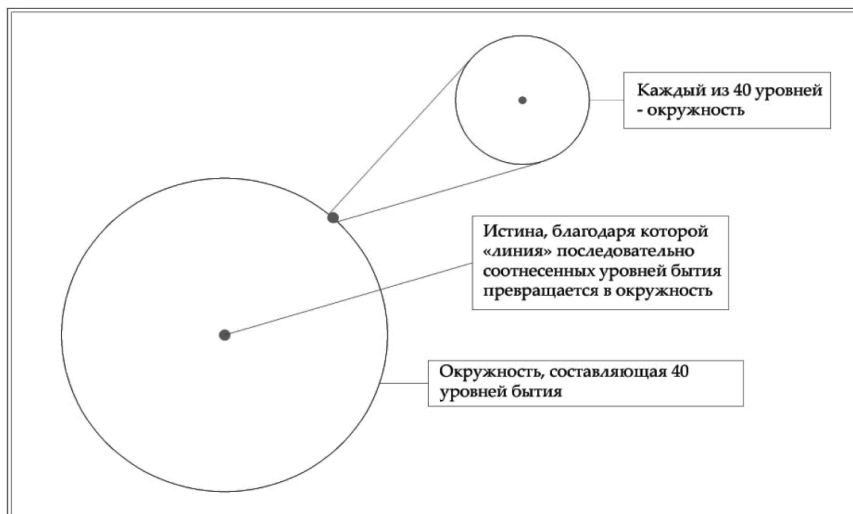


Рис. 1

При ближайшем рассмотрении образ окружности оказывается еще более сложным. В бейте 155 Шабистари говорит о «сложной» окружности, т.е. об окружности, представляющей собой некоторую систему, где каждая точка — и центр, и «точка, вращающаяся по кругу» (бейт 156). Это значит, что каждая точка окружности является центром для какой-то другой окружности. Схематично это можно представить, как на рис. 1.

Комментируя образ окружности применительно к другому бейту, Лахиджи утверждает, что точки основной окружности соответствуют уровням бытия, коих он насчитывает 40: 1) Всеобщий Разум, 2) Всеобщая Душа, 3) Первомаатерия, 4) Целокупная Природа, 5) Небесная сфера Престола, 6) Трон, 7) седьмое небо, 8) шестое небо, 9) пятое небо, 10) четвертое небо, 11) третье небо, 12) второе небо, 13) первое небо, 14) Сатурн, 15) Юпитер, 16) Марс, 17) Солнце, 18) Венера, 19) Меркурий, 20) Луна, 21) Овен, 22) Телец, 23) Близнецы, 24) Рак, 25) Лев, 26) Дева, 27) Весы, 28) Скорпион, 29) Стрелец, 30) Козерог, 31) Водолей, 32) Рыбы, 33) сфера огня, 34) сфера воздуха, 35) сфера воды, 36) сфера земли, 37) минералы, 38) растения (флора), 39) животные (фауна), 40) человек. Замыкая круг, первая и последняя точки, т.е. «Всеобщий Разум» и «человек», соединяются. При этом каж-

дый из уровней бытия представляет собой некоторую совокупность вещей, являющуюся множеством, которое описывает окружность вокруг каждого уровня.

Здесь важно иметь в виду, что сам Шабистари образ окружности не эксплицирует, система из сорока уровней бытия — толкование Лахиджи, которое может и не соответствовать в точности замыслу Шабистари. В мусульманской философии известны и другие космологические системы. Там может быть сорок уровней, как у ал-Джили, может быть другое количество, как у Ибн Араби или ал-Кирмани. Наполнение этих уровней также разнится у большинства авторов, так что приведенная система не является релевантной для всей мусульманской философии и даже для отдельных ее направлений. Выявление причин появления таких различий — предмет отдельного исследования с использованием не только мусульманского, но и зороастрийского материала, так как определенное сходство с перечисленными системами обнаруживается в зороастрийской литературе (Бундахишн). Существенный материал способно дать изучение календарной тематики персидской поэзии, связанной с концепцией творения мира.

Рассматривая через призму описанной онтологической системы образ сада, мы видим, что сад одновременно является и символом мира как упорядоченного бытия, космоса, и символом рая, трансцендентной реальности, где происходит встреча влюбленного⁴⁰ с Божественной Возлюбленной. Образ сада объединяет смыслы мира и рая, соотносящиеся с множественным и единым бытием. Рай воспринимается как трансцендентная реальность. В онтологической системе Шабистари, выстроенной как противопоставление мира (множественного бытия) и утвержденных воплощенностей (единого бытия), рай ассоциируется с утвержденными воплощенностями, трансцендентными множественному миру. Сад, объединяя рай и мир, является символом Единства бытия, осуществляемого Единым Богом, Абсолютом.

Описанная концепция Единства бытия, будучи основополагающей для зрелой суфийской философии⁴¹, принималась далеко не всеми мусульманами. С этим связана острая полемика между представителями традиционного ислама и суфиями. Для традиционалистов был, в частности, неприемлем взгляд на божество, присутствующее в каждом явлении множественного мира, а возглас ал-Халладжа «Я есмь Истина» воспринимался как эпатаж. Суфии видели непонятность и вследствие этого неприемлемость своей философии для широких масс верующих. По этой причине описанную сис-

⁴⁰ Под влюбленным в персидской поэзии подразумевается мистик, ищущий Бога, а переживание этого стремления передается через образ любви.

⁴¹ Необходимо отметить, что ее конкретная реализация варьировалась у различных авторов.

тему философских взглядов они считали таинственной. Ее таинственность заключалась не в том, что сами суфии скрывали ее, а лишь в непонятности концепции для большого числа мусульман.

Таким образом, «Цветник тайны» — попытка изложения недоступного для большинства верующих знания о Единстве бытия, которое осуществляется в единстве его (бытия) внешней и внутренней составляющих. Утверждение такого рода единства бытия не только проходит красной нитью через все содержание поэмы, но и определяет ее композицию.

Поэма условно делится на две части, первая из которых посвящена разбору теоретических вопросов суфизма (вопросы 1–12), а во второй объясняются суфийские поэтические образы (вопросы 13–15). Они соотносятся как внешнее и внутреннее. Для указанных категорий мусульманской философии характерна «оборачиваемость». Поэтические образы, выражая философские концепции, являются по отношению к ним внешним. Вместе с тем сами образы получают философское осмысление в поэзии и становятся внутренним по отношению к философским построениям. В системе онтологических категорий мусульманской философии «внешнее» и «внутреннее» являются аспектами Единого бытия. Так же и философия с поэзией объединены в пространстве памятника, на что указывает и название произведения, и его композиция.

Как мы писали выше, в вводной главе обозначается круг поднимаемых в поэме проблем. Она является своеобразным развернутым планом произведения. Познакомившись с ней, читатель может составить представление обо всей поэме. Мы приводим перевод этой главы с подробным комментарием к сложным местам.

За ним следует перевод вопроса 1, ответа 1, примера к ответу 1; вопроса 2, ответа 2, примера к ответу 2⁴². В перечисленных главах онтологическая проблематика подробно рассматривается средневековым философом.

