

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

Институт востоковедения
Санкт-Петербургский филиал

Выпускается
под руководством Отделения
историко-филологических наук

**К 200-летию
со дня рождения
Б.А. Дорна**

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

2⁽³⁾
осень — зима
2005

Журнал основан в 2004 году
Выходит 2 раза в год

В НОМЕРЕ:

- А.И. Колесников, Н.Л. Лужецкая.* Выдающийся
востоковед академик Б.А. Дорн 5
- О.В. Васильева, Л.А. Шилов.* Академик Б.А. Дорн —
библиотекарь Императорской Публичной библиотеки 16

ПУБЛИКАЦИИ

- С.М. Прозоров.* «Верования арабов во времена
ал-джахилии» аш-Шахрастани. *Комментированный
перевод с арабского* 26
- В.А. Дроздов.* Фахр ад-Дйн 'Ирақй. 'Ушшāқ-нāме
(Книга влюбленных). *Предисловие, перевод с персид-
ского и комментарии. Часть 1* 47
- И.С. Егоренков.* Парафраз Сима (Наг-Хаммади VII.1).
Введение, перевод с коптского и комментарии 84

ИССЛЕДОВАНИЯ

- М.С. Пелевин.* Распространение ислама и развитие
письменности у афганцев в XVI–XVII вв. 113
- З.А. Джандосова.* Обычай заступничества в Афгани-
стане на рубеже XVIII–XIX вв. 125
- Н.Л. Лужецкая.* Материалы к истории разграничения
на Памире в Архиве востоковедов СПбФ ИВ РАН
(фонд А.Е. Снесарева): «Отчет Генерального Штаба
капитана Ванновского по рекогносцировке в Рушане»
(1893 г.) 134



«Наука»
Издательская фирма
«Восточная литература»
2005

<i>А.И. Колесников. Управление Хорасаном в IX–XII вв. (по сведениям мусульманских географов)</i>	153
<i>Е.И. Васильева. Курдское племя в источниках и литературе</i>	172
<i>О.М. Чунакова. Пехлевийский лапидарий</i>	196
<i>А.Г. Грушевой. Иосиф Флавий, Филон Александрийский и автор Деяний Апостолов о межэтнических конфликтах в Палестине I в. н.э.</i>	205
<i>А.Б. Куделин. «Жизнеописание Пророка» Ибн Исхака — Ибн Хишама как памятник средневековой арабской литературы</i>	223

РУКОПИСНЫЕ КОЛЛЕКЦИИ

<i>А.К. Козмоян. Средневековые армянские переводы Корана в рукописях Матенадарана</i>	235
---	-----

ЭЛЕКТРОННЫЕ БИБЛИОТЕКИ

На четвертой стороне обложки:

Из собрания СПбФ ИВ РАН (арабографичный фонд)

1) «Ас-Самй фй-л-асами» («Превосходный в [определении] имен»). Арабо-персидский словарь.

Автор Абу-л-Фазл Ахмад б. Мухаммад ал-Майдани. Список 537/1143 г. (В 523, л. 110b–111a)

2) «Тухфат-и 'айн-и хайат» («Дар источника жизни»). Географическое сочинение. Автор не установлен. Список начала XVIII в. (В 839, л. 88b–89a)

<i>С.М. Прозоров, М.Г. Романов. Обзор электронных баз данных по исламу на арабском, персидском и английском языках. Выпуск I</i>	240
--	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

<i>С.Л. Невелева. XXV Зографские чтения: Проблемы интерпретации традиционного индийского текста. Санкт-Петербург, 24–26 мая 2004 г.</i>	258
<i>Н.В. Козлова. Конференция, посвященная 90-летию И.М. Дьяконова</i>	264

РЕЦЕНЗИИ

<i>Н. Велиханова. Шагинян А.К. Закавказье в составе Арабского халифата</i>	266
<i>А.Г. Грушевой. A. Sivertsev. Private Households and Public Politics in 3rd–5th Century Jewish Palestine</i>	270

Над номером работали:

Т.А. Аникеева
В.В. Волгина
Р.И. Котова
З.Г. Минеджян
О.В. Волкова
М.П. Горшенкова
В.И. Мартынюк
Л.Л. Михалевский
Э.Л. Эрман

В.А. Дроздов

© 2005
Санкт-Петербург**Фахр ад-Дин 'Ирақй.
'Ушшāқ-нāме (Книга влюбленных)**

Предисловие, перевод с персидского и комментарии

Часть первая*

Выдающийся персидский суфийский поэт и писатель шейх Фахр ад-Дин Ибрах̄им ибн Бузургмихр Шахрийār ибн 'Абд ал-Гаффār Джавāлиқй 'Ирақй Хамадāнй (610–688/1213–1289) уже при своей жизни приобрел известность от Турции до Индии как один из самых талантливых толкователей суфийских учений, как замечательный поэт, достигший высот в понимании и осознании суфийской традиции. VII век хиджры / XIII век н. э. считается временем возрождения исламской духовности, и 'Ирақй суждено было стать современником таких гигантов суфийской мысли, как андалусский философ и мистик Ибн 'Арабй (560–638/1165–1240) и его ученик и приемный сын Садр ад-Дин Қунавй (ум. 673/1274), выдающийся персидский суфийский поэт Джалāl ад-Дин Румй (604–672/1207–1273) и основатель суфийского ордена кубравйя Наджм ад-Дин Кубрā (540–618/1145–1221). 'Ирақй сам стал одним из ведущих суфийских наставников XIII в. и, подобно многим его великим современникам, прекрасно разбирался в теологических науках, в Коране, хадисах, комментариях на Коран, знал труды ранних суфиев, персидскую и арабскую литературу. Как талантливый автор и перс по происхождению, 'Ирақй был увлечен изучением персидской литературы, став одним из самых замечательных ее представителей. Современник Джалāl ад-Дина Румй — мыслителя и поэта, доведшего суфийскую поэтическую традицию до своей вершины, 'Ирақй продолжил в плане развития персидского литературного языка и написания суфийского месневи дело, начатое такими знаменитыми мастерами, как родоначальник суфийского эпоса Абу 'л-Маджд Мадждūd ибн Āдам Санā'й Газнавй (ум. 535/1140 или 545/1150) и выдающийся персидский поэт-суфий Фарйд ад-Дин 'Аттār (ум. 617/1220 или 632/1234). То есть 'Ирақй был тесно связан со школой персидской суфийской поэзии, к которой он сам принадлежал. Но в то же время главным содержанием всего творчества и всей жизни поэта стала любовь.

Как отмечал современный иранский философ С.Х. Наср, любовь в суфизме заполняет все человеческое бытие, вырывая корни мирского сознания, этого преходящего мира, и является причиной опьянения как неизбежного результата контакта человеческой души и бесконечного мира духа¹. 'Ирақй был в состоянии выражать тайны единения с Богом языком любви, и в создании сочинений о мистической любви на персидском языке он продолжил традицию, начатую трактатом «Савāних фи 'л-'ишқ» («Откровения о любви») Ахмада Газālй (ум. 520/1126), причем после Ахмада Газālй и еще до появления 'Ирақй эту традицию развивали основоположник философии озарения на Ближнем и Среднем Востоке Шихāб ад-Дин Йахйā ибн Хабаш Сухравардй (549–587/1155–1191) в аллегорическом трактате «Му'нис ал-'ушшāқ» («Друг

Дроздов Владимир Альбертович — к. филол. н., доцент СПбГУ.

* Часть вторая публикации будет напечатана позднее.

¹ *Fakhruddin 'Iraqi. Divine Flashes. Translation and Introduction by W.C. Chittick and P.L. Wilson. Preface by S.H. Nasr. N. Y., 1982. P. XI.*

влюбленных»), теолог и мистик 'Айн ал-Қудāt ал-Хамадāнй (казнен в 525/1131 г.) в трактате «Лавā'их» («Проблески») и мистик Рӯзбихāн Бақлй Шйрāзй (522–606/1128–1209) в трактате «'Абхар ал-'āшиқйн» («Жасмин влюбленных»). Иранские суфии считали, что Рӯзбихāн Бақлй Шйрāзй поднял на недостижимую высоту учение о верных влюбленных в иранском суфизме. По мнению С.Х. Насра, 'Ирāқй и подобные ему суфии рассматривали феноменальный мир не как завесу, отделяющую от Бога, но скорее как зеркало, отражающее божественные имена и атрибуты, или как символ духовного мира. Для них красота не повод для соблазна, но возможность припоминания духовных идей в платоновском смысле². У 'Ирāқй, по мнению исследователя, нет непреодолимого противоречия между божественной и человеческой любовью или между божественной и человеческой красотой, но обнаруживается постепенный переход от аллегорической, ненастоящей, земной любви ('ишқ-и маджāзй) к любви к Богу, которая единственно и представляет собой настоящую любовь ('ишқ-и ҳақйқй). Низшая форма любви является для суфиев лестницей к божественной. Точно так же у поэта заметен и постепенный переход от формальной, человеческой и небесной красоты к самой прекрасной, абсолютной красоте — божественной³. Объясняя природу любви у 'Ирāқй и персидских «верных влюбленных», С.Х. Наср указывает, что для них чья-либо красота может привести к осознанию красоты Бога, но именно человеческая красота — наиболее прямое проявление божественной, ибо, согласно знаменитому хадису, Бог создал человека по Своему собственному образу⁴. Богоподобная природа человека является метафизической основой центральной роли, которую человеческая красота играет в некоторых формах духовного созерцания в суфизме и в том виде суфийской поэзии, которой славятся не только 'Ирāқй, но и сам Ибн 'Арабй и поздние персидские суфийские поэты, такие, как Шамс ад-Дйн Мухаммад Хāфиз-и Шйрāзй (726–791/1325–1389) и 'Абд ар-Рахмāн Джāмй (817–898/1414–1492)⁵.

Практика созерцания божественной красоты посредством человеческой была характерна для таких выдающихся представителей иранского суфизма, как Рӯзбихāн Бақлй Шйрāзй, великий суфийский шейх и поэт Ауҳад ад-Дйн Кирмāнй (ум. 635/1238) и Фахр ад-Дйн 'Ирāқй, которые систематически использовали внешние объекты как поддержку для созерцания внутреннего свидетеля — т.е. Бога, который может находиться в сердце истинно верующего, а два последних мистика особенно известны созерцанием Свидетеля, отражение которого они видели во внешности юных мальчиков — практика, за которую они часто порицались другими суфиями. Рассмотрение красивых лиц (*назар*) нередко толковалось суфиями как глубокомысленное созерцание всемогущества Бога или просто как служение Богу — 'ибāда. Красивый человек ценился как средство, усиливающее экстаз. С суфийской формой проблемы созерцания (*назар*) тесно связано развитие значения термина «*шāхид*» (араб., букв. «свидетель») и известная проблема созерцания Бога — «*ру'йат Аллāх*». По мнению В.К. Читтика, в персидской литературе термин «*шāхид*» может обозначать прекрасного мальчика или прекрасную женщину, которые воспринимаются как знаки, зеркала

² Fakhruddin 'Iraqi. Divine Flashes. P. XII.

³ Ibid. P. XII–XIII.

⁴ Пророческий *хадйс*, встречающийся в различных формах, и в частности в форме: *инна 'Ллāха халақа Адама 'алā сўрати 'р-Рахмāни* — воистину Аллах сотворил Адама по образу Милостивого. См.: 'Айн ал-Қудāt-и Хамадāнй. Тамхйдāt (Разделы) // 'Айн ал-Қудāt-и Хамадāнй. Мусаннафāt-и 'Айн ал-Қудāt-и Хамадāнй (Сочинения 'Айн ал-Қудāта Хамадāнй). Введ., испр., примеч. и коммент. 'Афйфа 'Усайрāна. Т. I. Тегеран, 1341/1962. С. 271, 323.

В этом же сочинении встречается и несколько отличная форма данного предания: *инна 'Ллāха халақа Адама ва аулāдаху 'алā сўрати 'р-Рахмāни* — воистину Аллах сотворил Адама и его потомство по образу Милостивого. См. там же. С. 296.

⁵ Fakhruddin 'Iraqi. Divine Flashes. P. XIII.

или «свидетели» красоты Бога. Отсюда он обозначает «объект красоты, заслуживающий нашей любви», т.е. возлюбленного, будь то Истинного или мнимого. Возможно, термин относится к образу или форме истинного возлюбленного в сердце⁶. Немецкий востоковед Х. Риттер отмечал, что как особо типичные представители учения *шāхид* (*ал-қаул би 'ш-шāхид*), или, как выражаются персы, любовной игры с *шāхидом* (*шāхидбāзӣ*), называются главным образом три мистика: Ахмад Газāли, Ауҳад ад-Дин Кирмāни и мистический поэт Фахр ад-Дин 'Ирāқӣ⁷.

До нас дошло подробное жизнеописание 'Ирāқӣ, которое в ряде рукописей предшествует его стихотворному «Дивāну». Имя составителя этого жития и дата его написания неизвестны, но, как считал иранский ученый Са'ид Нафйсй, оно было написано вскоре после смерти 'Ирāқӣ, когда стали собирать его сочинения, а именно в конце VII/XIII — начале VIII в. х./XIV в. Язык, которым написано это житие, близок к стилю, характерному для того времени, и эта биография является самым старым и наиболее полным сообщением о жизни поэта, ибо все значительные сведения, дошедшие до нас о нем, основываются на этом источнике⁸. Это житие в любом случае было написано до 857/1453 г., ибо английский востоковед А. Арберри, впервые опубликовавший персидский текст биографии и ее сокращенный английский перевод, использовал две турецкие рукописи Fatih 3844 и 3845, первая из которых датирована 857/1453 г. и содержит «Дивāн» 'Ирāқӣ, которому предпослана биография поэта⁹. Са'ид Нафйсй, подготовивший к изданию полное собрание сочинений 'Ирāқӣ на основе 18 рукописей, использовал при опубликовании текста жития поэта лахорскую рукопись, принадлежавшую одному из преподавателей персидского языка в Пенджабском университете в Лахоре и содержащую также все другие произведения поэта. По почерку и сорту бумаги С. Нафйсй отнес эту рукопись к началу IX в. х./XV в.¹⁰ Как отмечал Х. Риттер, теоретические высказывания 'Ирāқӣ о мистической любви тем важнее, что мы очень точно ориентируемся в мистической любовной жизни автора благодаря подробной биографии, которая дошла до нас: редкий случай, когда мы имеем дело с персидским поэтом¹¹. В другом месте этой работы Х. Риттер указывает, что жизнь 'Ирāқӣ — это почти непрерывный *назар ила 'л-мурд* (созерцание безбородых). Кажется, что как будто в VI и VII вв. х./XII–XIII вв. в Персии развился тот особый стиль мистического переживания через *назар* (созерцание), который создает предпосылку для проникновения мистицизма в персидскую лирику¹². Поскольку житие 'Ирāқӣ является важнейшим документом не только о его жизни, но и о нравах и обычаях суфиев VII в. х./XIII в., мы приведем его полный перевод на русский язык¹³.

Фахр ад-Дин Ибрāхīm ибн Бузургмихр, известный как 'Ирāқӣ, родился в деревне Кумджāн в окрестностях города Хамадāн. Его предки были людьми учеными и добродетельными. За месяц до его рождения его отец увидел во сне четвертого правоверного халифа и первого имама шиитских имамитов 'Али ибн Абй Тāлиба (убит в 40/661), который стоял с группой святых в саду. Кто-то вышел вперед с ребенком

⁶ Chittick W.C. The Sufi Path of Love. The Spiritual Teachings of Rumi. N. Y., 1983. P. 288.

⁷ Ritter H. Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn 'Aṭṭār. Leiden, 1955. S. 473.