⁴² Перевод памятника сделан по изданию Казема Дизфульяна (گلشن شیخ محمود شبستری. گلشن (راز). با مقدمه، تصحیح و توضیحات به اهتمام دکتر کاظم دزفولیان. تهران: طلابه، 1382. شیخ محمود شبستری. گلشن راز. با کشف الایات و ارجاع به ده شرح چاپی و فرهنگ) (Муджахида и Кейяни (گلشن راز). با اهتمام احمد مجاهد و دکتر محسن کیانی. تهران: "ما"، 1371. (مجموعه آثار شیخ محمود شبستری. با مقدمه و تصحیح و توضیحات صمد موحد. تهران: 1365).

Во имя Бога Всемилоственного и Всемилосердного

01. Во имя того, кто научил душу размышлению,
Светильник сердца зажег светом души.
02. От его мудрости осветились оба мира⁴³,
По его милости прах человеческий стал цветником (گلشن)⁴⁴.
03. Он — Всемогущий, ведь в один миг (طرفة العين)
Из «кяфа» и «нуна»⁴⁵ явил оба мира (كونين)⁴⁶.
04. Когда «каф» (قاف)⁴⁷, его могущества (قدرت)
дохнул на калам (قلم)⁴⁸,
Тот начертал тысячу изображений на скрижали небытия⁴⁹.
05. От этого дыхания явились оба мира⁵⁰,
И с тех пор⁵¹ появилась человеческая душа.

⁴³ Под обоими мирами автор понимает множественный мир и мир утвержденных воплощенностей.

⁴⁴ «Цветник» как метафора упорядоченности указывает на сотворенность человека Богом.

⁴⁵ Буквы арабского алфавита (ك ن), из которых состоит глагол в повелительном наклонении (كن), что означает «Будь!». Это — аллюзия на Коран: «Когда Мы захотим быть чему-либо, тогда наше слово только в том, чтобы нам сказать: „будь!“, и то получает бытие» (Коран, пер. Саблукова, 16:42).

⁴⁶ Настоящий бейт является также и аллюзией на Коран: «Поистине, Господь ваш — Аллах, который создал небеса и землю...» (Коран, пер. Крачковского, 7:52).

⁴⁷ Арабская буква (ق), с которой начинается слово «могущество» (قدرت).

⁴⁸ Слова «калам» и «могущество» (араб. *кудра*) начинаются с одной буквы: «каф». Таким образом, в букве «каф» слова «калам» присутствует смысл «могущества». Уинфилд соотносит «калам» со Всеобщим разумом как первоначалом, из которого развивалось творение. Сам Шабистари на это прямо не указывает, а Лахиджи пишет о том, что «калам» — первое божественное воплощение, неотъемлемой частью которого является божественная воля.

⁴⁹ В данном бейте описывается миротворение, заключающееся в том, что Бог Своим могуществом производит в небытии множественный мир. Более подробно онтологическая система, воспроизводимая в «Цветнике тайны», описана в статье А.А. Лукашев. Соотношение существования и несуществования в философской поэме-трактате Махмуда Шабистари «Голшан-е раз» («Цветник тайны») (с. 64–84).

⁵⁰ Имеется в виду «Дыхание Всемилосердного». Ибн Араби пишет о нем так: «Всему миру Истинный (Всеславлен Он!) дал существование слаженного тела (*шабх мусавван*) без духа (*рух*), а потому оно было как будто неполированным зеркалом. Но по божьему определению (*хукм*) всякое Им слаженное вместилище приемлет божий дух, о чем Он говорит как о „вдыхании в него“ [Коран, 32:8, 15:29, 38:72]. А это [вдыхание] — не что иное, как наличие готовности (*хусул ал-исти'дад*) сей слаженной формы принять непрестанное истечение (*файд*), проявление (*таджаллин*), которое никогда не прекращалось и не прекращается» (*Ибн Араби*. Геммы мудрости. Пер. А.В. Смирнова. Рук.).

⁵¹ В издании Дизфульяна — «و ز ان پس» — «с тех пор». В комментарии Лахиджи — «وز ان لم» «от этого дыхания». Таким образом, в данном бейте говорится, что человеческая душа произошла от того же «дыхания Всемилосердного», что и все остальные вещи.

06. В человеке появился этот разум и различие,
Чтобы он познал этим основу всего⁵².
07. Когда он воспринял себя как нечто определенное,
Задумался о себе: «Что есть я?»,
08. От части к целому совершил он путешествие
И оттуда снова прошел по миру⁵³.
09. Постиг он мир как нечто умозрительное (امر اعتباری)⁵⁴.
Как единица, что получила распространение (ساری) во [всех] числах⁵⁵.
10. Миры творения (خلق) и веления (امر) произошли
от одного дуновения⁵⁶,
Которое уходит с тем же вздохом, с которым пришло⁵⁷.
11. Однако в той обители не бывает прихода [и] ухода,
Уход, как ни посмотри, есть не что иное, как приход⁵⁸.
12. К своему корню возвратились предметы⁵⁹,
Все стало Единым — и скрытое, и явное.
13. Всевышним Предвечным Богом, который в одно мгновение
Творит начало и конец обоих миров⁶⁰.

⁵² Под «основой всего» подразумевается Бог. Таким образом, целью появления человека является познание им Бога.

⁵³ Здесь автор описывает человеческое познание, в котором субъект через познание себя познает Бога и рассматривает мир через призму этого знания.

⁵⁴ Комментатор произведения Мухаммад Лахиджи трактует данный бейт как говорящий о том, кто узнал, что не существует иного сущего, кроме Единого. Все множественное бытие есть Его проявление.

⁵⁵ «Единица, присутствующая в числах» — весьма распространенная метафора в мусульманской философии, используемая для описания соотношения множественного и единого бытия. Хотя чисел бесконечное множество, все они суть многократное повторение единицы ($3=1+1+1$). Таким образом, в данной метафоре мир — это множество чисел. Это множество — «умозрительно» (امر اعتباری), т.к. оно — многократное повторение единицы. Единица же — метафора Единого Бога. В итоге в мире нет ничего кроме Бога, являющегося в каждой вещи множественного мира.

⁵⁶ Под «миром творения» подразумевается множественный мир, а под «миром веления» имеются в виду утвержденные воплощенности.

⁵⁷ Здесь указывается на атомарную концепцию времени и идею «нового творения». Мир изменяется каждое мгновение, переходя из бытия в небытие и возвращаясь обратно. В суфийской философии распространено объяснение данной концепции через метафору божественного дыхания. Мир «вдыхается» Богом, переходя в небытие, и выдыхается им, вновь обретая бытие.

⁵⁸ Здесь автор, развивая мысль предыдущего бейта о «новом творении», говорит о том, что Единое, обновляя мир каждое мгновение и являя его как свою манифестацию, непознаваемо, следовательно, непознаваем и сам процесс «нового творения».

⁵⁹ Данный бейт представляет собой аллюзию на Коран: «и что у Господа твоего — конечный предел». (Коран, пер. И.Ю. Крачковского, 53:43).