⁸ 'Ирāқӣ Фахр ад-Дин Ибрāхīm Хамадāнӣ. Куллийāt (Полное собрание сочинений). Издал Са'ид Нафйсй. Изд. 2-е. Тегеран, 1336/1957. С. 3 (далее — 'Ирāқӣ. Куллийāt).

⁹ 'Irāqī. The Song of Lovers ('Ushshāq-nāma). By 'Irāqī. Edited and translated by A.J. Arberry. Oxf., 1939. P. IX.

¹⁰ 'Ирāқӣ. Куллийāt. С. 35.

¹¹ Ritter H. Philologica VII. Arabische und persische Schriften über die profane und die mystische Liebe // Der Islam. Bd. 21. B.–Lpz., 1933. S. 95.

¹² Ibid. S. 100.

¹³ 'Ирāқӣ. Куллийāt. С. 46–65.

в руках и посадил его на землю перед 'Али. Эмир правоверных поднял ребенка и, позвав его отца к себе, вручил ему мальчика и сказал: «Возьми нашего 'Ирāқи и воспитывай его как следует, ибо он будет завоевателем мира». От радости, которой повеяло, он проснулся. Он рассказывал, что, когда 'Ирāқи родился, он посмотрел на него и увидел лицо того самого ребенка, которого [во сне] ему дал эмир правоверных.

В пять лет 'Ирāқи отдали в школу. За девять месяцев он выучил наизусть весь Коран. Днем он был в школе, а вечером приходил домой и повторял дневное задание, читая его печальным голосом, а иногда плакал. Каждый, кто слышал мелодию его голоса, становился беспокойным и взволнованным. Все соседи были очарованы мальчиком и, забыв про сон, каждый вечер проводили в ожидании его декламации Корана. Рассказывают, что группа детей, учившихся вместе с 'Ирāқи в школе, была очарована им, а он также был пленен ими и ни на минуту не мог успокоиться, если их не было. Когда же они освобождались от школы, то все вместе убегали вслед за 'Ирāқи и до ночи проводили время с ним, а днем, закончив дела, отправлялись к нему. В восемь лет он стал знаменитым в Хамадāне. Каждый день после полуденного намаза он читал Коран, и, чтобы послушать его чтение, собиралось много людей.

Однажды он выполнял задание и читал [20-ю] суру Корана «Ṭā ḫā» и плакал. Когда мимо проходила группа иудеев, он дошел до аята 127 (127): «*Так Мы воздаем тем, кто переступил границы и не уверовал в знамения своего Господа, и, несомненно, наказание в будущей жизни сильнее и продолжительнее*». [Неожиданно] три иудея остановились и стали слушать. Затем они вошли в мечеть, упали к ногам 'Ирāқи и в его присутствии добровольно приняли ислам. Собралось все население города, и с огромными почестями люди водили их по городу и предлагали им много денег, но они не взяли ни одного диргема (дирхам). Придя же домой, они объяснили ислам своим родственникам и детям, и еще пять человек из их близких также стали новообращенными. Когда 'Ирāқи исполнилось 17 лет, он овладел как науками, которым надо обучаться, так и науками, постигаемыми разумом¹⁴, и достиг в них таких высот, что стал преподавать в Хамадāне в медресе «Шахристāн».

Неожиданно группа *қаландаров*¹⁵ с криками проходила мимо его собрания, и они начали музыкальное представление (*самā*), напевая приятными голосами с соблюдением самых правильных музыкальных тонов следующую газель:

Мы перешли из мечети в питейный дом,

Мы перечеркнули страницу бегства от мира (зухд) и чудес святых (карāmāt).

Мы уселись на улице огнепоклонников в ряду влюбленных,

¹⁴ Исламские науки делятся на практические, которыми можно овладеть только обучением или передачей их от других людей (*ал-улūм ан-нақлīя*), — такие, как Коран, хадисы, юриспруденция, арабская грамматика, и на теоретические, которые открываются людям независимо от обучения, благодаря человеческому разуму (*ал-улūм ал-ақлīя*), — такие, как математика, естественные науки и философия.

¹⁵ Словом «*қаландар*» именовали странствующих дервишей, известных с V в. х. /XI в., которые, пройдя Персию, в начале VII в. х./XIII в. оказались в Сирии. Қаландары не признавали ни почетных титулов суфиев, ни аскетизма, ни бегства от нашего мира, ни суфийских стоянок, ни чудес святых и вели себя так, чтобы вызвать порицание окружающих. Такие суфии полностью посвящали себя Богу и полагались только на Него, они обычно игнорировали внешние, принятые обществом нормы, считая, что это не влечет за собой нарушения шари'ата, или Божественного закона. Если длинные бороды были признаком высокого социального положения, то они сбрасывали их, а заодно и волосы на голове, усы и брови. Одевались они ярко и, чтобы выделяться среди обычных мусульман, носили с собой различные предметы, такие, как чаши и топоры. Обосновывая же свои постоянные скитания по исламским землям, они приводили коранический приказ: *фа-сīрү фи 'л-арди фа 'нзүрү* — ходите по земле и смотрите [Коран, сура 3, аят 131(137)], считая свое внешнее путешествие по свету дополняющим внутреннее духовное путешествие по суфийскому пути. Каландарство оставило стойкие следы в персидской лирике. Стихотворения, описывающие образ жизни дервишей-қаландаров, известны в персидской литературе как *қаландарийāt* — песни қаландаров уже со времени персидского суфийского поэта Абу 'л-Маджд Мадждуд ибн Адама Санā'я (ум. 535/1140 или 545/1150).

*Мы вырвали чашу [вина] из рук беспутных пьяниц питейного дома.
Если сердце [лишь] бьется, то отныне оно станет [настоящим] барабаном почета,*

Ибо мы подняли знамя могущества к небесам.

Мы оказались вне «бегства от мира» и «[суфийских] стоянок», ибо

Мы выпили слишком много чаш усталости во время бегства от мира и на [суфийских] стоянках.

Когда каландары мелодично исполняли эту газель, 'Ирāкй охватило волнение. Он посмотрел на каландаров и увидел среди них мальчика несравненной красоты, желанного для сердец влюбленных; его красота была такой, что, если бы китайский художник увидел его локоны, он пришел бы в смятение. Снова он взглянул на него, и птица его сердца попала в силос любви к этому мальчику, а пламя любви сожгло сноп его разума. Он снял с головы чалму, а с тела одежду студента религиозной школы и отдал каландарам. Затем он произнес эту газель¹⁶:

Как было бы прекрасно, если бы ты был моим возлюбленным,

Если бы ты был моим собеседником и близким другом и товарищем,

Если бы ты приготовил лекарство для моего измученного болью сердца

И исцелил мою страдающую душу.

Если хотя бы на один миг ты поделишь со мной мою печаль,

Я буду наполнен радостью настолько, что меня не сможет вместить весь мир.

У меня нет близкого друга в пещере нашего мира,

Приходи, чтобы стать моим искренним другом.

Хотя мое дело очень трудное,

Но оно станет простым, если ты вступишь в него.

Если все в этом мире станут моими врагами,

Я не испугаюсь, если ты будешь меня защищать.

Я стенаю, как соловей на рассвете,

В надежде на то, что ты будешь моим садом роз.

Когда я описываю красоту некоего луноликого,

То, описывая те вьющиеся локоны и щеки¹⁷, я имею в виду тебя;

Упоминаю ли я твое имя или нет,

Целью всех моих слов являешься ты.

Оттого я — 'Ирāкй привязываюсь к тебе сердцем,

Что я хочу, чтобы ты был моим возлюбленным.

Через некоторое время каландары оставили Хамадāн и отправились в Исфahāн. После того как они скрылись из виду, 'Ирāкй охватила тоска, а его духовное состояние изменилось. Он отбросил все свои книги, полностью забыл «ат-Тафсйр ал-кабйр» («Большой комментарий на Коран») замечательного теолога, философа, математика и астронома Фахр ад-Дйна ар-Рāзй (ум. 606/1209), грамматику же предал забвению, заглавие философского сочинения «Ал-Ишārāt ва 'т-танбйхāt» («Указания и предостережения») самого знаменитого мусульманского философа и врача Абū 'Алй ибн Сйнā (370–428/980–1037) произносил как «Фушārāt» («бред», «чепуха»), знаменитый комментарий на Коран «Ма'āлим ат-танзйл» («Знаки божественного откровения»)

¹⁶ 'Ирāкй. Куллийāt. С. 278–279, б. 4054–4063. В житии 'Ирāкй приводятся только первые бейты сочиненных им стихотворений. Поскольку все эти стихотворения имеются в Полном собрании сочинений поэта, изданном С. Нафйсь, нами выполнен полный перевод соответствующих стихотворений.

¹⁷ При переводе стихотворений 'Ирāкй учитывается символика его суфийской поэзии. Поэтому персидские слова рух رخ, рухсār رخسار и рухсāре رخساره всегда переводятся как «щека», а слова ру и руй как «лицо».

шафиитского арабоязычного традиционалиста Абӯ Муҳаммад ал-Хусайн ибн Мас'уд ал-Фаррā' ал-Багавй (ум. шаввāl 516 /декабрь 1122–январь 1123) стал в его устах звучать как «Асрāр ат-та'вил» («Тайны аллегорического толкования»), названию медицинского сочинения «Ал-Хāвй» («Охватывающее») арабоязычного врача и философа Абӯ Бакр Муҳаммад ибн Закарййā' ар-Рāзй (ум. 313/925 или 323/935) он придал форму «Халл» («Распутывание»), сочинение «Джāми' ад-дақā'иқ фй кашф ал-хақā'иқ» («Сборник тонких мыслей, раскрывающих истины логики») математика, логика, философа и астронома Наджм ад-Дйн Абу 'л-Хасан 'Алй ибн 'Умар ибн 'Алй ал-Кāтибй ал-Қазвйнй (ум. 675/1276-77) стало произноситься им «Лāми' ал-хақā'иқ» («Сияющий истинами»), сочинение «Раудат ал-мунаджжймйн» («Сад астрономов») астронома Шахмардāн ибн Аби 'л-Хайр ар-Рāзй (ум. после 466/1073-74) превратилось в «Нузхат ал-'āшиқйн» («Развлечение влюбленных»). Язык вдохновенной речи он обратил в язык духовного экстаза, ученый стал безумным. В конце концов, как отшельник, оставивший наш мир, он отправился вслед за теми странниками. Пройдя две мили (арабская миля = одна треть фарсаха ~ 1800–2000 м. —В.Д.), он догнал их и продекламировал эту газель¹⁸:

*О мальчик! Тебе стоит показать мне путь қаландара,
Ибо я счел бесконечным путь отречения от мира и благочестия.
О мальчик! Ты дашь нам зороастрийского вина, если ты наш товарищ,
Ибо не осталось у нас больше желания отказываться от мира и быть благочестивыми.*

*Принеси мне чашу зороастрийского вина, чтобы я выпил,
Ибо у меня не осталось больше желания исполнять лицемерный обет.
Если не будет чистого вина, принеси мне темный осадок,
Ибо от темного осадка сердце и глаза просветляются.
Я покинул обитель, я не желаю умиротворения,
Наполни чашу вином, принеси его мне, что медлишь?
У меня нет ни истинного пути, ни обычая, ни сердца, ни веры, ни мирских благ.
Я — и [хороший] товарищ, и уголок, и пленник крайней нужды.
Я не гожусь для бегства от мира и для раскаяния. Принеси мне чашу вина,
Ибо-я честно отрекся от лицемерного служения Богу.
Дай мне вина: ведь я раскаялся в том, что отказывался от мира,
Ибо я не увидел в благочестии [ничего], кроме пустословия и хвастовства.
Хоть на минуту освободи нас от печали времени с помощью вина,
Ибо никто без вина не нашел освобождения от печали времени.
Когда я пьян от вина, что такое церковь? А что такое Ка'ба¹⁹?
Когда я отказался от себя самого, что такое любовная близость? А что такое расставание?*

*Я пришел в игорный дом, всех увидел играющими честно,
Когда же я прибыл в келью, всех нашел нечестными.
Хоть я и нарушил свой обет, ты, Творец, не нарушай договора,
Скажи мне, несчастному: «Как у тебя дела? Где ты?»
Я пошел, чтобы обойти вокруг Ка'бы, к святылищу меня не пустили.
«Уходи, — [сказали мне]. — Что ты сделал, чтобы войти в нее?»
Я постучал в ворота питейного дома, изнутри раздался голос:
«Входи, о 'Ирāқй, ибо ты — наш близкий товарищ!»*

¹⁸ Там же. С. 291–292, б. 4307–4320.

¹⁹ ал-Ка'ба (араб.) — храм, расположенный в Мекке, являющийся главным святылищем мусульман и главным объектом паломничества (хаджж). В переносном смысле Ка'ба — центр притяжения, цель или объект желания.

Қаландары приняли его с огромной радостью, сразу же сбрили ему волосы и брови и сделали его одного цвета с ними (т.е. таким, как они сами. — В.Д.). И 'Ирākī в обществе қаландаров прошел всю Персию, а затем вместе с ними отправился в Индию.

В городе Мултāн (совр. Пакистан. — В.Д.) они остановились в обители шейха (шайх) Бахā' ад-Дйна Закарыйя' Мултāнī (578–666/1182–1267-68), и им была оказана честь целовать руки преславного шейха. Бахā' ад-Дйн был главой суфийского ордена (братства) сухравардийа в Индии и непосредственным преемником основателя этого ордена Шихāб ад-Дйна Сухравардий Бағдādī (539–632/1145–1234). Он уже имел огромные духовные достижения, когда, возвращаясь по суше из паломничества в Мекку в свой родной Мултāн, он встретил в Багдаде Шихāб ад-Дйна Сухравардий, остановился в его обители и был им посвящен в орден. После прохождения обучения в ордене он был назначен его руководителем в Индии и возвратился в Мултāн. Хотя этот орден уже существовал в Индии, но именно под его руководством он получил широкое распространение среди населения. Сам Бахā' ад-Дйн был чрезвычайно богат и вел аристократический образ жизни, что резко отличало его от других индийских орденов, таких, как чиштīя. Но Бахā' ад-Дйна никогда не критиковали за его богатства, ибо его высокое духовное положение ни у кого не вызывало сомнений. Рассказывают, что Бахā' ад-Дйн 15 лет занимался обучением и каждый день 70 ученых и достойных мужей приобретали у него знания. Посмотрев на қаландаров, Бахā' ад-Дйн сразу же увидел в 'Ирākī товарища и сказал своему приближенному 'Имād ад-Дйну: «В этом юноше я обнаружил абсолютную подготовленность, ему следует остаться здесь». 'Ирākī сам почувствовал притяжение святого и сказал товарищам: «Как магнит притягивает железо, так и шейх привяжет меня к себе. Надо быстрее покинуть это место». Из Мултāна они отправились в Дели, и некоторое время оставались там. А 'Ирākī проводил время в любви к мальчику и терпел жестокое обращение со стороны қаландаров. Затем им наскучил Дели, и они отправились в Сомнат (Сўмнāt). На шестой день их путешествия поднялась буря и группа рассеялась, и Фахр ад-Дйн с одним человеком отделились от остальных. Они двигались по неизвестной дороге и пребывали в неопределенном состоянии, рыдая и горюя по своим товарищам. И тогда 'Ирākī сочинил эту газель²⁰:

Где же близкий друг, разделяющий печаль [моей] души?

А где тот Свидетель духа людей и джиннов?

А где же в конце концов та душа мира?

А где тот возлюбленный всего мира?

Полностью смущенные и обезумевшие от любви, мы остановились.

А где же тот милый и ласковый друг?

Мы были счастливы вместе некоторое время,

А где же та радость и веселье и то время?

О безумно влюбленный, не хвастайся любовью к Нему,

Если ты искренний влюбленный, то где [Его] печать?

Если ты осведомлен о Нем, то какова Его печать?

А если не знаешь, то где стенание души?

Если ты почувствовал аромат любви,

То где кровавые слезы и глаза, их проливающие?

Если ты так же, как и я, рыдаешь из-за разлуки,

То где раненое сердце и обессиленная душа?

О сердце, не смотри на 'Ирākī,

Не изумляйся, подобно слову «где».

²⁰ 'Ирākī. Куллийāt. С. 260, б. 3702–3710.

Вдвоем они шли весь день, не встретив на своем пути ни поселений, ни признаков своих товарищей. Ночью они продолжили путь, а утром вновь оказались у ворот Дели. Поневоле они вошли в город. Они задержались на несколько дней в городе, но ничего не узнали о своих товарищах. Тогда 'Ирāќй решил снова возвратиться к Бахā' ад-Дину и сказал о своем намерении своему товарищу. Қаландар согласился с 'Ирāќй, но отказался идти вместе с ним. Они попрощались. Тот безбожник остался в Дели, а 'Ирāќй отправился в Мултāн. Когда 'Ирāќй возвратился к шейху и высказал желание служить в обители, Бахā' ад-Дин сказал ему [с упреком]: «'Ирāќй, ты убежал от нас!» В ответ 'Ирāќй произнес эти бейты²¹:

*Ничтожный и презренный, я упал у твоей двери,
Помоги удаленному от милосердия.
Я страдаю, посмотри на меня, несчастного,
Чтобы боль моего сердца поддалась лечению.
Никогда не убежит от тебя мое сердце,
Ибо разве может тело избавиться от души?
Кормилица твоей доброты прижала меня к груди
И вместо моей матери напоила меня сотней сортов молока.
Если я хотя бы на миг не почувствую аромата твоей любви,
Из моего сердца и души поднимется сотня воплей.
Сердце, которое так привыкло к близости с тобой,
Теперь пленено рукой разлуки с тобой.
Вновь разлука с тобой преследует мою душу,
Чтобы снова овладеть [этим] убитым [горем].*

Шейх сразу же отправил его [поститься] на сорок дней в келью. После того как он провел в уединении десять дней, на одиннадцатый день, охваченный экстазом, он зарыдал и произнес эту газель²²:

*Изначальное вино, которым [возлюбленные] наполнили чашу,
Они заимствовали у хмельных глаз Виночертия.
И, обнаружив пирующих все еще в своих чувствах,
Они налили в чашу вино забвения человеческого бытия.
Красные, как вино, губы Любимого подали чашу,
И назвали ее вином влюбленных.
Чтобы поймать сердца́ всего мира,
Локоны красавцев заманили [их] в ловушку.
Повсюду в мире, где были горести,
Их собрали и назвали любовью.
Кончики локонов идолов не успокоились,
Так как многие сердца они [уже] привели в смятение.
Когда [возлюбленные] бросили в поле мяч красоты,
Одним его вращением они успокоили оба мира.
На сладкое пьяным они приготовили
Из губ фисташки, а из глаз миндаль.
От этих губ, которые заслуживают сотни похвал,
Влюбленным достается [только] поношение.
[Возлюбленные] предоставили в собрании место плохим и хорошим,
С помощью одной чаши устроили дела избранных и простонародья.
Их кокетливый взгляд сообщил сотню слов душе,
А брови передали сердцу двести посланий.*

²¹ Там же. С. 207, б. 2727–2733.

²² Там же. С. 190, б. 2390–2404.

*Они проявили свою красоту,
Одним ее блеском успокоив оба мира.
Их локоны каждый миг ставили ловушку,
Чтобы заманивать в нее сердца.
Они говорили тайно о сокровенном с интимным другом,
А затем известили об этом весь мир.
Поскольку они сами раскрыли свою тайну,
Почему они порочили 'Ирāқӣ'?*

Некоторые из обитателей подворья побежали к шейху и сообщили ему о случившемся. Обычай же этого ордена был введен Шихāб ад-Дин Сухравардӣ, учеником которого был Бахā' ад-Дин Закарӣйā'. А правило Сухравардӣ заключалось в том, чтобы ученики, кроме чтения Корана и объяснения преданий, ничем другим не занимались. Когда некоторые дервиши, не одобрявшие такое поведение 'Ирāқӣ, рассказали шейху Закарӣйā' суть дела, он сказал им: «Такое поведение запрещено вам, а ему нет».

Через несколько дней шейх 'Имāд ад-Дин пришел на базар и увидел, что эту газель распевают под аккомпанемент тара²³ и лютни²⁴. Проходя мимо питейного дома, он услышал исполнение этой же газели. Придя к шейху, он рассказал о том, что слышал, и произнес последний бейт стихотворения:

*Поскольку они сами раскрыли свою тайну,
Почему они порочили 'Ирāқӣ'?*

Шейх сказал: «Его дело закончилось», быстро встал и направился к келье 'Ирāқӣ. Затем он сказал: «'Ирāқӣ, ты произносишь молитвы в питейном доме? Выходи!» Поэт вышел из кельи рыдая и склонил голову к ногам шейха. Шейх приподнял его голову и больше не позволял ему возвращаться в келью. В таком состоянии 'Ирāқӣ произнес эту газель²⁵:

*На улице, где есть питейный дом, у кого есть просьба [к Богу],
У того и трезвость и опьянение по своей сущности сплошь — молитва.
Там сегодня не принимают благочестия и воздержания,
А примут у тебя на той улице только просьбу [к Богу].
Тайны питейного дома не знает никто, кроме опьяненного,
Откуда знать трезвому, что на этой улице тайна?
Когда я увидел в питейном доме опьянение беспутных гуляк,
Я поистине увидел, что, кроме него (опьянения. — В.Д.), [все остальное] — земные заботы.*

*Ты хочешь прогуляться по храму любви?
Посиди в питейном доме, ибо путь к Ка'бе долог.
Остерегайся ступать на этот путь играючи,
Ибо на этом пути много спусков и подъемов.
Из питейных домов донесся жалобный стон,
Среди тихих напевов о любви я не знаю, что это за звуки.
Сколько же обольщения в локонах кумиров?! Ведь все время
Махмūd смущен локонами Айāза²⁶.*

²³ Сāз (перс.) — струнный щипковый музыкальный инструмент или музыкальный инструмент вообще. Иногда переводят словом «тар».

²⁴ Чагāне (перс.) — струнный музыкальный инструмент в виде посоха, на котором подвешены различные маленькие бубенчики, создающие мелодию и, как правило, используемые как аккомпанемент для других музыкальных инструментов. Из-за внешнего сходства иногда переводят словами «лютяня» или «лира».

²⁵ 'Ирāқӣ. Куллийāt. С. 151, б. 1654–1664.

²⁶ Махмūd Газнавӣ (годы правления 389–421/999–1030) — главный представитель династии Газневидов, основатель и властитель Газнийского государства. Айāз — любимый раб Махмуда Газнавӣ, отличавшийся

*Из-за того пламени, которое зажгла Твоя красота на лицах кумиров,
 Душа всех влюбленных страдает и горит.*

*Поскольку в питейный дом меня не пустили,
 Я пошел к воротам обители и увидел, что они закрыты.*

*Из питейного дома донесся голос: «'Ирāқӣ,
 Предай забвеню самого себя, ибо дверь питейного дома открыта».*

Шейх снял с себя свой плащ, облачил в него 'Ирāқӣ, обручил его со своей дочерью и в тот же вечер сыграли свадьбу. От их брака родился сын, которого называли Кабир ад-Дйн. 'Ирāқӣ оставался в Мултāне на службе у Бахā' ад-Дйна 25 лет. Почувствовав приближение смерти, Бахā' ад-Дйн вызвал 'Ирāқӣ и назначил его своим преемником в ордене. Затем он умер в 666/1267-68 г. Другие дервиши, осознав, что 'Ирāқӣ поставлен над ними, исполнились зависти и злобы. Они составили заговор, выбрали посыльных и отправили их со своими обвинениями к султану — правителю Мултāна. Они сказали: «Этот человек ('Ирāқӣ. — В.Д.), которого наш господин (Бахā' ад-Дйн. — В.Д.) [по ошибке] назначил своим преемником, не соблюдает его обычай, проводя свое время за чтением стихов и в уединении с безбородыми юношами». Султан, тайно ненавидевший этот орден, получил возможность отомстить и сразу же послал курьера с приказом к 'Ирāқӣ явиться ко двору. Поэт тут же решил покинуть Мултāн, попросился с дервишами, проявив пренебрежение к тем, кто покушался на его жизнь. Несколько человек из его искренних и верных друзей согласились сопровождать его. Группа решила выйти в море, чтобы отправиться в Мекку.

Они прибыли в 'Омāн, и об их прибытии сообщили султану 'Омāна, ибо слава и стихи поэта были распространены в этой стране. Султан считал за счастье встретить 'Ирāқӣ и с группой вельмож вышел встречать путешественников. Когда они прибыли, султан из своих рук поил их шербетом, 'Ирāқӣ посадили на собственную лошадь султана, затем на лошадей посадили и спутников 'Ирāқӣ и с огромным почетом и уважением их ввели в город. Султан поселил их в своей собственной обители. Через несколько дней 'Ирāқӣ был назначен главным шейхом этой области, и все местные ученые, праведники и суфии посещали собрания шейха и проверяли свою монету на его пробном камне. Отдохнув от трудностей путешествия и проведя в этом месте некоторое время, путники стали просить султана разрешить им отправиться в Мекку, ибо приближался сезон паломничества. Но они увидели, что он не хочет отпускать их. Тогда, уповав на Бога, они тайно отправились в путь. Султан, узнав об этом, пытался преследовать их, но, когда он садился на лошадь, она оступилась и сбросила его, и поэтому он остался. Но он послал вслед за 'Ирāқӣ нескольких своих приближенных с большой суммой денег и приказал им объяснить 'Ирāқӣ его желание и убедить его вернуться. Он сказал им: «Если он согласится вернуться, то хорошо, а если нет, то тогда отдайте ему эти скромные дары как путевой припас». Но приближенные султана шли по одному пути, а 'Ирāқӣ со своей группой по другому. Где бы ни проезжал 'Ирāқӣ с товарищами, везде их встречали с почетом. Наконец они присоединились к каравану, идущему в Хиджāз, надели одежду паломников и посетили Ка'бу. За время пребывания в Мекке и Медине 'Ирāқӣ сочинил несколько касыд, посвященных божественному единству, восхвалению Ка'бы и восхвалению пророка Мухаммада. В конце концов они попросились со священными местами, хотя трое из их группы решили остаться там, — и присоединились к сирийскому каравану, направлявшемуся в Дамаск. Из Дамаска 'Ирāқӣ с двумя учениками отправились в Рӯм (Малая Азия, совр. Турция. — В.Д.). Они обошли все самые отдаленные места Рӯма, пока не прибыли в Конью. Здесь 'Ирāқӣ имел возможность встретить двух самых выдаю-

щихся суфиев своего времени: Садр ад-Дйна Кунавй (ум. 673/1274) и Джалал ад-Дйна Румй.

Почему же именно Малая Азия с ее культурным центром Коньей привлекла 'Ирākй? Конечно, 'Ирākй не мог не знать о том, что именно из Коньи исходила проповедь величайшего персидского мистика Дж. Румй. Как отмечал В.А. Гордлевский, треволения, нарушившие в Средней Азии мирное течение жизни, погнали и ученых ко двору Сельджукидов Рума; они шли сюда охотно, так как в Малой Азии сияли светочи богословия, с одной стороны, и мистики — с другой. Конья потянула к себе из Хорезма и Наджм ад-Дйна Кубрā и Наджм ад-Дйна Рāзй Дāйе (ум. 654/1256). Благодаря Дж. Румй и Садр ад-Дину Кунавй столица Сельджукидов в XIII в. превратилась в центр духовного просвещения. Поскольку из Коньи шла мистическая проповедь Дж. Румй, города Сельджукидов сторонились ее, а ортодоксальное суннитское учение поддерживалось ревнителями правоверия в Кайсери²⁷. В другом месте В.А. Гордлевский указывал, что в Малой Азии устои правоверия подрывались проникавшими под маркой ислама религиозными течениями, дервишско-шиитствующей пропагандой, суфиями и сеййидами²⁸. А. Шimmel считала, что во времена Румй ученые, художники и мистики всего восточномусульманского мира искали в Конье убежища, ибо она была одним из немногих безопасных мест в тот период, когда монгольское нашествие опустошило большую часть мусульманского мира. Поэтому Конья жила особенно напряженной интеллектуальной и религиозной жизнью. Персидский язык оставался литературным, но население говорило частично на греческом (поскольку в городе, прежде называвшемся Икониум, был сильный христианский субстрат), а частично на тюркском. Румй употреблял в некоторых своих стихах оба языка²⁹.

'Ирākй был в хороших отношениях с Румй, он часто посещал музыкальные и танцевальные собрания Румй и присутствовал на его похоронах. И хотя 'Ирākй примкнул к кругу Дж. Румй, он, очевидно, не являлся одним из самых близких и пылких его последователей и товарищей, ибо со временем поселился в Тукāте³⁰ и об их отношениях не сообщается в житии поэта, однако некоторые сведения об их встречах имеются в других источниках. 'Ирākй сблизало с Румй воспевание человеческих чувств, земной человеческой красоты как промежуточной стадии для созерцания вечной божественной. С. Нафйсй указывает, что шейх Абу 'л-Қасим ибн Абу Хāмид ан-Наср Балйāнй Ансāрй Кāзарунй в книге «Суллам ас-самавāt» («Лестница на небеса») (заключена в 1014/1605-06) сообщает, что в Конье 'Ирākй общался с Дж. Румй и шейхом Садр ад-Динoм Кунавй и все время в плаще отречения от мира и благочестия и в чалме учености и авторитетности в мусульманском праве пил вино любви и был влюблен в красоту настолько, что, почти обезумев от любви, поселился на базаре сапожников и смирился с упреками³¹. У К. Юара, который перевел на французский язык хронику семьи Дж. Румй и ордена мавлавййа «Манāкиб ал-'āрифйн ва мир'āt ал-кāшифйн» («Жизнеописания познавших и зеркало открывающих завесу»), составлявшуюся с 718/1318-19 по 742/1341-42 г. наставником внука Румй и последователем Румй Шамс ад-Динoм Ахмадом Афлāкй (ум. раджаб 761/ июнь 1360 в Конье), в первом томе его двухтомного перевода есть указание на то, что 'Ирākй и другие шейхи однажды говорили об образе действий и речах Дж. Румй³². С. Нафйсй приводит отрывок из Аф-

²⁷ Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. 1. Исторические работы. М., 1960. С. 201.

²⁸ Там же. С. 203–204.

²⁹ Шimmel Аннемари. Мир исламского мистицизма. Пер. с английского Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. М., 1999. С. 243.

³⁰ Тукāt (Токат) — известный город в Малой Азии на территории бывшей Османской империи и в современной Турции между Коньей и Сивāсом. Население в настоящее время составляет около 30 тысяч человек, из них одна треть — армяне. См.: 'Ирākй. Куллийāt. С. 30.

³¹ Там же. С. 10.

³² Там же. С. 24.