⁶⁰ В бейтах 12–13 автор развивает мысль, высказанную им в бейте 10. Существует лишь Единое, в котором каждое мгновение происходит онтогенез. Важно отметить, что Единое в системе Шабистари объединяет и скрытое и явное. Например система Ибн Ара-

14. Здесь мир веления и творения стал единым⁶¹,
Единичное (یکی) стало многим (بسیار), а многое — малым (اندکی)⁶².
15. В твоём воображении [возникают] все эти чуждые формы,
Ибо точка [превращается] в окружность от скорости вращения⁶³.
16. Едина линия [окружности] от начала до конца,
По ней совершают движение все твари мира.
17. На этом пути пророки — как возглавляющие,
Они — указующие путь и проводники каравана⁶⁴.
18. Среди них наш господин⁶⁵ стал вождем (سالار).
Он и первый, он и последний в этом деле⁶⁶.
19. Единый (ахад) проявился в [букве] «мим» [имени] Ахмад⁶⁷,
В этом круге начало стало тождественно концу⁶⁸.

би выстроена несколько иначе: мир и Единый Бог противопоставлены как скрытое и явное. У Шабистари скрытым выступают утвержденные воплощенности, а явным — мир. Единое у Шабистари, инкорпорируя, объединяет в себе эти два аспекта бытия. В системе Ибн Араби таким объединяющим фактором является Совершенный человек.

⁶¹ В комментаторской традиции «мир веления» соотносится с утвержденными воплощенностями, т.е. лишенными взаимной инаковости вещами мира, находящимися в Боге. Миром творения называют множественный мир. Таким образом, в данном бейте говорится о единстве бытия в его аспектах — множественного мира и утвержденных воплощенностях.

⁶² Здесь автор указывает на порождение Единым Богом множественного мира и возвращение мира в единство Бога.

⁶³ Для автора, в соответствии с его трактовкой концепции «единства бытия», не существует ничего иного Богу. Все бытие есть бытие Единого Бога, а множественность мира — мнимая. Для иллюстрации автор приводит метафору точки и окружности. Окружность как линия состоит из точек. Это наглядно видно при быстром вращении, например камня на веревке, где камень — условная точка. Если мы раскрутим камень, то увидим окружность. Точка в данной метафоре указывает на Бога, окружность же — множественный мир. Нам видится множественность мира, в то время как на самом деле каждое явление этого мира — Единый Бог.

⁶⁴ Продолжая раскрывать образ линии, символизирующей множественность, автор указывает на то, что человек находится в области множественного бытия вне зависимости от его духовного статуса, ибо и пророки как «проводники караванов» являются лишь первыми среди равных.

⁶⁵ Пророк Мухаммад.

⁶⁶ Мухаммад — первый из пророков по значимости и последний — исторически.

⁶⁷ Здесь автор указывает на соотношение Бога и мира как скрытого и явного. Единый (احد) Бог есть скрытое мира (Ахмад احمد). Проявляется Он благодаря совершенному человеку, Мухаммаду, на которого указывает буква «мим» (م) в слове «Ахмад». Без совершенного человека мир (Ахмад احمد) станет Единым (Ахад احد). Таким образом, совершенный человек здесь является началом, сохраняющим бытие в его противопоставленности множественного бытия Единому.

⁶⁸ Лахиджи, комментируя этот бейт, приводит систему из 40 уровней бытия (о ней см. в тексте вступительной статьи к данному переводу), где первый — Всеобщий Разум (عقل كل), а последний — человек (انسان). Истина, передаваемая через метафору «центральной точки», становится условием «замыкания» последовательности уровней бытия в окружность. Ее первая и последняя точки, таким образом, совпадают.

20. Им запечаталось завершение этого пути⁶⁹.
В нем обрело обитель «я призываю к Богу» (ادعوا الى الله)⁷⁰.
21. Его прекрасная стоянка есть совокупность совокупности (جمع جمع)⁷¹.
Его живительная красота — свеча собрания (جمع)⁷².
22. Он идет впереди, а все сердца — следом,
Души ухватились за его подол.
23. На этом пути святые следуют за ним, а сами
Указывают [путь] на свою стоянку.
24. Когда они поняли, [что достигли] своего предела, остановились,
Поведали в речах о познанном и познавшем.
25. Один о море единства сказал: «Я — Истина!»⁷³
Другой [рассказал] о близости, дальности и плавании лодки⁷⁴,
26. А еще один пожал плоды науки внешнего,
Указав на сухость берега⁷⁵.
27. Один извлек жемчужину, и стал мишенью [для нападок],
Другой прошел мимо и остался около раковины⁷⁶.
28. Один прямо повел эту речь о части и целом,
Другой начал с Вечного (قديم) и возникшего (محدث)⁷⁷.
29. Один рассказал про локон, родинку и пушок [над губой]⁷⁸,
Вино, свечу и красавца описал⁷⁹.

⁶⁹ Имеется в виду «путь призвания пророков». Т.е. Мухаммад стал «печатью» пророков. В контексте поэмы он воспринимается как совершенный человек.

⁷⁰ «Скажи: вот мой путь; я призываю вас к Богу, опираясь на явное доказательство. Я и кто мне последует, хвала Богу, не многобожники» (Коран 12:108, пер. Саблукова).

⁷¹ Или «собрание вместе». Традиционно этот термин трактуется через противопоставленность термину «разобщенность» (فرق). Разобщенность соотносится с тварным миром, являющимся завесой Истины. Совокупность (جمع) — видение Истины вне тварности (حق بي خلق).

⁷² В данном бейте говорится о пророке Мухаммаде как о совершенном человеке.

⁷³ Здесь имеется в виду знаменитое высказывание ал-Халладжа «Я — Истина».

⁷⁴ Мухаммад Лахиджи комментирует «плавание лодки» как человеческое совершенствование в путешествии через волны множественности к стоянке единства.

⁷⁵ Здесь автор указывает на познание «внешнего», т.е. познание истины посредством только науки, шариата. Такой способ познания оставляет познающего «на берегу», без познания «моря Истины».

⁷⁶ Жемчуг и раковина в персидской поэзии являются метафорами скрытого и явного, таким образом, в бейте 27 говорится о стремлении к внешнему или внутреннему знанию.

⁷⁷ В данном полустиии указывается на тех, кто о Боге и мире рассуждал в терминологии «Целое (Бог) — часть (мир)», и на тех, кто говорил о том же, но в терминологии «Вечный (Бог) — возникшее (мир)».

⁷⁸ Образы локона и пушка в персидской поэзии символизируют множественность внешнего аспекта бытия. И локон и пушок скрывают за собой «лик» Единства. Родинка же, будучи подобной точке, олицетворяет Единое.

⁷⁹ Свеча, вино и красавец в суфийской поэзии символизируют Абсолют.

30. Поскольку речь велась согласно стоянке⁸⁰ [каждого говорившего],
В понимании людей она вызвала трудности⁸¹.
31. Тому, кто в изумлении пред этим смыслом,
Необходимо узнать следующее:

Причина составления книги [в стихах]

32. Прошло 17 лет вслед за семью сотнями
После хиджры. Вдруг в месяце шаввале⁸²
33. Посланец [отмеченный] тысячами милостей и доблестей
Прибыл по поручению жителей Хорасана.
34. Великий [муж]⁸³, который был там⁸⁴ знаменит,
По разнообразию достоинств подобен источнику света.
35. Все хорасанцы, и высокого положения, и низкого,
Сказали: в наше время он — лучший из всех.
36. Написал он письмо касательно смысла,
Адресованное знатокам смысла.
37. Там — немало сложностей по части выражений
Из числа сложностей, [используемых] мастерами указания⁸⁵,
38. Облеченное в стихи, задающее вопрос один за другим, —
[Цельный] мир смысла в немногих словах.
39. Как только посланец прочитал это письмо,
Тут же это дело стало достоянием уст [присутствующих].
40. На том собрании присутствовали все достойные люди —
Каждый к этому дервишу (т.е. к автору. — А.Л.) обратил взор.
41. Один опытный [человек]
Сто раз слышал от нас об этих смыслах
42. Сказал мне: «Ответь сразу [так],
Чтобы люди в мире извлекли из [твоих слов] пользу».
43. Я ответил ему: «Какой [в том] прок, если об этих вопросах
Я неоднократно писал в своих трактатах?»

Далее в издании под ред. А. Моджахеда и М. Кейани следует еще один байт:

Один о своем существовании рассказал и о размышлении,
Другой погрузился в [описание] идола и *зуннара*.

Данный байт представляет собой предельно сокращенную модель поэмы, состоящей из двух частей, где первая разбирает теоретические вопросы суфизма, а вторая разьясняет суфийские поэтические образы.

⁸⁰ Суфийский путь совершенствования состоит из различных стоянок. Здесь же автор хочет сказать, что речь велась в соответствии со степенью совершенства каждого говорившего.

⁸¹ Отсюда и слово «тайна» в названии произведения.

⁸² Здесь дается датировка начала работы Шабистари над поэмой — 717 г.х./1317 г. н.э.

⁸³ Лахиджи приводит имя заказчика поэмы — Амир Сейед Хосейни.

⁸⁴ Т.е. в Хорасане.

⁸⁵ Т.е. тех, кто прошел путь суфийского самосовершенствования.

44. Один [человек]⁸⁶ сказал: «Но о спрошенном по порядку
Мы ждем от тебя [разъяснений], изложенных стихами».
45. После их настоятельной просьбы я начал
Ответное письмо в кратких словах.
46. Тут же, среди большого собрания (جمع بيسيار)⁸⁷,
Сказал я эту речь не задумываясь и не повторяясь.
47. Теперь, по присущей им благосклонности и доброте,
Не будут упрекать нас по мелочам.
48. Все знают, что сей ничтожный за всю жизнь
Никогда не стремился слагать стихи.
49. Хотя мой талант был к тому способен,
Не сочинял я [стихов], разве что в редких случаях.
50. Хотя и писал множество книг прозой,
[Но] к сочинению *маснави* никогда не обращался.
51. Не взвешивается смысл [на весах] рифмы и *аруза*,
Не в каждый сосуд вмещается смысл.
52. Никогда не вместить смыслы в слова,
Как Кульзумское море⁸⁸ — в сосуд.
53. Поскольку мы [и так] стеснены в своих словах,
Зачем же что-то еще к ним прибавлять⁸⁹?!
54. Эти речи сказаны не ради похвальбы, а из благодарности.
Это — извинение перед людьми сердца⁹⁰.
55. Я не стыжусь своего стихотворства,
Ибо в сто веков не появится подобный Аттару⁹¹.
56. Если бы в этой манере [изъяснили] сто миров тайн
[То] было бы лишь одним ароматом из лавки Аптекаря⁹².
57. Однако это — из [собственного] опыта (اتفاق)⁹³,

⁸⁶ В другом издании речь приписывается тому же персонажу, что и в предыдущих бейтах: «Да, — сказал он, — однако...».

⁸⁷ В других изданиях — «собрания благородных» (جمع احرار).

⁸⁸ Под Кульзумским морем понимали как Каспийское море, так и Красное.

⁸⁹ Т.е. зачем усложнять и без того трудную задачу изложения философско-мистических вопросов, вводя дополнительные ограничения в виде метра и рифмы.

⁹⁰ Словарь терминологии мистицизма под редакцией Сейеда Джафара Саджади (فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تالیف: دکتر سید جعفر سجادی. تهران: طهوری، 1370. ص. 166 — 165). указывает на то, что «люди сердца» — это люди с «просвещенным сердцем», а также отождествляет их с «людьми смысла» (اهل معنی). В мусульманской традиции они обычно отождествляются с суфиями.

⁹¹ Классик суфийской поэзии Фарид ад-Дин Аттар, автор поэмы «Язык птиц».

⁹² Аптекарь — перевод персидского слова *'attāp*. Так звали одного из классиков персидской поэзии, так как он был потомственным аптекарем.

⁹³ Возможны три перевода слова اتفاق: совпадение, согласие, обстоятельство. Лахиджи, комментируя этот бейт, говорит о личном опыте Шабистари как подтверждения его слов. Таким образом, мы переводим слово اتفاق как «опыт», подразумевая обстоятельства жизни поэта.

- Не своровано, как диван (دیو) у ангела (فرشته)⁹⁴.
58. Короче говоря, ответ на это письмо тут же
Написал я по порядку [следования вопросов], ни больше ни меньше.
59. Посланец принял это письмо с почтением
И вернулся тем же путем, каким пришел.
60. И снова тот достойный наставник
Сказал мне: «Прибавь к этому еще кое-что.
61. Те же самые смыслы, что изложил [в письме], разъясни,
Перенеси из теоретических [рассуждений] в наглядные примеры».
62. Не находил я случая,
Чтобы с удовольствием приступить к этому,
63. Ибо описать это в вопросах и ответах невозможно,
Ведь [только] обладающий [этим] состоянием⁹⁵ знает,
что это за состояние.
64. Однако, в соответствии со словом рекущего веру (قایل دین)
(пророка Мухаммада. — *А.Л.*),
Не отказался я ответить на вопросы о вере вопрошающего (سائل دین)⁹⁶.
65. Вслед за тем, чтобы стали яснее тайны,
Попугай⁹⁷ моей речи принялся говорить.
66. Благодаря поддержке, мудрости и помощи Божьей,
Все это сочинил я за несколько часов.
67. Когда сердце спросило у Господа название книги,
Ответ пришел сердцу, что это — наш цветник,
68. Оттого что Господь назвал письмо «цветником»,
Да просветлеют от нее очи всех сердец⁹⁸.

Вопрос первый

69. Во-первых, я в изумлении от собственной мысли:
«Что есть то, что называют размышлением?»

⁹⁴ Здесь Шабистари указывает, что он следует поэтической традиции, которую представлял Аттар, и хочет защититься от обвинений в плагиате. Данный бейт также является аллюзией на Коран: «Охраняем его от всех дьяволов, прогоняемых камнями. Если который из них будет подкрадываться для подслушивания, то его преследует яркий, зубчато-мелькающий пламень» (Коран, пер. Г.С. Саблукова, 15:18–19).

⁹⁵ Т.е. изведавший все это на собственном опыте. — *Примеч. ред.*

⁹⁶ Здесь аллюзия на Коран: «Прозящего не отгоняй» (Коран, пер. И.Ю. Крачковского, 93:10).