ла́й об отношениях Дж. Руми и 'Ира́қи: «Шейх Махмұд Наджжар рассказывал, что однажды в священном медресе проводилось великое музыкальное собрание, и шейх Фахр ад-Дин 'Ира́қи, один из выдающихся мистиков своего времени, в тот момент был в экстазе, власяница и джубба³³ упали, он вертелся и кричал. Кажется, Маулāнā (Руми. — В.Д.) плясал в другом углу, а за состоянием Маулāны присматривали врач Акмал ад-Дин Табиб³⁴ со всеми учеными. После этого Дж. Руми проявил благосклонность к 'Ира́қи и сказал: „Если господин служит истинно, то шейх 'Ира́қи начиная с этого времени будет видеть приятные сны“. Далее Руми сказал, что, если в связи с этим обещанием он ('Ира́қи. — В.Д.) уснет, то в конце концов станет предметом милостивого внимания. С разрешения Руми эмир Малой Азии Му'ин ад-Дин Парвāне (убит 1-го раб' ал-аввал 676/2 августа 1277) пригласил 'Ира́қи в Тукāt, построил для него высокую обитель, и 'Ира́қи стал шейхом обители. И постоянно шейх Фахр ад-Дин присутствовал на музыкальных собраниях в медресе [Руми] и постоянно говорил о его величии. Он обычно вздыхал и говорил: „Никто его не понял так, как следовало его понять. Он пришел в этот мир странником и покинул его странником, а придя в наш мир, однажды показал нам лицо и так быстро ушел, что мы не знаем, был ли он“. Действительно, в житии 'Ира́қи написано, что Му'ин ад-Дин Парвāне построил для него в Тукāте подворье, а после смерти Руми 'Ира́қи постоянно ходил в его медресе и громко сожалел о его смерти³⁵.

Судя по всему, с Кунавй у 'Ира́қи сложились более тесные и близкие отношения, и именно Кунавй предстояло стать вторым (после Бахā' ад-Дина Закарййā) учителем 'Ира́қи. Садр ад-Дин Кунавй был учеником, последователем и приемным сыном выдающегося андалусского мистика и философа, автора учения о единстве бытия (*вахдат ал-вуджūd*) Мухй ад-Дин ибн 'Арабй (560–638/1165–1240). Кунавй был одновременно учеником сухравардийского шейха и великого персидского мистического поэта Ауҳад ад-Дина Кирмāнй (ум. 635/1238). Причем Кирмāнй был поэтом и влюбленным такого же особого стиля — т.е. любви к Богу через созерцание отроческой красоты, — как 'Ира́қи. Кунавй, так же как и первый учитель 'Ира́қи — Бахā' ад-Дин, был суфием и знатоком религиозного закона и хадисов, занимал пост главного шейха Коньи, а его дом был довольно аристократическим. Садр ад-Дин Кунавй посвящал свое время написанию философских трудов, развивая учение андалусского мистика, а также обучал студентов. Именно огромной тягой к знаниям 'Ира́қи объясняется то, что опытный любовный поэт и бывший каландар, которому было уже к тому же за пятьдесят и который сам уже был известным суфийским наставником и признанным поэтом, примкнул к ученикам Кунавй, ибо, когда 'Ира́қи прибыл в Конью, Кунавй как раз читал серию лекций по наиболее трудному сочинению Ибн 'Арабй «Фусūs ал-хикам» («Геммы мудрости»).

Итак, 'Ира́қи присоединился к другим студентам Кунавй и извлекал огромную пользу из занятий по «Фусūs», а также из изучения «Ал-Футухāt ал-маккййа» («Мекканские откровения») — другого важного сочинения Ибн 'Арабй. Шейх Садр ад-Дин сильно привязался к 'Ира́қи и верил в него, и с каждым днем ценил его все больше. Ежедневно после занятия по «Фусūs» 'Ира́қи писал свой трактат «Лама'āt» («Блистания») — произведение, представляющее собой смешение прозы и стихов. Образцом стиля для него, как он сам заявлял во введении к «Лама'āt», стало первое в персидской литературе сочинение о психологии мистической любви «Савāних фи 'л-'ишқ» («Откровения о любви») Ахмада Ғазālй (ум. 520/1126)³⁶. Ахмад Ғазālй был,

³³ Джубба (араб.) — просторная верхняя одежда с рукавами, подбитая ватой.

³⁴ Акмал ад-Дин Табиб (был жив в 672/1273 г.) — искусный врач, современник, ученик и лечащий врач Джалāl ад-Дина Руми, которого он лечил и во время его последней смертельной болезни.

³⁵ 'Ира́қи. Куллийāt. С. 25.

³⁶ Там же. С. 372.

как и 'Ирāқй, суфием школы любви, к тому же оба они были шейхами и знатоками персидского языка. Поэтому неудивительно, что 'Ирāқй составил свой персидский трактат, взяв за образец «Савāниҳ», состоящий из не связанных друг с другом логически глав, представляющих собой размышления на тему любви, красоты, влюбленного и возлюбленного. Заимствовав у Аҳмада Ғазālй стиль, 'Ирāқй разработал в «Лама'āt» свою собственную философию любви, используя как терминологию Ғазālй, так и Ибн 'Арабй, изложенную Қунавй. Через это сочинение 'Ирāқй теософия Ибн 'Арабй была введена в персидскую поэтическую традицию, и влияние «Лама'āt» на более поздних поэтов невозможно переоценить. Закончив свой труд, который, как и «Фус'ус ал-ҳикам», состоит из 28 глав, 'Ирāқй представил его на рассмотрение Қунавй. Шейх Садр ад-Дйн прочитал его и затем, поцеловав книгу и прижав ее к глазам, сказал: «'Ирāқй, ты раскрыл тайну человеческих слов, а „Лама'āt“ в действительности — это сущность „Фус'ус“». Шейх 'Ирāқй покори́л собою Рӯм, и многие стали его учениками и приверженцами; сам же он был учеником всего мира. А среди тех, кто стал его приверженцем и искренне привязался к нему, был эмир Малой Азии Му'йн ад-Дйн Парвāне. Он часто побуждал шейха выбрать место, чтобы построить для него жилище. 'Ирāқй отказывался и беззаботно занимался своими собственными делами. В конце концов Парвāне построил ему обитель в Тұқāте. Рассказывают, что он не считал день своей жизни по-настоящему прожитым, если в течение его ему не удавалось посетить 'Ирāқй.

Однажды Му'йн ад-Дйн пришел к шейху и принес с собой несколько кусков золота. Шейх не обратил на него внимания, и эмир с упреком сказал: «Шейх нас не замечает и не оказывает нам почтения». Шейх засмеялся и сказал: «Му'йн ад-Дйн! Меня нельзя соблазнить золотом. Пошли за Ҳасаном Қаввāлом, приведи его ко мне». А Ҳасан Қаввāl был чрезвычайно красивым и изящным, люди были влюблены в него и от страсти по нему были готовы отдать жизни. Му'йн ад-Дйн тотчас послал за ним человека, а когда посыльный рассказал Ҳасану суть дела, собралось около десяти тысяч влюбленных в Ҳасана и преградили им путь. Тот посыльный возвратился без Ҳасана, и Парвāне приказал правителю той области повесить тысячу человек и срочно прислать Ҳасана. Когда повесили несколько человек, от влюбленных не осталось и следа, ибо они были не [истинными] влюбленными, а развратниками. Затем Ҳасана Қаввāла отправили к 'Ирāқй, который вышел встречать его, а эмир со свитой присутствовали при этом. Ҳасан и его товарищи, увидев, как пышно их принимают, были ошеломлены [ибо ожидали наказания, а не почестей]. 'Ирāқй вышел вперед, поздоровался с Ҳасаном, обнял его и потребовал шербета, а затем сам поил Ҳасана и его товарищей. Вслед за этим Ҳасан подошел к Парвāне и поцеловал землю перед ним. Парвāне обошелся с Ҳасаном ласково и сказал ему: «Все эти люди пришли встречать тебя, и где же ты временно остановишься?» Ҳасан ответил: «Там, где укажет шейх». Они прибыли в город и остановились в обители 'Ирāқй. Отдохнув в течение нескольких дней, они три дня без перерыва провели в слушании музыки и танцах, и за это время 'Ирāқй сочинил много прекрасных стихотворений, в том числе и этот тарджй'банд³⁷:

В питейном доме с хорошим товарищем — гулякой

Сядь и пей вино и веселись.

В письме очаровательного кумира прочти

Тайну обоих миров, но не разглашай.

³⁷ Там же. С. 130, б. 1272–1279 (первая строфа).

Тарджй'банд — строфическое стихотворение, состоящее из нескольких газелей, объединенных общими стихотворным размером и темой, в конце каждой строфы (газели) которого повторяется один и тот же бейт, состоящий из двух рифмующихся между собой полустиший, причем рифма повторяющегося бейта не зависит от рифмы строф (газелей).

*От этих писем и посланий я взбунтовался,
По той причине, что мне не достичь Художника (т.е. Творца. — В.Д.).
Пока я пребываю в своем бытии, я ничего не знаю о себе;
О если бы [хоть] на одно мгновение мне оставить свое бытие!
Я не пьян; о виночерпий, принеси
Сласти и вино из тех медоточивых губ.
Поскольку в кельях не умещаются
Ни горький пьяница, ни увлеченный вином, ни гуляка,
Я снова отказался порывать с этим миром —
И вот я ночью и днем, как распутник.
В питейном доме я потягиваю чашу [с вином],
Быть может, я почувствую Твой аромат.*

Нижеследующую газель 'Ирākī также сочинил в эти три дня³⁸:

Музыкальный инструмент, играющий о любви, — кто знает, что это за музыкальный инструмент?

*От прикосновения к нему палочки³⁹ на девяти небесных сферах поднялась суматоха.
Одним прикосновением палочки Он заставил плясать весь мир,
Сама душа и мир — мелодия того Музыканта.
Мир подобен звуку этой мелодии, ибо знает,
Какая мелодия звучит в этом ладу и какая тайна [скрыта] в этой мелодии.
Если ты признаешь в этой мелодии тайну,
То ты поймешь, из-за чего истинная реальность привязана к земному существованию.*

*Выяснишь ли ты, почему сердце Махмұда
Постоянно встревожено локонами Айāза?
Почему прелестным лицам красавцев потребовалась мольба, исходящая из сердец влюбленных?*

*Ведь все это по своей сущности любовная игра.
Именно любовь каждый миг является в другом цвете:
В одном месте как любовная игра, а в другом как мольба.
Когда она предстает в облике влюбленного, она сплошь — горение,
А когда в одежде возлюбленного, она сплошь — обман.
Из-за этого пламени, которое зажгла красота на лицах кумиров,
Свойством сердец влюбленных стало чрезмерное страдание и горение.
Дорога [к Богу] — это путь любви, весьма приятный и близкий,
Любой иной путь очень далек и долог.*

*У опьяненного, захмелевшего на пути любви,
Приятный сон опьянения становится самой сущностью молитвы.
Поскольку вчера ночью в келью меня не пустили,
Я пошел к двери питейного дома и увидел, что она закрыта.
Из питейного дома донесся голос: « 'Ирākī,
Предай забвению самого себя, ибо дверь питейного дома [для тебя] открыта».*

Однажды, когда собралось много людей и присутствовали 'Ирākī и эмир со своим окружением, вошел Хасан Қаввāl и сел на пороге. Шейх подошел к нему, взял Хасана за руку и возвратился с ним на свое место. Хасан Қаввāl получил несметные богатства и через некоторое время по его просьбе был отпущен к себе домой.

³⁸ 'Ирākī. Куллийāt. С. 150–151, б. 1641–1653.

³⁹ Захме (перс.) — медиатор, плектр, палочка, которой извлекают звук из некоторых музыкальных инструментов.

Рассказывают, что однажды Парвāне вошел в обитель и стал звать шейха, но суфий уже вышел за ворота, и эмир пошел вслед за ним. Он увидел, что несколько детей, держась за веревку, один конец которой он зажал в зубах, водили его в разные стороны, взбирались ему на плечи и заставляли его бегать. Увидев свиту эмира, дети испугались и разбежались. Некоторые люди, узнавшие об этом случае, порицали 'Ирāќй, но эмир вынудил их замолчать.

Как-то раз, когда эмир проходил по полю для игры в поло, он увидел, что шейх держит в руке клюшку и стоит среди мальчиков, превратив свое сердце в мяч для ударов изгибами клюшки их локонов. Эмир, желая присоединиться к игре, спросил: «Какое место мне занять?» 'Ирāќй молча указал на дорогу, и эмир ушел.

Однажды шейх покинул обитель ранним утром, а к ночи не вернулся. На следующий день эмир и его приближенные обеспокоились, обыскали везде, но никаких следов 'Ирāќй не нашли. На третий день они услышали, что люди видели, как шейх бродит по склону горы. Эмир с приближенными отправились туда. Когда они пришли, то увидели, что шейх без чалмы и обуви в одной рубашке кружился по снегу, произносил стихи, а с его лба стекал пот. И рассказывают, что в это время он сочинил этот тарджй'банд⁴⁰:

*В чаше, показывающей мир, прежде всего
Отразилась картина всего нашего мира.
Чаша наполнилась вином любви,
[И в ней] были представлены образы всех вещей.
Каждая частица этих образов и форм
Демонстрировала какую-либо деталь вселенной:
Один глоток и сто тысяч чаш,
Одну каплю и сто тысяч источников.
Пройди мимо этих сомнительных ограничений,
Чтобы все твои трудности разрешились.
Несмотря на все это, образы эти и формы
Отбрось, хотя они и не являются бессмысленными,
Ибо эти рисунки и образы не что иное, как
Искаженная картина [мира], воспринимаемая косым глазом.
Когда, находясь перед этой искаженной картиной [действительности], ты вновь увидишь
Лицо главного Художника,
Ты узнаешь, что существует Он [один],
А все остальное — это воображаемые образы.
Если ты хочешь, чтобы с помощью света этой божественной истины
Глаз твоего сердца стал насурмленным (т.е. просветленным, очищенным от во-
ображения. — В.Д.),
Тогда замени свои свойства и привычки.
После того как ты заменишь свои качества,
Устремляйся в питейный дом,
Ибо [только] там твое желание будет осуществлено.
Если ты сможешь в том полухмельном любовном взгляде виночерпия
[Разглядеть] самое совершенное лицо,
Возьми чашу, [выпей ее до дна] и стань неведающим
О том, что является [в мире] разделенным, а что собранным.
Затем опять на два хмельных глаза виночерпия*

⁴⁰ 'Ирāќй. Куллийāt. С. 125, б. 1163–1178 (первая строфа).

*Посмотри [своими] самыми красивыми глазами
И узри оживляющее душу лицо виночерпия
В показывающей мир чаше Вечного [Бога].*

Через некоторое время удалось убедить шейха вернуться в город. 'Ирāкй был так возбужден, что, несмотря на все их усилия, отказался сесть на лошадь. Когда же эмир также захотел слезть с лошади и идти пешком, 'Ирāкй не позволил и отправил эмира верхом, а сам шел вслед за ним пешком. После этого в обители они слушали музыку и танцевали три дня.

Однажды 'Ирāкй исполнял полуденную ритуальную молитву. На втором телодвижении молитвы, — т.е. во время исполнения поясного поклона (*рукӯ'*), поэт был охвачен экстазом и, со слезами на глазах выполнив земной поклон (*сәдждат*), оставался в таком согнутом положении до послеполуденного намаза, когда он поднялся с земли и выполнил послеполуденную молитву. В то время, когда 'Ирāкй рыдал и пребывал в положении земного поклона, он сочинил эту газель⁴¹:

*На Твою улицу некий нищий цыган
Пришел в надежде на радушный прием.
Хотя он, нищий и несчастный, [лежит] на земле перед Твоей дверью,
Он нигде больше не пошел.
Почему же он, беспомощный, лишен
Счастья Твоей милости, которая является всеобщей?
К кому идти, куда бежать
Слабому от печали по Тебе?
Не допускай, чтобы оставался обездоленным
Нищий у ворот падишаха.
Мои глаза каждый миг в блаженном состоянии ожидают
Встречи с Твоим лицом,
А моя душа каждое мгновение заимствует
У Твоих губ новую жизнь.
Я искал повсюду, но, кроме своего тесного сердца,
Не увидел места, [в котором Ты уместаешься]⁴².
Каждое лицо, которое я видел, без Твоего лица
Показалось мне не чем иным, как [только] началом [любви].
Там, где я привязался сердцем к чьим-то локонам,
Я отдал свое сердце дракону.
Я погружался в море расставания,
Но ни один товарищ не помог мне,
Я пребывал в пустыне несчастья,
Но ни один проводник не показал мне дорогу.
В зеркале мира я не увидел ничего,
Кроме показывающего мир отражения Твоего лица.
Поэтому собственно все, что существует в мире, кроме Тебя,
Является лишь миражом или эхом.
Короче говоря, мои глаза не увидели
Чистоты во мраке этого мира.
Теперь я вновь пришел к Твоей двери:
Быть может, я получу у Твоей двери подаяние.*

⁴¹ Там же. С. 293, б. 4332–4349.