⁹⁷ Попугай в персидской поэзии был символом красноречия.

⁹⁸ Шабистари воспринимал феномен зрения как осуществляющийся благодаря свету, исходящему из глаза. В данном случае он указывает на «знание сердца», приобретаемого благодаря его поэме.

Ответ

70. Ты сказал мне: «Ответь, что есть размышление,
Ведь от [непонимания] его смысла я пребываю в изумлении».
71. Размышление — путь от ложного к Истине,
К видению неограниченного целого в части.
72. Мудрецы, составившие об этом сочинения (تصنيف),
Сказали следующее, давая [этому] определения:
73. «Когда в сердце формируется (حاصل شود) представление (تصور),
Первым именем его становится припоминание (تذکر)⁹⁹.
74. И когда ты преодолеешь его во время своих размышлений,
В терминологии (عرف) имя его будет «переход» (عبرت).
75. Запечатление, осуществляющееся ради рассуждения (تدبر),
Для мудрецов явилось размышлением.
76. Благодаря порядку ясных представлений (تصورها).
Становится понятным непонятное утверждение (تصدیق).
77. Первая посылка (مقدم) подобна отцу, вторая посылка (تألی)
подобна матери,
Вывод (نتیجه) — есть чадо, о брат!
78. Однако упомянутый порядок из-за [вопросов] «почему» и «как»
Нуждается в использовании закона (قانون).
79. Когда же ему (закону. — А.Л.) нет подтверждения¹⁰⁰,
[Он] всякий раз становится [лишь] чистым подражанием.
80. Путь долог и длинен, освободи его,
Подобно Мусе, сразу брось свой посох!¹⁰¹
81. Прибудь однажды на «благословенную равнину»,
Услышь без сомнений (بی گمانی) «Воистину я, я Аллах»¹⁰².

⁹⁹ Здесь очевидна рецепция Шабистари концепции «анамнезиса» т.е. идеи о том, что знание есть припоминание того, что было известно человеку до его рождения. Данная концепция подробно изложена Платоном в диалоге «Федон».

¹⁰⁰ Подтверждением служит божественное вдохновение. Автор хочет сказать, что нельзя познать Бога при помощи алгоритма действий, определенного метода. Необходимо встречное стремление со стороны объекта познания.

¹⁰¹ Мухаммад Лахиджи объясняет этот пассаж как то, что в познании Бога бессмысленно опираться на посох причинности. Вместе с тем это — аллюзия на Коран: «Когда он подошел к нему, тогда с правой стороны долины, на благословенной равнине, из кустарника раздался голос: „Моисей, Я — Бог, Господь миров“. И потом: „брось на землю посох твой!“» (Коран, пер. Г.С. Саблукова, 28:30–31). Та же история излагается в другой суре Корана (20:11–24).

¹⁰² Аллюзия на тот же аят Корана.

В издании Моджахеда и Кейяни приводится тот же бейт, что и в издании Дизфульяна. Однако в комментарии Лахиджи обнаруживаются разночтения:

Прибудь в долину безопасности, где внезапно
Древо сказало тебе: «Воистину я, я — Аллах».

82. У ищущего Истину, созерцающего Единство,
Первый взгляд [обращен] к свету Бытия.
83. Сердце, которое благодаря познанию увидело свет и чистоту,
В каждой вещи, которую узрело, сначала увидело Бога.
84. Условием благой мысли является отстранение
[от всего, что «кроме Бога»],
Затем [должна следовать] вспышка света подтверждения¹⁰³.
85. Каждый, кому Бог путь не указал,
Применением логики ничего не достиг.
86. Поскольку мудрец философ растерян (حيران),
Не видит он в вещах ничего, кроме возможности.
87. От возможности (امكان) утверждает (اثبات) [существование]
Необходимого (واجب).
От этого изумился о самости необходимого.
88. Иногда движется по порочному кругу (دور معكوس),
Иногда — в заточении «[дурной] бесконечности» (تسلسل)¹⁰⁴.
89. Когда его разум углубился в бытие,
Его ноги запутались в «[дурной] бесконечности».
90. Проявление всех вещей осуществляется
посредством противоположения,
Однако Истина ни подобна, ни равна [чему-либо].
91. Поскольку Ее самость не имеет ни противоположности, ни подобия,
Не знаю, как тебе познать Ее!
92. Не имеет возможное образа (نموئه) необходимого¹⁰⁵,
Как же его познать, в конце концов, как?!
93. Дивлюсь глупцу, который яркое солнце
Ищет в пустыне посредством свечи!¹⁰⁶

¹⁰³ «Свет подтверждения» Лахиджи комментирует как «божественное откровение» (عنايت الهی).

¹⁰⁴ «Порочный круг» (лат. *circulus vitiosus*) — логическая ошибка, при которой утверждение выводится из самого себя. В данном случае имеется в виду то, что в онтологии «возможного/необходимого — невозможного» восточных перипатетиков все вещи считаются «необходимыми благодаря другому». «Порочный круг» здесь заключается в следующем: причиной «необходимой благодаря другому» вещи № 1 является «необходимая благодаря другому» вещь № 2. Она, в свою очередь, также должна иметь причиной вещь «необходимую благодаря другому». Если ей становится вещь № 1, то мы получаем «порочный круг». Если причиной вещи № 2 становится вещь № 3, мы получаем «дурную бесконечность» из бесконечного множества вещей, служащих причинами друг для друга.

¹⁰⁵ Здесь автор хочет сказать, что между самостью необходимого и возможного существует фундаментальное различие. Оно заключается в том, что самость необходимого — бытие, а возможного — небытие.

¹⁰⁶ Последние восемь бейтов представляют собой описание мудреца философа (если точнее, последователя Ибн Сины). — *Примеч. ред.*

Аналогия

94. Если бы солнце было в одном состоянии,
Его лучи были бы однообразны.
95. Никто не знал бы, что это — его сияние,
Не было бы никакого различия между внутренностью
и оболочкой¹⁰⁷.
96. Признай весь мир сиянием луча Истины!
Истина в нем скрыта от проявления,
97. Так как свет Истины не подвержен переводу (نقل) и переносу (تحويل).
Ее самость не приемлет изменения и трансформации.
98. Тебе кажется, что мир сам по себе вечен,
Своею самостью скреплен непоколебимо.
99. Тот, кто имеет дальновидный ум¹⁰⁸,
В будущем будет не раз удивлен.
100. От дерзости (دوراندیشی) беспечного (فضولی) ума
Один стал философом, другой [стал верить в]
«воплощение» (حلولی)¹⁰⁹.
101. Разум не выдержит жара света того лика,
Иди, ищи для этого другие глаза!
102. Оттого, что в глазах философа двоилось¹¹⁰,
Недоумевал он о единстве видения Истины.
103. От слепоты пришло «уподобление»¹¹¹,
Познание «очищением» (ادراکات تنزیه)¹¹² — от одноглазия.
104. По этой же причине [вера в] переселение душ
стала ложным (باطل) неверием¹¹³,
Оно преуспело благодаря «узкоглазию»¹¹⁴.
105. Подобно слепому, лишен всякого совершенства
[Тот], кто идет путем отступничества (اعتزال)¹¹⁵.