⁴² Аллюзия на священный хадис: *лā йаса 'унй самā 'и ва лā арфй ва васи 'анй қалбу 'абдй 'л-му'мини* — Я не уместаюсь ни на Моем небе, ни на Моей земле, но Я уместился в сердце Моего верующего раба. См.: 'Айн ал-Қудāt-и Хамадāй. Тамхидāt. С. 280.

*Когда я найду в земле перед Твоей дверью тутию⁴³,
Я [сразу] приложу ее к своим глазам.
В цветнике Твоей любви 'Ирāķī — это
Птица, не имеющая голоса.*

Однажды беспутный и обессиленный пьяница, как безумный, вошел в дверь кельи шейха и уселся на краю его молитвенного коврика. Он начал орать и устроил пьяный дебош. Несмотря на его ругательства, шейх говорил с ним доброжелательно и успокоил его. Когда вошли товарищи 'Ирāķī и хотели вышвырнуть того пьяницу, шейх запретил им и, свернув свой благословенный плащ, подложил его [как подушку] ему под голову, чтобы он поспал. Но вскоре пьяницу вырвало, и он испортил вещи шейха (очевидно, плащ и молитвенный коврик. — В.Д.). Когда он проснулся, шейх сам помыл ему губы, руки и лицо, а слуге приказал дать ему сто золотых диргемов и попросил у него прощения. Затем он сам вымыл свои вещи и произнес газель об этом состоянии (т. е. состоянии физического пьянства, которое в некоторых случаях может символизировать особенности духовного опьянения. — В.Д.)⁴⁴:

*Мертвецки пьяный каждый миг находит в питейном доме
Сокровище, которое не обнаружит в молитвах и сотня [суфийских] старцев.
Если ты хочешь найти путь к сокровищу без тяжелого труда,
Каждое утро просеивай землю перед дверью питейного дома.
Если частица пыли из той земли попадет в глаз твоей души,
То ты встретишься с сотней тысяч солнц,
А если неожиданно отражение чаши с вином ослепит тебя ярким светом,
Ты не будешь сознавать ни себя, ни чашу, ни просьб.
В потере своего бытия и в опьянении ты достигнешь места, в котором
Будут искажены благочестивые дела, а от упоминания [о них] не останется и следа.
До тех пор пока ты не потеряешь самого себя, ты не найдешь этого сокровища,
Такого [высокого] состояния не получит тот, кто потерян для встречи [с Богом].
До каких пор ты будешь по привычке молиться в келье?
До тех пор пока ты к определенному сроку не откажешься от желания порвать
с этим миром и быть покорным, все это будет неверием.
Пока ты не освободишься от себялюбия и поисков [недостатков у других],
Знай, что ты поклоняешься в храме 'Уззы и Лāт⁴⁵.
Тебе следует знать: пока ты в силах, усердствуй в келье,
А в питейном доме выбрось из головы глупость и вздор.
В питейном доме пожертвуй своей жизнью, чтобы получить один глоток,
Не продавай [там] [свой] разрыв с этим миром, ибо там менее всего покупают
благочестие.
До каких пор ты будешь стоять на берегу желания, томимый жаждой?
Бросайся в бескрайнее море,
Чтобы твой признак исчез в могуществе, не имеющем признаков,
И чтобы тебя сразу поглотило в своей пасти морское чудовище экстатических
состояний.*

*Когда 'Ирāķī утонет, он найдет вечную жизнь
И увидит тайны сокрытого мира в видимом мире.*

⁴³ Тутийā' (араб.) — цинк, цинковая тутия; коллирий или глазная мазь, приготавливаемая из цинковой тутии и улучшающая зрение. В данном бейте содержится указание на то, что сама земля перед дверью Друга обладает целебными свойствами наподобие глазной мази.

⁴⁴ 'Ирāķī. Куллийāт. С. 141, б. 1461–1473.

⁴⁵ 'Уззā и Лāт — имена двух женских божеств, почитавшихся древними арабами в Аравии в доисламский период.

Одним из последователей 'Ирāқӣ был купец по имени Хāджа Зайн ад-Дйн, родом из Кāшāна, но поселившийся в Рūме. Однажды, придя к шейху, он поставил перед ним мешок с тысячью динаров, но шейх продолжал разговор и не обратил на мешок внимания. Среди посетителей 'Ирāқӣ был христианский священник, который обычно два раза в месяц посещал шейха, и ночью они общались в уединении. Священник питался лишь зеленью. Случайно как раз в этот момент он пришел и поставил два мешка золота перед шейхом. 'Ирāқӣ засмеялся и сразу же поднял один из этих двух мешков, поставил его рядом с мешком Зайн ад-Дйна и сказал: «Возьми их и представь, что ты купил кожу и отправил ее в Табрйз». Купец сильно смутился, растерялся и, упав в ноги шейху, напрягая все свои силы, сказал: «Пусть шейх не отвергает этого презренного». Шейх ответил: «Самое лучшее для тебя в этой ситуации — это взять [золото]». Шейх погрузил на него два мешка и отправил в путь.

Рассказавший нам об этом случае спросил шейха, когда купец ушел: «Почему ты отказался от законных денег купца, но принял деньги от этого чужестранца [который к тому же христианин]?» 'Ирāқӣ ответил: «Золото — возлюбленная нашего купца, ради него он путешествует из города в город, садится на корабль, испытывает на своем пути много трудностей и прилагает всевозможные усилия, чтобы увеличить свое богатство. Теперь же он принес свою возлюбленную мне, и я не счел справедливым разлучить его с его возлюбленной, и было бы невеликодушно отправить его без вознаграждения». Тогда рассказчик сказал шейху: «Согласно божественному установлению он обязан выделять средства на религиозные цели». Шейх ответил: «Если бы он хотел исполнить религиозное установление и отдать золото на религиозные цели, он не принес бы его мне».

На следующий день рассказчик этой истории встретил купца [на базаре] и спросил его: «Почему шейх отказался от твоих денег?» Купец ответил: «Когда [вчера] я отправился к шейху с мешком золота, я проходил по базару и увидел, что продают кожу по очень дешевой цене. Я подумал, что эту тысячу динаров я отдам за кожу и отправлю ее в Табрйз, где ее продадут за две тысячи динаров. Это колебание [— покупать кожу или нет —] овладело моим сознанием, и, [хотя я преодолел соблазн], шейх, [своей проницательностью поняв мое состояние], отказался от подарка».

В это время Малая Азия и Иран управлялись монгольским императором Абāқā Хāном (правил 663–680/1265–1282), а эмиром Малой Азии и фактическим ее правителем был вазир Сельджукида Қылыч Арслāна IV (правил 655–663/1257–1265) Му'йн ад-Дйн Сулаймāн ибн Мухаззаб ад-Дйн 'Али Дайламй Парвāне (правил 658–675/1260–1276–77). Между ильханом Абāқā и мамлюкским султаном в Каире Малик аз-Зāхир Рукн ад-Дйн Байбарсом (правил 658–676/1260–1277, умер 13-го или 17-го му-харрама 676/20 июня 1277 г.) шла борьба за влияние в регионе, и эмир Парвāне оказался втянутым в эту борьбу. Согласно некоторым источникам, Парвāне обращался к эмирам Сирии, сообщая о своем согласии предоставить им сельджукскую провинцию Рум, и подстрекал их захватить ее⁴⁶. В результате мамлюки во главе с Байбарсом напали на Малую Азию, и 10-го зу 'л-қа'де 675/15 апреля 1277 г. при Убулустайне — городе в Малой Азии — произошло сражение, в котором монгольские войска, включая отряд Парвāне, потерпели сокрушительное поражение от мамлюков, а сын Парвāне был взят в плен и отправлен в Каир. Байбарс вошел в Кайсери, провозгласив себя императором Рūма. Парвāне отправил поздравление Байбарсу, но сам не захотел с ним встречаться и убежал в свое поместье в Тўқāt. Однако Байбарс испугался монгольской контратаки и удалился в Египет. Монгольский император Абāқā был потрясен количеством убитых монголов и решил действовать жестко и быстро. Он подозревал Парвāне в сотрудничестве с Байбарсом и приказал ему явиться ко двору. Парвāне знал,

что он впал в немилость и что его дни сочтены. Той же ночью он пришел к ‘Ирāќи и принес с собой сумку, наполненную драгоценными камнями. Он поставил ее перед шейхом и сказал: «Здесь все [богатство], собранное мною за время моего управления Малой Азией. Сейчас они ищут меня, и я вижу, что мое положение неустойчиво». Слезы появились в глазах ‘Ирāќи, и Парвāне также плакал. После молитв Парвāне сказал: «Ты знаешь, что мой любимый сын находится в тюрьме в Каире. Если после моей смерти ты пойдешь в ту сторону, постарайся освободить его, используя это богатство. Если тебе удастся освободить его, ни на миг не теряй его из виду, сделай его дервишем и ни в коем случае не позволяй ему стремиться к светской власти. Если же освободить его не удастся, то трать деньги на все, что считаешь нужным». Шейх бросил сумку в угол. Парвāне попрощался с ним и больше уже никогда не вернулся. Парвāне казнили по приказу Абāќа Хāна, 1-го рабй’ ал-аввал 676/2 августа 1277 г.

Через некоторое время Абāќа Хāн отправил своего брата, монгольского царевича Кунқұратāйа (убит в 681/1282–83 или в 682/1284) вместе с *вазиром* Шамс ад-Динном Джувайнй (убит в 683/1284) укреплять монгольское правление в провинции. Они быстро снова завладели Тўќāтом, Коньей и другими городами. Монгольские же войска отправились в Сирию и 11-го джумāдā ал-āхира 679/18 октября 1280 г. захватили Алеппо и другие города, разграбили их и возвратились. Прибытие Кунқұратāйа в Сирию произошло в 680/1281–82 г.⁴⁷ Шамс ад-Дин Мухаммад ибн Бахā’ ад-Дин Мухаммад ибн Шамс ад-Дин Мухаммад ибн Бахā’ ад-Дин ‘Али Джувайнй Сāхиб-Дивāн — знаменитый вазир в царствование Абāќа, выполнявший его важные задания и ставший при нем вазиром; он сохранил свой пост и при ильхане Султāн Ахмад Такўдāре (правил 680–683/1282–1284) и был казнен в начале правления Аргўн Хāна (правил джумāдā аввал 683 / август 1284 — 7-е рабй’ ал-аввал 690 / 10 марта 1291) по доносу недоброжелателей в понедельник 4-го ша’бāна 683 / 16 октября 1284 г. во время послепопуденного намаза в Карабахе в Азербайджане на берегу реки Ахар⁴⁸. Известно, что Джувайнй с огромной симпатией относился к суфиям и дервишам.

Кунқұратāй и Шамс ад-Дин Джувайнй прибыли в Рўм в 680/1281–82 г.⁴⁹, чтобы проинспектировать эту провинцию и конфисковать богатства Парвāне. В поездке Джувайнй сопровождали известные религиозные ученые Маулāнā Шамс ад-Дин ал-‘Убайдй (или ‘Абйдй), Маулāнā Хумām ад-Дин и Амйн ад-Дин Хāджжй Бўле. Достигнув Тўќāта, они остановились в окрестностях города. Амйн ад-Дин Хāджжй Бўле отправился в город и ко времени захода солнца подошел к обители ‘Ирāќи. Передав свою лошадь слуге, он вошел в келью шейха, который произносил вечернюю молитву. Гость также стал совершать намаз. По окончании молитвы и после взаимных приветствий они представились друг другу, хотя и без этого уже поняли, кто есть кто. Они сели вместе и стали обсуждать вопросы духовного пути, а когда закончили, прошло уже две трети ночи. Затем ‘Ирāќи сказал гостю: «Я так очарован встречей с тобой и так взволнован твоей речью, что забыл приготовить тебе пищу». Амйн ад-Дин сказал: «У меня дорожная сумка с кое-какой пищей». Он попросил слугу принести ее, вынул из нее немного халвы и сдобного хлеба, и они поели с большим удовольствием. Потом они совершили последний намаз и отправились спать. Амйн ад-Дин оставался в обители шейха три дня, и каждую минуту они получали огромное удовольствие от своей беседы и от общения друг с другом, отвлекаясь от этого мира. На четвертый день Амйн ад-Дин возвратился к Джувайнй, который спросил его: «Разве ты устал от нас? Уже три дня как тебя нет!» Амйн ад-Дин ответил: «Боже упаси! Но я посетил шейха Фахр ад-Дина ‘Ирāќи и отведал шербета из его источника,

⁴⁷ Там же. С. 31.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же.

и слышал слова, которых ни от кого прежде не слышал. Если бы меня не охватило сильное желание увидеть тебя и других товарищей, я бы провел остаток своей жизни вместе с ним и не расставался бы с ним». Джувайни сказал: «Нужно увидеться с ним. Как ты думаешь, лучше будет мне отправиться к нему или ему прийти к нам?» Амйн ад-Дин ответил: «Лучше будет отправить ему мула, [чтобы он на нем ехал верхом], и почетный халат, чтобы оказал нам честь своим приходом». Так и сделали. Когда 'Ирākй стал приближаться к ним, они решили его встретить. Амйн ад-Дин выступил впереди встречающих. Шейх 'Ирākй сказал: «*„Все это — лишь Твое испытание, которым Ты уводишь с прямого пути, кого пожелаешь“*» [Коран, сура 7, аят 154(155)]. Надо так сделать, чтобы меня не задерживать и чтобы я быстрее возвратился». Поговорив обо всем, в конце дня стали обсуждать мистический путь. 'Ирākй возбудился до такой степени, что его слова явились причиной появления слез у Джувайни. 'Ирākй был в гостях до вечера, а затем возвратился к себе.

К тому времени, когда Джувайни прибыл к царевичу Қунқұратāйу, группа завистников уже успела доложить, что Парвāне все сокровища Рūма передал 'Ирākй, который знает, где хранятся деньги и вещи. Первое слово, которое произнес Қунқұратāй при встрече с Джувайни, было «'Ирākй». Была назначена группа, которую отправили, чтобы арестовать 'Ирākй. Но Джувайни предупредил поэта об опасности до того, как посланная для ареста группа прибыла в то место. Он передал 'Ирākй, что ситуация складывается так, что ему нужно бежать. Кроме этого, он послал 'Ирākй мешок с тысячью динаров для оплаты расходов во время пути и советовал отправляться самым безопасным путем.

'Ирākй, сам уставший от Тұқата, услышав эту новость, сразу же встал, взял сумку с драгоценными камнями, мешок с тысячью динаров и, взяв с собой двух своих товарищей, сел на того мула, которого ему подарил Джувайни, и отправился в Синоп, а оттуда продолжил свой путь в Египет. В Каире 'Ирākй с товарищами остановились в обители Сāлихйя, в которой они три дня отдыхали. Затем 'Ирākй начал поиски сына Парвāне, стараясь найти способы освободить его, но никакой возможности сделать это не было. Однажды он взял сумку с драгоценными камнями и подошел к воротам дворца султана⁵⁰, прося аудиенции. Султан приказал слугам проверить, нет ли у дровиша оружия, и после проверки, убедившись, что оружия нет, 'Ирākй отвели к султану. Он поклонился султану, положил сумку [около трона], а сам продолжал стоять. Султан посмотрел на него и [сразу] понял, что перед ним стоит святой. Он предложил ему сесть и спросил его: «Что это за сумка?» Шейх 'Ирākй сказал: «Это вещь, отданная на хранение, и я не знаю, что в ней». Султан дал знак, чтобы сумку открыли и высыпали ее содержимое. В ней оказалась куча драгоценных камней, стоимость которых невозможно было себе представить. Султан поочередно смотрел то на шейха, то на драгоценные камни и [наконец] спросил о сути дела. Шейх объяснил, что эта сумка была отдана ему эмиром Парвāне, и подробно рассказал всю историю с начала и до конца и обстоятельства, из-за которых он покинул Малую Азию. Султан был изумлен тем, что этот человек такое богатство принес ему, а не оставил себе. Шейх, догадавшись, о чем думает султан, произнес в объяснение своего поступка этот аят: «*Скажи: Пользование этим миром — недолго, а будущая жизнь — лучше для того, кто боится Бога, и не будете вы обижены ни на йоту (фатīл)*»⁵¹ [Коран, сура 4, аят 79(77)]. Султан пришел в [еще большее] изумление от этих слов, спустился с трона и сел перед 'Ирākй, слушая его речь.

⁵⁰ Очевидно, этим султаном был восьмой мамлюкский султан бахрит ал-Мансūr Сайф ад-Дин Қалā'ун, правивший Египтом и Сирией с 678/1279 по 689/1289 г. Ибо, вероятнее всего, 'Ирākй покинул Малую Азию после 680/1281–82 г.

⁵¹ Фатīл (араб.) — букв. «тонкая плева», оболочка, находящаяся в желобке или углублении финиковой косточки.

Рассказывают, что султан в тот день плакал больше, чем за всю свою жизнь до этого. Он приказал освободить сына Парвāне, обошелся с ним ласково, назначил его главой города, приказал, чтобы ему дали двух слуг, назначил ему ежедневное содержание в сто диргемов и разрешил ему обращаться к нему с любой просьбой. А ‘Ирāќи он назначил главным шейхом Каира и приказал, чтобы в тот же день об этом объявили, а также о том, что на следующий день он будет возведен на этот пост и что всем суфиям и ученым следует явиться во дворец. На следующее утро тысяча суфиев, религиозных ученых и знатных людей Каира собрались во дворце. Султан приказал привести царского коня, на ‘Ирāќи надели почетный халат и опустили ему на плечи ленту чалмы [как знак уважения], и было приказано, чтобы, кроме него, никто не ехал верхом, а все знатные люди, ученые и эмиры шли пешком рядом с его стременем.

Когда ‘Ирāќи увидел такую пышность, ему в голову пришла мысль, что в его эпоху никому не будет оказано таких почестей. Он осознал, что им овладела вожделеющая душа, сразу же решил воспротивиться ей и сбросил с головы чалму и почетную ленту, положив их перед собой на землю, и, постояв немного, вновь надел на голову. Увидев все это, присутствующие стали смеяться и осуждать его. Одни говорили: «Как может такой человек быть достоин такого звания?», другие говорили: «Сумасшедший», а третьи: «Шут». Итак, все единодушно обвинили его в невежестве. Вазир спросил: «О шейх, почему ты так поступил?» Но ‘Ирāќи ответил: «Помолчи, ты ничего не знаешь о моем духовном состоянии».

Султану сразу же сообщили об этом случае. На следующий день он вызвал ‘Ирāќи и потребовал объяснения, спросив: «Зачем ты это сделал?» Шейх ответил: «Мною овладела вожделеющая душа, и, если бы я не поступил таким образом, я никогда бы не избавился от наказания [за свой грех]». Этот случай только увеличил веру султана в него, и он удвоил ему жалование.

Каждый день ‘Ирāќи прогуливался по базару, а иногда ходил вокруг него. Однажды он проходил по базару башмачников и увидел мальчика, который очаровал его. Поэт подошел, поздоровался и спросил у башмачника: «Кто этот мальчик?» Башмачник ответил: «Мой сын». Шейх провел рукой по губам мальчика и сказал: «Разве не жестоко, что такие губы, рот и зубы соприкасаются с кожей?» Башмачник ответил: «Мы — люди бедные, и таково наше ремесло. Если не подержит кожу между зубами, не найдет своего хлеба». Шейх спросил: «Этот мальчик каждый день на какую сумму выполняет работу?» Отец ответил: «На четыре диргема». Тогда шейх заявил: «Я буду давать [тебе] каждый день по восемь диргемов, но чтобы он больше эту работу не делал». Шейх со своими товарищами каждый день приходил в лавку башмачника, беззаботно смотрел на мальчика, читал стихи и плакал.

Недоброжелатели сообщили об этом султану. Он спросил у них: «Этого мальчика на ночь с собой забирает или нет?» Они ответили: «Нет». Он вновь задал вопрос: «Остается ли он с ним наедине в лавке?» Они ответили: «Нет». Тогда он потребовал чернильницу и перо и написал, чтобы к ежедневному жалованью шейха добавили пять динаров на содержание слуг, и отправил [свой приказ] в канцелярию, чтобы зарегистрировали в бухгалтерской книге. Недоброжелатели подумали, что это отставка шейху, но, узнав о решении султана, потеряли надежду и не имели больше сил обвинять ‘Ирāќи.

На следующий день ‘Ирāќи прибыл к султану, чтобы узнать о причинах такого решения (повысить жалование. — В.Д.). Султан ответил: «Распространился слух, что у тебя есть расход в лавке башмачника. По этой причине и была назначена эта мелочь. Что же касается остального, то, если тебе хочется, ты можешь забрать мальчика из лавки в обитель». ‘Ирāќи ответил: «Мы должны ему повиноваться, ему нельзя приказывать».

Шейху разрешалось в любое время приходить к султану, который заявил слугам, что, если он будет в гареме, то ему следует сообщить о приходе шейха, чтобы он вышел к нему, а если он будет спать, то его следует немедленно разбудить.

Через некоторое время 'Ирākī решил отправиться в Дамаск. Султан, узнав об этом, вызвал шейха и хотел его удержать. Шейх начал говорить и добился согласия султана. Однако султан уже после того, как они попрощались, попросил 'Ирākī задержаться, чтобы сделали приготовления к отъезду. Но, поскольку 'Ирākī не стал медлить, султан приказал, чтобы отправляли почтовых голубей и чтобы на каждой стоянке во время пути шейха встречали с почетом. Он также написал главному эмиру (малик ал-умарā) Дамаска о приезде 'Ирākī, предписав ему собрать для торжественной встречи поэта всех ученых, суфиев и знатных людей Дамаска, назначить его главным шейхом этой области и выплачивать его слугам регулярное жалованье. Узнав о том, что 'Ирākī уже подходит к Дамаску, главный эмир приказал глашатаю сообщить об этом населению города, которое с огромным желанием вышло встречать шейха. Впереди встречавших был главный эмир с сыном, который был удивительно красивым мальчиком и красота которого казалась совершенной. Увидев мальчика, 'Ирākī сразу в него влюбился и упал ему в ноги, после чего мальчик и его отец также падают шейху в ноги. Жители Дамаска не одобрили это, но ничего не могли сказать.

Спустя шесть месяцев к 'Ирākī из Мултāна пришел его сын Кабīр ад-Дīн. Хотя он занимал место шейха Бахā' ад-Дīна Закарīйā, но очарование отцом влекло его к нему. Много раз хотел он отправиться, но товарищи не отпускали, до тех пор пока все они в одну и ту же ночь не увидели во сне шейха, который сказал им: «В этом месте у Кабīр ад-Дīна провизия закончилась, отправьте его [ко мне] и не чините препятствий». Наутро, осознав, что они видели один и тот же сон, они разрешили Кабīр ад-Дīну уехать. Он попрощался с товарищами и отправился в путь, пока не прибыл к отцу.

Кабīр ад-Дīн провел некоторое время вместе с отцом. Затем у 'Ирākī обнаружилась неизлечимая болезнь — кровяная опухоль на лице. Он спал пять дней, а на шестой позвал сына и товарищей, со слезами на глазах попрощался с ними и произнес этот аят: «*День, в который человек убежит от своего брата и от своей матери и от своего отца*» [Коран, сура 80, аяты 34(34)–35(35)]. Потом он произнес это рубā'й⁵²:

В прошлом, когда было принято решение [создать] мир,

Его приняли, кажется, не по желанию Адама.

Согласно той норме и решению, принятому в тот день,

Ни один человек не получит больше и ни один не получил меньше

(имеется в виду установленный Богом срок жизни каждого человека. — В.Д.).

Он произнес слово «хакк» (Бог), выпил напиток предопределения и перенесся из преходящей сферы в вечное обиталище. Главный эмир и все население Дамаска вышли проводить его в последний путь и, рыдая, похоронили его на кладбище «Сāлихййа». Три дня его оплакивали, а на четвертый день назначили его сына Кабīр ад-Дīна его преемником. Когда же он, в свою очередь, отправился к божьей милости, его похоронили рядом с отцом.

Говорят, что 'Ирākī умер в 78 лунных лет 8-го зу 'л-қа'да 688 г. л. х. (23 ноября 1289 г.). Сын 'Ирākī Кабīр ад-Дīн умер в Дамаске в 700/1300 г.

Согласно житию, 'Ирākī не был связан с каким-то одним суфийским орденом. Проведя значительное время с қаландарами, затем прожив 25 лет в Мултāне у руководителя ордена сухравардййа в Индии шейха Бахā' ад-Дīна Закарīйā Мултāнй, а потом, после посещения Мекки и Медины, придя в Малую Азию и примкнув к кругу

⁵² В несколько измененной форме встречается в «Дивāне» Фахр ад-Дīна 'Ирākī. См.: 'Ирākī. Куллийāt. С. 309, б. 5601–5602.

Джалāl ад-Дйна Румй, одновременно слушая лекции Садр ад-Дйна Қунавй о мистических теориях Ибн ‘Арабй и написав «Лама‘āt» как комментарий на «Фусūs ал-ҳикам» последнего, — несмотря на все это, ‘Ирāқй всю жизнь посвящал себя мистическому «лицезрению отроков», поэзии, пению, танцам, веселью, за что его порицали и в Индии, и в Египте, и в Дамаске. Таким образом, воспевание веселья, поклонение земной красоте, не согласующееся с исламскими нормами поведение қаландаров, вино и порицание мусульманских и суфийских святош проходило через творчество поэта, невзирая на его увлечения различными духовными руководителями. Так, в Индии, судя по всему, под влиянием притягательной силы, исходившей от шейха Бахā’ ад-Дйна, в творчестве поэта появилась тема восхваления личности шейха, связанная с созерцанием его духовной красоты, где шейх выступал зачастую как божественный возлюбленный, посредник на пути к Богу. В Мултāне стали возникать и касыды, посвященные другим мултанским шейхам, но лишь в трактате «Лама‘āt» и в некоторых стихотворениях, написанных в малоазийский период жизни поэта, заметно влияние теории единобытия (*вахдат ал-вуджūd*) Ибн ‘Арабй. Не отрицая некоторого влияния учения о единстве бытия на творчество ‘Ирāқй, можно с уверенностью сказать, что именно любовь к человеческой красоте как отражению вечной божественной, более старое и бессистемное персидское учение о верных влюбленных (*fedeli d’amore* европейского Возрождения), жизнь қаландаров, вино в суфийском смысле, воспевание экстатического состояния мистического влюбленного, жажда встречи с божественным возлюбленным — основные черты в творчестве и в лирике поэта.

Лучший знаток творчества ‘Ирāқй, издатель полного собрания его сочинений, иранский ученый Са‘йд Нафйсь следующим образом описывает раскрытие любовной темы в стихотворениях поэта: «Я не знаю персидского поэта, который в объяснении любви (хоть аллегорической, хоть истинной) был бы в такой же степени смелым (далйр), бесстрашным (бйбāк), дерзким (бйпарвā) и возвышенным (буландпарвāз), как ‘Ирāқй. Даже в литературах на других языках не было заметно такой возвышенности в объяснении любви. Это любовное безумие, которое содержится во всех его стихах, совершенно ясно и очевидно. Знаменитые персидские приверженцы любви, являющиеся выдающимися составителями любовных дастанов, такие, как Са‘дй-йи Шйрāзй (ум. 691/1292) и Хāфиз-и Шйрāзй (726–791/1325–1389), по ясности речи и возвышенности описания не достигают ‘Ирāқй. Его гедонические стихотворения, которых, конечно, меньше, чем любовных, имеют очень высокий уровень и напоминают шедевры Анакреонта (жил в VI–V вв. до н.э.) — знаменитого древнегреческого поэта, Абū Нувāса (ум. в Багдаде между 198/813 и 200/815) — знаменитого арабского поэта и ‘Умар ибн ал-Фāрида (ум. 632/1234–35) — великого египетского мистического поэта»⁵³. А вот как С. Нафйсь характеризует творчество поэта: «Фахр ад-Дйн ‘Ирāқй в любовной возбуждающей (шўрангйз) газели — один из самых великих авторов, писавших на персидском языке, и у него очень приятное (шйрйн) и плавное (равāн) и возбуждающее радость (тарабангйз) объяснение любви, что ставит его в один ряд с великими поэтами. Безусловно, он был более искусен в газели, а затем в тард-жй‘банде и рубā‘й, чем в других видах поэзии, в меньшей степени в касыде и в последнюю очередь в месневи. Поэтому его месневи уступает (пасттар) другим видам его поэзии. Всегда его считали бесспорным мастером газели, а некоторые его газели были хорошо известны, и на них поэты писали мухаммасы»⁵⁴.

⁵³ Там же. С. 38.