¹⁰⁷ Бейты 94–95 являются изложением отрывка из шестой эннеады Плотина (*Плотин*. Шестая эннеада. Трактаты I–V. Пер. Т.Г. Сидаша. СПб., 2005. С. 290).

¹⁰⁸ «Дальновидный» — можно также перевести как «любопытный», «дерзкий» ум.

¹⁰⁹ Т.е. тех, кто верит в то, что Бог мог воплотиться в конкретном человеке. Таким образом автор указывает на христиан, алавитов и отдельные группы суфиев.

¹¹⁰ *Двоилось* — досл. «косые [глаза]». Шабистари этим указывает на разделение необходимого и возможного бытия в арабском перипатетизме, в то время как для него самого Истина — едина и неделима.

¹¹¹ «Уподобление» — положительные суждения о божестве (катафатика), критикуемые как антропоморфизм.

¹¹² Под «познанием очищением» автор имеет в виду отказ от положительных характеристик в дискурсе о Первоначале (апофатика).

¹¹³ Ложное неверие (کفر باطل) — *ант.* Истинное неверие (کفر حقیقی). В контексте философских взглядов Шабистари «Истинное неверие» синонимично истинной вере (ایمان).

¹¹⁴ Узости кругозора.

¹¹⁵ Здесь Шабистари указывает на мутазилитов.

106. Воспалены глаза *захерита*,
Который во внешнем не видит ничего, кроме явлений (مظاهر).
107. Последователь калама, который не имеет вкуса к единству,
Пребывает в темноте из-за тумана подражания¹¹⁶.
108. Сколько бы [они] о Нем ни говорили, больше или меньше,
[Они] описывали [лишь] свой взгляд.
109. Его [же] самость чиста от «сколько», «что» и «как»¹¹⁷.
Его положение превыше того, что [о нем] говорят¹¹⁸.

Вопрос 2

110. Какая наша мысль является условием Пути,
Почему иногда [она] — послушна (طاعت), а иногда — грешна (گناه)?

Ответ

111. Размышления о дарах [божьих] (آل) есть условие Пути,
Однако размышление о самости Истины есть чистый грех¹¹⁹.
112. Размышление о самости Истины невозможно,
Считай абсурдным получение [уже] имеющегося.
113. Ибо знамения (آيات) освещаются от [Ее] Самости.
[Однако] не осветится Ее Самость от знамений.
114. Весь мир появился (بيدا) благодаря Ее свету.
Как же Она [может] появиться (هویدا) благодаря миру¹²⁰?!
115. Не вмещается свет Ее самости в проявлениях (مظاهر),
Ведь сияния Ее славы — всепобеждающие.
116. Освободи разум, пребудь с Истиной,
Ибо не видит глаз летучей мыши сияния солнца.
117. Там, где указателем [пути] является свет Истины.
Уместны ли речи Джабраила¹²¹?!

¹¹⁶ Шабистари критикует мутакаллимов за ограниченность их познания рациональностью и применение метода *тақдид*, «подражание», т.е. беспрекословное следование авторитету.

¹¹⁷ Автор утверждает, что божественная самость неопределяема качественными характеристиками.

¹¹⁸ Коран, 16:3: «Превыше Он того, что они придают ему в соучастники!» (пер. И.Ю. Крачковского).

¹¹⁹ Здесь автор указывает на то, что самость Истины непознаваема, но ее проявления в эмпирической реальности доступны исследованию, и, более того, их изучение является необходимым условием для достижения Истины. Это — также указание на хадис «Размышляйте о дарах божьих, но не размышляйте о Боге» (المونأوى عبد الروف. فاىض القدير شرح) (الجامع الصغىر. مصر: المكتبة التجارىة الكبرى، 1356 هـ. ج. 3، ص. 263).

¹²⁰ В данном бейте Шабистари пишет о том, что мир сам по себе является возможным. Необходимость и, таким образом, бытийность он обретает благодаря Истине, необходимой самой по себе. Таким образом, мир порожден Истиной, но не наоборот.

¹²¹ Шабистари указывает на состояние непосредственного познания-становления Истиной, для которого не нужен посредник в виде ангела.

118. Хотя ангел и близок к Престолу,
Он не поместится на стоянке «для меня с Богом» (لئى مع الله)¹²².
119. Подобно тому как Ее свет опаляет ангелу крылья,
Сжигает разум с головы до ног.
120. Свет разума пред самостью светов
Подобен глазам головы [человека] пред источником востока¹²³.
121. Когда зримое (مبصر) сближается с [источником] зрения,
От познания его (зримого. — А.Л.) зрение темнеет¹²⁴.
122. Чернота, да будет тебе известно, есть свет самости,
Во тьме [скрывается] живая вода¹²⁵.
123. Чернота лишь связывает свет зрения¹²⁶,
Оставь рассматривание, ибо здесь не на что смотреть¹²⁷!
124. Какое отношение имеет прах к миру чистоты,
Ведь постижение — это неспособность постичь постижение¹²⁸.
125. В двух мирах чернотливость от возможного,
Никогда не отделялась¹²⁹ «и Богу [лучше] знать!» (و الله اعلم).
126. Чернотливый в двух мирах (سواد الوجه فى الدارين) — дервиш¹³⁰.

¹²² Аллюзия на священный хадис: «У меня с Богом есть мгновение, в которое не вмещается ни приближенный ангел, ни посланный пророк». — *Примеч. ред.*

¹²³ Разум так же бессилён увидеть самость Бога, как и глаза человека не могут смотреть на солнце.

¹²⁴ Здесь Шабистари приводит метафору зрения для описания познания Истины. Он пишет, что предельное приближение объекта рассмотрения к глазу создает эффект «черноты» (глаз, закрытый пальцем, ничего не видит). Так же, по Шабистари, дело обстоит и с познанием Истины: предельное приближение к ее самости делает невозможными ее положительные характеристики.

¹²⁵ В данном бейте Шабистари сравнивает Истину с водой жизни, по преданию, найденной Хызром.

¹²⁶ Чернота, таким образом, «связывая» зрение, не является его частью, но характеризует лишь самость Истины.

¹²⁷ В акте познания Истины познающий отождествляется с познаваемым, они перестают быть противопоставленными и видение одного другим становится невозможным.

¹²⁸ «العجز عن درك الادراك ادراك» Ал-Мунāvī, комментируя хадис «Кто знает ('арафа), что Бог — его Господь, а я — Его посланник, питая в сердце своем уверенность в этом, того Бог защитит от пламени» и раскрывая его смысл (фā'ида), пишет: «Правдивейшего (аф-Сиддйк — эпитет Абу Бакра. — А.С.) спросили: „С помощью чего ты познал ('арафта) своего Господа?“ Тот ответил: „Я познал моего Господа через моего Господа ('арафту раббй би-раббй)“. Его спросили: „А может ли человек Его постичь (йудрику-ху)?“ Он ответил: „Постижение — это неспособность постичь постижение“» (Смирнов А.В. Комментарий на «Геммы мудрости» Ибн Араби. Рук.). Подобные рассуждения встречаются также и у других философов, например у аш-Шибли: «Истина [Бога]познания — это неспособность к познанию» (см.: Насыров И.П. Основания исламского мистицизма. Генезис и эволюция. М., 2009. С. 160–161).

¹²⁹ Т.е. бытие возможного всегда остается бытием заимствованным. — *Примеч. ред.*

[Черноликость] является «величайшей чернотой»¹³¹ —
ни больше ни меньше!

127. Что сказать?! Это — тонкость,
Светлая ночь посреди темного дня¹³² ...
128. В этом месте свидетельствования, где сияют светы
Мне есть, что сказать, но молчание — лучше.

Аналогия

129. Если хочешь узреть источник [света] солнца,
Тебе нужен (حاجت) другой глаз (چشم).
130. Поскольку человеческий глаз (چشم سر) не выдерживает сияния,
Яркое солнце можно видеть [только отраженным] в воде.
131. Когда благодаря ей (воде. — А.Л.) свет ослабевает,
Тут же в познании твоём этот свет усиливается¹³³.
132. Небытие (عدم) есть зеркало Абсолютного Бытия,
В котором проявляется отражение сияния Истины.
133. Когда несуществование (عدم) стало противоположщим (مقابل)
существованию (هستی),
В нём (в несуществовании. — А.Л.) тут же стало
отраженным (عكسی) имеющееся.
134. То единство (وحدت) стало явным (پدیدار) благодаря
этому множеству (کثرت)¹³⁴.
Единичное (یکی), поскольку ты посчитал (شماردی) его,
стало множеством (بسیار).

¹³⁰ Соотнесение «черноликости» с дервишизмом и нищенством — общее место в персидской поэзии. Пассажи, подобные этому, встречаются у Аттара Нишапури, Камала Худжанди, Абд ар-Рахмана Джамии и др.

¹³¹ Т.е. небытие ищущего Бога таит в себе все бесконечное разнообразие потенциалов абсолютного бытия. — *Примеч. ред.*

¹³² Здесь Шабистари указывает на соотношение внешнего и внутреннего как света и тьмы. «Светлая ночь» — внутренний аспект бытия, трансцендентный эмпирическому миру, но «освещающий» его «черным» светом самости Истины. Темный день — эмпирический мир, с одной стороны, явленный, а с другой — являющийся «покровом» для Истины.

¹³³ Комментарий к тексту, сделанный Мохаммадом Лахиджи: «...мы рассматриваем солнечный диск в воде по причине того, что [в воде] сила его света уменьшается (прежде избыток света был препятствием к рассмотрению). Конечно, в твоём познании эта скудость света акцидентальна (حالی), то есть прибавляется во времени (در زمان) или добавляет некоторое качество (کیفیتی), и солнечный диск с легкостью познается».

¹³⁴ Здесь, как и в бейте 114, Шабистари пишет об отношениях между миром и Богом. В бейте 114 говорится о невозможности трактовки Истины, как явленной благодаря миру. Здесь же — видимое противоречие: автор утверждает, что Единое (Бог) явлено благодаря множественному (миру). В действительности противоречия нет. В бейте 114 Шабистари пишет о причинно-следственной связи между Богом и миром, утверждает явленность последнего как «порожденность». В бейте 134 же философ пишет о том, что Творец явлен в своем творении, но не порожден им.

135. [Множество] чисел, хоть и имеет началом единицу,
Не имеет окончания¹³⁵.
136. Поскольку несуществование (عدم)
в своей самости (ذات) было чистым (صافی),
Из него с [появлением] внешнего (ظاهر) пришел
скрытый клад (گنج مخفی)¹³⁶.
137. Прочти хадис «Я был [неведомым] кладом» (كنت كنزا)¹³⁷,
Чтобы явно (پیدا) узреть скрытую тайну (سر پنهان).
138. Несуществование — зеркало, мир — отражение, а человек
Подобен глазу (چشم) отражения, в котором (در وی)
[отражается] некто скрытый (شخص پنهان)¹³⁸.
139. Ты — око отражения, а Он — свет очей (نور دیده)
Оком ока зримо око¹³⁹.

¹³⁵ Комментарий к тексту, сделанный Мохаммадом Лахиджи: «По причине того, что единичное едино, [оно есть] начало и источник всех чисел. Проявление этого единого начала [происходит] посредством множественных чисел и становления определенным того начала, что есть Единое... Единица же есть не число, а начало и источник чисел, и все [они] произошли из нее; однако она есть то, что является воплощением всех чисел, а число поистине — принятие во внимание повторения проявления единицы. И если, например, изъять из тысячи единицу, она уже не будет тысячей... И если имеешь разум, пойми, что кроме Единого нет [другой] истины».

¹³⁶ Под «несуществованием» имеются в виду утвержденные воплощенности. Таким образом, «скрытый клад» являет через них себя во множественном мире.

¹³⁷ Вот перевод хадиса: «Я был кладом неведомым, и полюбили Меня стать ведомым. Я сотворил тварей, ознакомил их с Собой — и они узнали Меня» (Смирнов А.В. Комментарий к «Геммам мудрости» Ибн Араби. Рук.).

¹³⁸ Комментарий к тексту, сделанный Мухаммадом Лахиджи: «Человек — глаза (چشم) того отражения, что есть мир. По причине того, что все видится глазами и посредством глаз, вещи проявляются (ظاهر), божественные тайны (اسرار الهی) и истинное познание (معارف حقیقی) для человека получают внешнее [проявление] (ظهور می یابد), что есть цель (مقصود) устройства (ایجاد) мира, благодаря человеку (از انسان) становящегося имеющимся (حاصل). В человеке же, который — глаза этого отражения (عکس), сокрыт некто (شخص), то есть тот, кто предстоит (مقابل) зеркалу, а именно Истина. Истиной является зрачок (انسان العین), то есть зрачок того глаза отражения, что есть человек подразумеваемый (مراد). От совершенства тонкости (كمال لطافت) тот некто (شخص) в этих глазах (دیده), что есть человек, сокрыт (مخفی) и видимым (مرئی) не станет».

¹³⁹ Комментарий к тексту, сделанный Мухаммадом Лахиджи: «...человек — это глаза мира (چشم عالم), которые являются отражением существования Истины, а Истина — свет этих очей (نور این دیده), то есть зрачок того глаза, что есть человек».

Итак, [отражение] субъекта (شخص), смотрящего в зеркало, по причине того, что зеркало чисто (صافی) и [находится] напротив (مقابل) него, воспроизводится (مینماید) в зеркале, и образ того отражения, которое представлено в зеркале, подобно (چون) образу (صورت) смотрящего. Все, что присутствует в основном образе, должно необходимо присутствовать и в отраженном образе. Основной образ — зряч, потому и отраженный образ, конечно же, будет зрячим. И, подобно тому, как в глазу (دیده) смотрящего (نگرنده) отпечатывается (منطبع) полный образ отражения, в глазу отражения также отразится полнота (تمامت) образа смотрящего. И как уже было сказано [выше], видимым (مرئی) он не станет (نمینماید). И тот, запечатленный в глазу отражения, образ, есть зрачок глаза отражения

140. Мир стал человеком, а человек — миром.
Не было разъяснения яснее этого.
141. Если хорошенько посмотришь в основу этого,
Он есть и смотрящий, и зримое, и видение.
142. Священный хадис передал этот смысл,
Разъяснил: «Мною он видит и Мною он слышит»
(فبى يسمع و بى يبصر)¹⁴⁰.
143. Весь мир считай зеркалом,
В каждой песчинке — сотни ярких солнц.
144. Если ты рассечешь сердце одной капли,
Из нее явится сто чистых морей¹⁴¹.
145. Если правильно посмотришь на каждую его¹⁴² часть,
Тысячи людей явятся в ней.
146. По количеству членов [тела] мошка равна слону.
По [своим] именам¹⁴³ капля подобна Нилу.
147. Внутри каждого зернышка поместилось сто урожаев.
В сердце просяного зернышка поместился целый мир.