⁵⁴ Там же. С. 41. Мухаммас (араб., букв. «состоящий из пяти») — строфическое стихотворение, строфы которого состоят из пяти строк (мисрā’) с одинаковой рифмой. Эта форма часто использовалась в персидской поэзии для написания подражания на чью-либо газель: в 1-й строфе над 1-м бейтом газели, выбранной

Творческое наследие 'Ирāқӣ состоит из прозаического трактата «Лама'āt» («Блистания»), «Дивāна» стихотворений, поэмы «'Ушшāқ-нāме» («Книга влюбленных») и Словаря суфийских терминов. Трактат 'Ирāқӣ «Лама'āt» представляет собой синтез философии Ибн 'Арабӣ и традиции персидского учения о верных влюбленных, не осложненного монистическими теориями андалусского мистика. Причем эти чисто персидские учения о любви берут начало в трактате «Савāних» («Откровения») Аҳмада Ғазālӣ, а затем развиваются 'Айн ал-Қудāтом Хамадāни и Рӯзбихāном Бақлӣ Шйрāзӣ. Именно с «Лама'āt» 'Ирāқӣ начинается знакомство персидских мистиков с монистическими теориями Ибн 'Арабӣ и его школы. Как указывал Х. Риттер, с «Лама'āt» 'Ирāқӣ начинает действовать новое влияние на любовную теорию, влияние теософии Ибн 'Арабӣ, одноцветному потоку которой вскоре суждено было затопить последний остров самостоятельного мистического мышления в исламе. Под большим или меньшим влиянием этой системы находятся многочисленные комментарии к знаменитому трактату 'Ирāқӣ⁵⁵. Самым знаменитым комментарием на трактат 'Ирāқӣ является «Аши'āt ал-Лама'āt» («Лучи „Блистаний“») (нап. в 886/1481) 'Абд ар-Раҳмāна Джāmӣ (817–898/1414–1492). Современный английский востоковед Дж. Болдик отмечает, что язык и идеи трактата «Лама'āt» в высшей степени страстные и очевидно решительное влияние, оказанное на 'Ирāқӣ Ибн 'Арабӣ через Ҷадр ад-Дйна Қунавӣ. «Лама'āt» представляет собой соединение философии Ибн 'Арабӣ и персидского учения о верных влюбленных⁵⁶. В другой своей работе Дж. Болдик пытается дать анализ «Лама'āt», указывая, что в предисловии трактата поэт заявляет о своем намерении подражать стилю «Савāних» Аҳмада Ғазālӣ, но в действительности его язык намного более изыскан и 'Ирāқӣ использует намного больше стихов. Через весь трактат 'Ирāқӣ следует своей модели в использовании слов «любовь», «влюбленный», «возлюбленный», чтобы определить соответственно Deus Absconditus (скрытое божество) и Deus Revelatus (божество, являющееся в откровении), а разделение «Лама'āt» на 28 глав соответствует разделению «Фусўс» Ибн 'Арабӣ⁵⁷. «„Лама'āt“, — продолжает исследователь, — содержит систему Ибн 'Арабӣ, выявляя важность ее движущей силы, теорию страстного желания (шауқ), в которой главное место занимает тема любви, как того требовал вид суфизма, преобладавший на востоке исламского мира»⁵⁸. Са'йд Нафйӣ считал «Лама'āt» одним из шедевров (шāх-кār) персидской прозы, равным которому является другой шедевр — трактат «Савāних фи 'л-'ишқ» Аҳмада Ғазālӣ⁵⁹. «Лама'āt» написан в прозе и содержит много персидских и арабских стихов. В этом произведении самые отвлеченные гностические учения объясняются языком любви. Современный американский ученый В. Читтик, который перевел трактат «Лама'āt» с подробными комментариями на английский язык, во Введении к своему переводу пытается разобраться, во-первых, о какой же любви идет речь в этом сочинении, а во-вторых, как в этом труде сосуществуют метафизика Аҳмада Ғазālӣ, разработанная им в трактате «Савāних», и теория единобытия Ибн 'Арабӣ в изложении учителя 'Ирāқӣ Ҷадр ад-Дйна Қунавӣ. Если философы-перипатетики называли высшую реальность необходимым бытием (*vāddжиб*

для подражания, подражатель писал три новых полустишия, затем брался 2-й бейт газели и т.д. В случае же с 'Ирāқӣ из его газели брали одну строчку (мисрā') и над ней писали два новых бейта. Так в строфе оказывалось 5 строк: первые два бейта (4 строки) добавлены подражателем, а 5-я строка взята из газели 'Ирāқӣ. Затем бралась 2-я строка из газели 'Ирāқӣ, и над ней появлялись два новых бейта подражателя и т.д.

⁵⁵ Ritter H. Philologika VII. S. 96.

⁵⁶ Baldick J. The authenticity of 'Irāqī's 'Ushshāq-nāma // Studia Iranica. T. 2, fasc. 1. P., 1973. P. 78.

⁵⁷ Baldick J. Medieval Šūfī Literature in Persian Prose // History of Persian Literature from the beginning of the Islamic Period to the Present day. Ed. by G. Morrison. Leiden-Köln, 1981. P. 99.

⁵⁸ Ibid. P. 100.

⁵⁹ 'Ирāқӣ. Куллийāt. С. 38.

ал-вуджуд), то у Ибн ‘Арабий Аллах, Ҳаққ (Истина) и Бытие соответствуют «необходимому бытию» философов. Но у Ибн ‘Арабий выступает теория единства бытия (*ваҳдат ал-вуджуд*), а ‘Ирākī следует, как он сам заявляет, традиции «Савāних» Аҳмада Ғазālī, у которого последней Реальностью является Любовь (‘*ишқ*, *маҳабба*) и который исходя из этого строит свою сложную метафизику⁶⁰. Многие суфии, и среди них ‘Ирākī, следовали Аҳмаду Ғазālī, говоря о Боге как о любви. Однако ‘Ирākī не следовал терминологическим деталям метафизики Ғазālī, а только его отождествлению Бога с Любовью. Учение ‘Ирākī, как и Ғазālī, полностью основывается на видении подлинных сущностей вещей, но, обсуждая природу любви, ‘Ирākī демонстрирует глубокое понимание метафизических учений своего собственного учителя — Қунавī. ‘Ирākī следует Аҳмаду Ғазālī, отождествляя Бога с любовью и используя тот же самый вид смешения персидской прозы и поэзии. Но если заменить в сочинении ‘Ирākī слово «любовь» на слово «бытие», то получатся утверждения, аналогичные высказываниям последователей Ибн ‘Арабий⁶¹. Поэтому рассуждения ‘Ирākī представляют собой синтез двух немного различных точек зрения. В одном отношении Любовь идентична Богу или бытию, как у Аҳмада Ғазālī в «Савāних», в другом отношении Любовь — один из божественных атрибутов, как в учениях Қунавī. Но даже в учениях Қунавī эти две точки зрения могут объединяться в одну, ибо если в одном отношении Любовь — атрибут Бога, то в другом — она идентична Его подлинной сущности и является самим Богом. ‘Ирākī описывает единство бытия терминами любви. Он подчеркивает, что Бытие и Любовь то же самое, ибо каждый атрибут Бога является исключительно Сущностью, увиденной с некоей точки зрения⁶². Оригинальность ‘Ирākī заключается в том, что он следует Аҳмаду Ғазālī, называя конечную сущность «Любовью», и тем самым отрицает терминологию, касающуюся рассуждения о Бытии, которой придерживалось большинство других членов школы Ибн ‘Арабий; но в то же время почти все, что он говорит о любви, заимствовано им из учений его учителя Қунавī, хотя ни Қунавī, ни другие последователи Ибн ‘Арабий не сумели представить рассуждения о любви в такой изящной и удобочитаемой форме. ‘Ирākī объясняет божественное единство языком, характерным для изложения темы любви⁶³. В. Читтик отмечает, что в «Лама‘āt» ‘Ирākī интересуется только мистической любовью, он не анализирует ни мистическую, ни земную любовь [по отдельности], ни оба вида любви вместе, он рассматривает любовь как таковую, будь то мистическая любовь — любовь человека к Богу, земная любовь — любовь мужчины к женщине или наоборот, аллегорическая любовь (‘*ишқ-и маджāзī*) — любовь к Богу с помощью созерцания Его самопроявления в мире в человеческих формах, божественная любовь — любовь Бога к человеку, животная любовь — любовь каждой твари к своему собственному совершенству, или любое другое явление, которое можно назвать любовью. Любовь для последователей Ибн ‘Арабий — один из главных атрибутов Бытия, понять природу любви и ее бесчисленные самопроявления означает понять природу самого бытия⁶⁴. Мистики, представлявшие школу Ибн ‘Арабий, не игнорировали, более того, интересовались явлениями нашего мира. По их мнению, как любовь к Богу, так и любовь к человеческой форме — все это любовь. Любовь Бога к совершенству отдельного проявления или зрелища [божественной сущности] — источник всех других видов любви, это «тайна» любви; сама же любовь может принять любую форму. Рассуждения ‘Ирākī не ограничиваются лю-

⁶⁰ *Fakhruddin 'Iraqi. Divine Flashes. P. 4.*

⁶¹ *Ibid. P. 5.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid. P. 6.*

⁶⁴ *Ibid. P. 27.*

бовью к Богу или любовью к человеческой форме; он анализирует безусловную и не имеющую границ любовь, а не любовь какого-то особого вида⁶⁵.

Стихотворный «Дивāн» Фахр ад-Дйна 'Ирāкй объемом 4808 бейтов включает в себя касыды, кыт'а (кит'а), строфические стихотворения, газели и рубā'й. Как отметил Х. Риттер, особенно исчерпывающим источником для этих воззрений (для созерцания божественной красоты как отраженной в человеческой форме. — В.Д.) является «Дивāн» Фахр ад-Дйна 'Ирāкй. Это третий из трех шейхов [наряду с Ахмадом Газālй и Ауҳад ад-Дйном Кирмāнй], которых Джāмй приходится брать под защиту из-за их *shāхидбāзй* — любовной игры с *shāхидом* (красивым мальчиком или отроком. — В.Д.). В его биографии рассказывается лишь о его скромных любовных переживаниях и описывается его повышенный культ красоты, однако его религиозные взгляды отчетливо выступают в его стихотворениях⁶⁶. Английский востоковед Э. Браун подчеркивал, что из его сочинений почти полностью мистического и эротического характера мало или ничего нельзя узнать о событиях его личной жизни, а сам 'Ирāкй — типичный қаландар, пренебрегающий собственной репутацией и видящий в каждом прекрасном лице или предмете отражение, как в зеркале, вечной красоты. Его газели имеют эротический характер⁶⁷.

В «Дивāне» 'Ирāкй 26 касыд общим объемом 763 бейта. Тематически касыды поэта распадаются на пять групп. К первой относятся касыды, посвященные шейхам суфийского ордена сухравардийа, ученикам и сподвижникам руководителя этого ордена в Индии Бахā' ад-Дйна Закарыйā' Мултāнй, таким, как Хамид ад-Дйн Ахмад Бā'из, 'Азйз ад-Дйн Мухаммад ал-Хāджжй, старший сын Бахā' ад-Дйна — Садр ад-Дйн (ум. 684/1285). Три касыды воспевают шейха Бахā' ад-Дйна Закарыйā'. Ко второй группе относятся две касыды, сочиненные поэтом по случаю паломничества в Мекку — хаджжа. Третью группу составляют две касыды, прославляющие Ка'бу и сочиненные под впечатлением от созерцания ее. Пророку Мухаммаду 'Ирāкй посвятил пять касыд, составляющих четвертую группу. В них выражается горячая вера и глубокое почтение Пророку, воспевается преданность ему и его вере. К пятой группе можно отнести три касыды суфийско-мистического содержания. В одной из этих касыд (бейты 498–596) сообщается о происхождении мира от смешения чаши и вина, гедонические мотивы переплетаются с проблемами мистического пути и лицемерия виночерпия, под которым подразумевается божественный возлюбленный. Еще одна касыда этой группы (бейты 666–737) посвящена восхвалению Бога, отражением которого является земной мир, таинству теофании, любви к Богу и желанию встретиться с Ним с помощью любви. Фахр ад-Дйн 'Ирāкй, как и его современники — суфийские поэты XIII в., наполнил касыду новым, мистическим содержанием. Вместо светского правителя восхваляемым становится шейх, пйр, муршид, т.е. глава суфийской общины. Это, возможно, связано с тем, что с конца XII в. происходит становление и развитие суфийских орденов на территории Ирана, Индии, Средней и Малой Азии, причем в таких орденах, как правило с четкой организацией и иерархией, всегда особо выделялась и почиталась фигура шейха. Все панегирики 'Ирāкй пронизаны мистикой. Так, в Индии, судя по всему, под влиянием обаяния Бахā' ад-Дйна в творчестве 'Ирāкй появилась тема восхваления личности шейха. Там же, согласно житию, стали появляться касыды, посвященные мултанским шейхам, с которыми 'Ирāкй был дружен. Английский востоковед Дж. Болдик отмечает прославление суфийского шейха как наиболее резко выраженную общую черту поэзии, написанной в Индии Фахр ад-Дйном 'Ирāкй и Джамāl ад-Дйном Ахмадом Хāнсавай (ум. 659/1260-61). В поэзии 'Ирāкй мы находим

⁶⁵ Ibid. P. 28.

⁶⁶ Ritter H. Das Meer der Seele. S. 482.

⁶⁷ Browne E.G. A Literary History of Persia. Vol. III. The Tartar Dominion (1265–1502). Cambridge, 1928. P. 124.

темы жизни странствующего дервиша и суфийскую практику *назар ила* 'л-мурд (созерцание безбородых) как помощь экстазу и видению божественной красоты. «В работах 'Ирақй периода жизни в Малой Азии, — продолжает исследователь, — мы находим первое появление в персидской поэзии учения Ибн 'Арабй *вахдат ал-вуджуд* (единство бытия)»⁶⁸. В нижеследующем отрывке из касыды 'Ирақй выступают мистические идеи Ибн 'Арабй, выражающиеся в том, что Бог, свет, бытие появляются в различных отражениях в природе⁶⁹:

*Все — одна вещь: волна и сокровище и море, но
Формы отдельных [предметов] демонстрируют некое различие.*

*Ты показываешь Свое лицо каждый миг в тысяче зеркал,
[Но] в любом зеркале Ты показываешь Свое лицо иначе.*

*Солнце, переливающееся в тысяче стекол,
Ты проявил через сияние [в них] каждого цвета.*

*Ты — в каждой форме, а Сам не имеешь формы,
И эта мистическая реальность привела в смятение путников.*

*Все — только свет, но в различных цветах,
И различие поселилось в людях и в духах.*

*Чтобы Твою красоту не увидели без завесы превратностей судьбы,
Ты из ревности набросил на [Свое] лицо вечный покров.*

*Волнение древней любви (т. е. Бога. — В.Д.) бросило на Себя саму влюбленный взор,
Вызвав в обоих мирах это возбуждение и этот шум.*

*В розарии Ты рассматривал собственное лицо глазами соловья,
После чего в розарии зазвучало пение соловьев.*

*Это волнение древней любви постоянно смотрит и на Себя и от Себя [на других],
Но время от времени в влюбленных (букв.: на соловьев) падает подозрение, [яв-
ляются ли они истинными влюбленными].*

В «Дивāне» 'Ирақй 8 кыт̄а объемом 43 бейта и содержат от двух бейтов до двадцати. Темы кыт̄а — любовь к Другу, жалобы на изменчивость судьбы, надежда на возвращение счастливых дней, печаль влюбленного о прошедших счастливых днях, воспоминание о друзьях; одно кыт̄а — это послание сыну Кабйр ад-Дйну в Индию, еще одно — послание в Мултāн некоему уважаемому шейху. В некоторых кыт̄а встречается указание на суфийскую практику *назар* — созерцание человеческой красоты как помощь в лицезрении божественной.

Строфические стихотворения, составляющие 634 бейта «Дивāна» поэта, представлены тремя таркйббандами⁷⁰ (182 бейта), четырьмя тарджй'ббандами (438 бейтов) и одним мусалласом⁷¹ (21 полустишие). Все строфические стихотворения 'Ирақй проникнуты мистико-философскими размышлениями, суфийскими представлениями о сотворении мира и появлении человека, описаниями вездесущности и единства Бога, пути мистика к Нему. Таркйббанды 'Ирақй различны по величине — от 30 до 84 бейтов и состоят из двух, семи и восьми строф. В первом таркйббанде (бейты 821–850) мир предстает как отражение лица Абсолюта, наш мир — это нереальный мир эманаций, и двух мгновений не пребывающий в едином состоянии, ежесекундно

⁶⁸ Baldick J. Persian Šūfī Poetry up to the Fifteenth Century // History of Persian Literature from the beginning of the Islamic Period to the Present day. P. 128.

⁶⁹ 'Ирақй. Куллийāt. С. 92, б. 547–555.

⁷⁰ Таркйббанд — строфическое стихотворение, состоящее из нескольких газелей, объединенных общими стихотворным размером и темой, в конце каждой строфы (газели) которого вводится новый бейт, состоящий из двух рифмующихся между собой полустиший, причем рифма завершающего бейта каждой строфы может как совпадать с рифмой самой строфы, так и отличаться от нее.

⁷¹ Мусаллас — строфическое стихотворение, единицей строфы которого является не бейт, а полустишие (мисрā'). Строфа в мусалласе состоит из трех полустиший.