(عكس), и свет глаза включает его [в себя]. [Образ, запечатленный в глазу отражения], также имеет глаза, и, следовательно, глаза основного образа являются смотрящими на свой собственный отраженный образ. Глаза отражения также в глазах основы наблюдают ту же основу. Таким образом, смысл второго полустихия заключается в том, что „глазами“, то есть человеком, о котором было сказано выше, что он — „глаз отражения“, „глаз“, то есть „зрачок“, под которым подразумевается Истина и свет, узрел глаз... То есть посредством человека око Истины узрело Истину (به يانسان حق را دیده حق دیده) (иными словами, Истинный увидел Сам Себя посредством человека). В издании Мувахеда вторая строка звучит как «тот свет видим оком ока»). — *Примеч. ред.*

¹⁴⁰ Данный текст обнаруживается в ряде тафсиров, таких как Ибн Касир (أبو الفداء) إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي. تفسير القرآن العظيم. مدينة: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999. الباب 77، (النيسابوري. تفسير النيسابوري. الباب 258، الجزء 2، الصفحة 136.) ان-Нисабури (الجز 4، الصفحة 590. حقي. تفسير حقي. الباب 271)، Хаки (التقشيري. تفسير التقشيري. الباب 43، الجزء 3، الصفحة 229.) (الجز 2، الصفحة 95).

Схожая фраза обнаруживается в хадисе: «а когда Я полюбил Его, Я — слух его, коим слышит он, и зрение его, коим видит он...» (пер. А.В. Смирнова) [ал-Бухари. Ас-Сахих. 6021].

¹⁴¹ Число «сто» в персидской поэзии чаще всего обозначает «несчетное количество», «абсолютное множество». Солнце и море — символизируют Истину, Бога. Таким образом, автор говорит, что в каждой песчинке и в каждой капле проявляется Абсолютная Истина, Бог.

¹⁴² В комментарии Лахиджи приводится другой вариант *мисра*: «Если правильно посмотришь на каждую часть праха». Комментатор, разъясняя данный байт, пишет, что прах — самое низкое, что есть в мире. Человек же, как микрокосмос, — самое возвышенное. Вместе с тем человек создан из праха. Таким образом, прах стал тем, в чем воплощено человечество: низкое дало плоть высокому.

¹⁴³ Т.е. атрибутам и качествам. — *Примеч. ред.*

148. На крылышке мошки — местопребывание души.
Внутри зрачка — небеса.
149. Та малость, которую представляет собой зерно сердца,
Стала обителью Господина обоих миров¹⁴⁴.
150. В нем (в сердце. — *А.Л.*) собраны оба мира.
Иногда обернется Иблисом, иногда — Адамом¹⁴⁵.
151. Узри, как все в этом мире смешано!
Ангел — в диве и шайтан — в ангеле¹⁴⁶.
152. Все во всем вместе, подобно семени и плоду.
От неверного — праведный, от праведного — неверный.
153. Собран воедино в точке настоящего момента
Весь цикл времени: день, месяц и год¹⁴⁷.
154. Совпав [друг с другом], безначальность стала бесконечностью:
[Второе] пришествие Исы и создание Адама¹⁴⁸.
155. Каждая точка этого замкнутого круга
Оформилась в тысячи форм.
156. Каждая точка, ставшая кругом от вращения,
[Есть] и центр, и [точка], вращающаяся по кругу¹⁴⁹.
157. Если [хотя бы] одну песчинку уберешь с [ее] места,
Придет в расстройство весь мир целиком (*سر ایاپی*)¹⁵⁰.
158. Все [части мира] в смятении (*سرگشته*), и ни одна из них
Не преступила предел возможного!
159. Воплощение (*تعین*) сделало узником (*محبوس*) всякую из них,
Безнадежно превратились из целого в частное¹⁵¹.

¹⁴⁴ Здесь указывается на сердце как орган мистического познания.

¹⁴⁵ Иблис считается проявлением «величественных» имен Бога. Адам — «красивых» имен. Лахиджи трактует красивые имена как «побеждающие» (*غالب*), а «величественные» — как «побежденные» (*مغلوب*). Поскольку и побеждающее и побежденное не могут одновременно присутствовать в одной вещи (в данном случае — в сердце), в каждый атом времени они сменяют друг друга.

¹⁴⁶ Иблис (Шайтан) является одним из ангелов.

¹⁴⁷ Под точкой «состояния» имеется в виду «состояние познания-становления Истиной». Поскольку Истина трансцендентна и вневременна, то в состоянии «становления Истиной» стираются временные границы.

¹⁴⁸ В данном бейте приводится метафора, иллюстрирующая содержание предыдущего бейта о вневременности Истины. Создание Адама — начало человеческой истории. Второе пришествие Исы (Иисуса Христа) ознаменует собой конец света. Таким образом, для вечного божественного вневременного бытия в этих событиях нет хронологической разнесенности, для мистика также они «совпадают в точке настоящего момента [познания-становления Истиной]».

¹⁴⁹ В бейтах 155–156 говорится о космологической модели, представленной в виде системы окружностей. Их центром является Истина, она же проявляется в каждой точке, находящейся на окружности. Более подробно это место разъяснено во вступительной статье к данному переводу.

¹⁵⁰ Целиком (*سر ایاپی*) — досл. «с ног до головы».

¹⁵¹ Вещи эмпирического мира, хотя и являются порождением Единой Истины, в своей самости небытийны и не могут самостоятельно преодолеть «пропасть» между эмпи-

160. Ты скажешь, [что они] постоянно в движении и заключении (حبس),
 Что они всегда пребывают между разоблачением и облачением¹⁵².
161. Все — во вращении и вечно в покое.
 Ничто не обнаруживает ни начала, ни конца.
162. Все непрестанно ощущают свою samost',
 И от нее находят путь к Чертогу (درگاه).
163. Скрыта за покровом каждой пылинки
 Питающая душу красота лика Возлюбленного.

рическим и сверхэмпирическим, не могут соединиться с породившей их Истиной. Это доступно только человеку и лишь с божественного соизволения.

¹⁵² Все вещи небытийны сами по себе, но в каждый атом времени обретают бытие, облакаясь в материю, и теряют его, возвращаясь в небытие. Это — аллюзия на Коран: «بل هم في لبس من خلق جديد» «Да — они в сомнении о новом творении» (Коран, пер. И.Ю. Крачковского, 50:14). Первое значение слова «لبس», переведенное во всех основных русских переводах Корана как «сомнение», — облачение. Именно в этом значении оно используется в контексте бейта.