возникающий и вновь исчезающий. Бытие Бога проявляется через вневременные эманации в виде божественных имен и атрибутов, причем лицо является указанием на божественную субстанцию. Второй таркийббанд (бейты 851–918) длиной в 68 бейтов, состоящий из восьми строф, посвящен как винной тематике с героем — бродягой, гулякой, завсегдатаем питейных домов, желающим освободиться от пут нашего мира и достичь Абсолюта, так и теме движения по мистическому пути и намекам на коранические легенды о сотворении человека и на предвечный договор, заключенный между Богом и людьми. Третий таркийббанд (бейты 919–1002) объемом 84 бейта представляет собой траурную элегию на смерть любимого учителя поэта — Бахā' ад-Дйна Закарийā' Мултāни; в этом же таркийббанде наряду с описанием страданий влюбленных мистиков упомянута суфийская практика созерцания человеческой красоты как отблеска божественной.

Размер тарджий'бандов 'Ирāқи колеблется от 60 до 145 бейтов, а по структуре — от 8 до 15 строф. В первом тарджий'банде (Куллийāt, с. 116–119) объемом 60 бейтов описывается могущество Бога, без бытия которого мир не может существовать и который проявляется в этом мире то в единстве, то во множественности. Мир предстает как отражение божественного бытия, а влюбленный желает увидеть лицо Бога, он просит виночерпия — совершенного мистика — принести ему вина, т.е. наделить его любовью к Богу для того, чтобы освободиться от мирских забот. Второй тарджий'банд (Куллийāt, с. 119–124) длиной 117 бейтов состоит из одиннадцати строф и содержит указания на коранические легенды о происхождении мира, гедонические мотивы, переплетенные с мотивами созерцания лица Друга-Бога и описанием Его красоты. Такова одна газель этого тарджий'банда, в которой 'Ирāқи рассматривает красоту этого мира как отражение вечной божественной⁷²:

*Приятно видеть лицо возлюбленного глазом души,
Особенно видеть [его лицо] не напрягая сил.
Приятно в прозрачности Его щеки
Отчетливо видеть все вещи скрытыми.
[Теперь] можно лишь в зеркале Его щеки
Воочию видеть отражение Его щеки.
Его аромат можно ощутить с Его помощью,
И с Его помощью можно увидеть Его лицо.
Приятно видеть лицо Друга,
Особенно видеть такую щеку.
Я сам предположил, что в прозрачности Его щеки
Ты не сможешь увидеть все вещи скрытыми;
А то, что существует и существовало и будет существовать,
Можно увидеть в Его щеке поодиночке.
Как приятно в изгибе Его локона
Неожиданно увидеть смущенное сердце!
В зеркале мира глазом души
Ты сможешь увидеть Бога,
Ибо все вещи, все, что несомненно существует, — это Он:
Это и душа, и возлюбленный, и красавец, и сердце, и вера.*

В третьем тарджий'банде (Куллийāt, с. 125–130), насчитывающем 116 бейтов, вновь звучат гедонические мотивы, призывы идти в кабак, рассказывается о проявлении Богом себя в мире, о божественном единстве, любви мистика к Богу, о желании влюбленного мистика увидеть лицо Друга, сравниваемое с солнцем. Четвертый

тарджий‘банд (Куллийāt, с. 130–137) объемом 145 бейтов состоит из 15 строф и представляет собой сākй-нāме⁷³. Лирическим героем первой строфы является бродяга, гуляка, желающий отречься от религиозного воздержания. Во второй строфе описывается воздействие красоты лица Друга на влюбленных, а қаландар и пьяница противопоставляются обычному верующему, посещающему мечеть. Вино помогает мистика оставить земные привязанности, а винной теме сопутствуют мотивы любви к Другу. В стихотворении содержится обращение к виночерпию — совершенному мистика — дать чашу, показывающую мир, т.е. указать путь к Богу. Желание увидеть лицо виночерпия, просьбы наполнить чашу вином, осуждение показного исламского благочестия встречаются в остальных строфах этого тарджий‘банда.

В «Дивāне» ‘Ирāқй имеется один мусаллас длиной семь строф (21 полустихие). Среди тем мусалласа — жизнь қаландаров и гуляк, гедонические мотивы, в которых вино символизирует победу мистической любви над мирскими заботами, суфийская практика созерцания отроческой красоты, причем объект лицецерения — мальчик (*писар*) — в мусалласе назван. Вот начало этого стихотворения⁷⁴:

*О гуляка қаландарской веры! Пей вино, ни о ком не думай,
Размышляй обо всем более или менее, ибо сердце дервиша
Из-за чрезмерного изумления не может наложить пластырь на рану.
Зайди в каба́к и сядь с приятным, милым мальчиком.
Собери сахар с его губ, узри кое-что из веры и неверия
В его локонах и лице, о зороастрийца и мусульманин.
Я сказал, что, может быть, я выпрыгнул и высвободился из силков несчастья,
[Ибо] я душой и сердцем привязался к мальчику, от воспоминания о губах которого
я пьян.*

*Когда я потерял сердце (влюбился. — В.Д.), какая польза в раскаянии?
Виночерпий, налей вина, возбуждающего любовь, в чашу моей души,
А когда я опьянею, встань и с помощью тех возбуждающих локонов
Повесь на мою шею сотню различных страданий.*

В «Дивāне» ‘Ирāқй 313 газелей, содержащих 3072 бейта, что составляет чуть менее $\frac{2}{3}$ объема всего его собрания стихотворений. Самая короткая газель — 5 бейтов, самая длинная — 27. По структуре газели как политематические, так и монотематические. Среди тем газелей поэта — отвлеченная любовь к Другу-Богу, когда стихотворения не осложнены гедоническими, обличительными, философскими и другими мотивами; описание красоты Друга, страстное желание увидеть Его лицо; гедоническая тема и сопутствующее ей осуждение лицемерного исламского благочестия; описание образа жизни қаландаров; объектом созерцания для влюбленного мистика является мальчик, который обозначен словами *писар* (мальчик), *муғбаче* (зороастрийский мальчик), *ғула́м* (раб), *сākй* (виночерпий), *тарсāбаче* (христианский мальчик); мистико-философские газели, в которых описываются могущество и вездесущность Бога, многообразии форм Его проявления в этом мире. Наряду с такими стихотворениями, в которых содержится обращение к божеству или говорится о Его проявлении в земной красоте, у ‘Ирāқй присутствует много других, в которых, без всякого сомнения, тот, к кому обращаются, является мальчиком или юношей⁷⁵:

*Ты всецело так прекрасен, как душа, о мальчик!
Что прекраснее души? Это ты, о мальчик!
Все сердца склоняются к твоему лицу,
Уходи: ведь ты — улаждающий похититель сердец, о мальчик!*

⁷³ Сākй-нāме — вакхическое стихотворение, содержащее обычно обращение к виночерпию.

⁷⁴ ‘Ирāқй. Куллийāt. С. 105, б. 807–814.

⁷⁵ Там же. С. 205, б. 2690–2700.

Оттого ты появляешься каждый миг в моих глазах,
 Что по чистоте ты — проточная вода, о мальчик!
 Хотя ты опьянен вином [своей] красоты,
 Не сердись на товарищey, о мальчик!
 Обещай вино, хотя [твое обещание] и пустое:
 Ведь перед [обманным] предложением ты не постоишь, о мальчик!
 Поцелуй сам себя в уста и затем узнай
 Вкус живой воды, о мальчик!
 Оттого я стал прахом у твоей двери, что из своей чаши
 Ты брызгаешь по капле на меня, о мальчик!
 Прелестью никто не сравнится с тобой,
 Оттого я поверил, что ты — душа, о мальчик!
 Уши души полны жемчуга в твоём присутствии,
 Так как ты разбрасываешь слова, как жемчужины, о мальчик!
 В моем сердце и глазах из-за твоей красоты и изящества
 Ты явен и скрыт, о мальчик!
 'Ирāкī ни мига не может в мире
 Прожить без твоих губ, о мальчик!

У 'Ирāкī имеются также смешанные, гибридные стихотворения, смысл которых едва ли можно понять, если не предположить, что обращаются одновременно и к Богу и к земному возлюбленному⁷⁶:

Если солнце Твоей щеки бросает тень на землю,
 То все земные, [высоко поднявшись], тянут подол [платья] к небесным сферам.
 Смотри на меня, ибо через меня красота Твоей щеки становится явной,
 Луч солнца не появится, если не будет земли (т.е. Бог проявляется лишь в «местах явления»). — В.Д.).

Мое сердце — это Твое зеркало, содержи его в чистоте (не огорчай его. — В.Д.),
 Ибо лицо показывается полностью, если зеркало является чистым.
 Прикоснись Твоими губами к моим губам, осмелся и поцелуй меня!
 Поскольку моя душа уже поднялась до губ, [чтобы покинуть мое тело при смерти], какое же мне взять лекарство?

Ты пускаешь в меня стрелу взгляда, однако я опасаюсь,
 Что стрела, которую Ты так бесстрашно пускаешь, поразит Тебя самого (так как влюбленный стал возлюбленным. — В.Д.).

Ты смотришь на меня ради Твоей собственной формы,
 Так как через меня Ты воспринимаешь Свою собственную красоту.
 Ты украшаешь меня нарядом Твоего бытия,
 Ибо в противном случае будешь ли Ты смотреть на ничто? Никогда!
 Если бы на мне не было платья Твоего бытия,
 То я [в отчаянии] разорвал бы свой воротник из-за того, что Ты не нуждаешься [во мне].

Не выпускай 'Ирāкī из рук сразу,
 Ведь Твоя рука — не [как] океан, который отталкивает мусор.

Персидские поэты-суфии обычно искали своего возлюбленного — *шāхида* также и в питейном доме, и поэтому у 'Ирāкī тоже присутствуют винные песни (*хамрийāt*). Но и в питейном доме, как и повсюду, ему является свет божества⁷⁷:

⁷⁶ Там же. С. 216–217, б. 2894–2902.

⁷⁷ Там же. С. 229–230, б. 3137–3146.

В красоте ланит красавцев я видел явным лишь Его,
 В глазах прекрасных с совершенной прелестью я видел лишь Его.
 В глазах каждого влюбленного лишь Он был достойным,
 Во взглядах Вāмиқа, который любил 'Азру'⁷⁸, я видел лишь Его.
 Возлюбленный огорченных, утешитель опечаленных,
 Помоги беззащитным! Повсюду я видел лишь Его.
 Я нашел в мире желание Его взволнованного сердца,
 У меня, опечаленного, была цель — в вещах увидеть лишь Его.
 Я все осмотрел: и спереди, и сзади, но никого не увидел, кроме Друга,
 [Это] был Он, лишь Он и больше никого, я видел лишь Его.
 Для успокоения огорченного сердца не выбирай никого, кроме Друга,
 Одним словом, смотри лишь на Него, ибо я видел лишь Его.
 Я видел цветы садов, поля и степи:
 Он был розариями, в полях я видел лишь Его.
 Спеши, о сумасшедшее сердце! Шагай к питейному дому!
 Ибо в винном кувшине и кружке с вином я видел явным лишь Его.
 В питейном доме и в кустарнике роз потягивай сверкающее вино,
 Вдыхай аромат розы и лилии, ибо в них я видел лишь Его.
 В питейном доме стань виночерпием, пей вино и стань вечно живущим [в Боге],
 Отправляйся на поиски 'Ирāқи, ибо в нем я видел лишь Его.

Сам в течение длительного времени будучи қаландаром, 'Ирāқи, естественно, уделяет внимание и такой стихотворной теме, как қаландарийāt — песни қаландаров. Стихотворения 'Ирāқи отражают действительную жизнь дервишей-қаландаров⁷⁹:

На пиру беспутных қаландаров
 Сядь, пей вино и веселись.
 Чтобы ты вошел во вкус вина и похмелья,
 Нужно, чтобы ты тоже стал гулякой.
 Сколько ты будешь поклоняться себе в келье?
 Иди, поклоняйся вину, как бродяга.
 В показывающей мир чаше с вином узри
 Тайну двух миров, но не разглашай.
 А если ты сам взглянешь на виночерпия,
 То опьянеешь от его пленительных глаз.
 Все что увидишь, кроме изображения кумира,
 Начисто соскобли с поверхности [своего] сердца.
 О 'Ирāқи, может быть, ты увидишь
 Художника⁸⁰ на картине своего бытия.

Но страстное желание 'Ирāқи увидеть Бога никак не ослабевает, несмотря на многократные отражения и сокрытия божественного возлюбленного⁸¹:

От любви к Тебе я обезумел. Где Ты?
 Всей своей душой я ищу Тебя, Ты — моя душа! Где Ты?
 Я блуждаю по миру в поисках Тебя,
 Я ищу Тебя повсюду. Где Ты?

⁷⁸ Вāмиқ и 'Азрā — пара влюбленных, герои эпической поэмы «Вāмиқ ва 'Азрā» персидского поэта газнийского литературного круга Абу 'л-Қасим Ҳасана ибн Аҳмада 'Унсурӣ (ум. 431/1039-40).

⁷⁹ 'Ирāқи. Куллийāt. С. 211, б. 2806–2812.

⁸⁰ Наққāш (араб.) — художник. Имеется в виду Бог, Творец, дающий людям их бытие.

⁸¹ 'Ирāқи. Куллийāt. С. 297, б. 4418–4427.

Поскольку мир не может охватить Твою красоту,
 Я не знаю, каков Ты и где Ты?
 Поскольку туда, где Ты находишься, никому нет прохода,
 У кого мне спросить? Кто может знать, где Ты?
 Ты явен, но [в то же время] для всех сокрыт,
 А если Ты не сокрыт, то где Ты?
 От любви к Тебе весь мир в смятении и тревоге,
 Как мне узнать в этой суматохе, где Ты?
 От любви к Тебе запала мне в голову тоска,
 Эта тоска ошеломила меня. Где Ты?
 В этой безжалостной долине печали по Тебе
 Я остался совершенно один. Где Ты?
 Дай знак, указывающий путь [к Тебе],
 Моему смущенному и расстроенному сердцу. Где Ты?
 Так как несчастный 'Ирақй из-за Тебя потерял рассудок,
 Не хочешь ли Ты наконец сказать: «О обезумевший от любви, где ты?»

В «Дйвāн» 'Ирақй включено 167 рубā'й. Темы рубā'й разнообразны: любовь к Другу-Богу, обращение к Нему за помощью, надежда на Его милость и на встречу с Ним, страдания от разлуки. Вот как описывается любовь к Богу и страстное желание быть вместе с Ним⁸²:

С любовью к Тебе, но без Тебя как можно жить? Скажи!
 А кто другой, кроме Тебя, покой моего сердца? Скажи!
 Однако из-за чего возникла эта Твоя враждебность ко мне?
 В чем вина того, кто любит Тебя? Скажи!

Другая группа рубā'й связана с винной темой. Лирический герой здесь — гуляка, пьяница, бродяга, дервиш⁸³:

Опьяненный старец вышел из питейного дома,
 Он потерял сердце [от любви], а чашу вина [держал] в ладони руки.
 Он сказал: «Пей вино, так как в этом ничтожном мире,
 Кроме пьяного, никто не освободился от самого себя».

Еще одна группа рубā'й посвящена превратностям судьбы и описанию природы⁸⁴:

Роза на рассвете от прикосновения ветра стала несчастной и осыпалась,
 Рассказала утреннему ветру свою историю и осыпалась.
 Ощути вероломство жизни, ибо десятидневная роза
 Появилась, распустила бутон, расцвела и осыпалась.

Большая группа рубā'й посвящена единственности, могуществу, вездесущности Бога, Его красоте, желанию мистика слиться с Ним. Встречается и описание суфийской практики созерцания человеческой красоты (назар), причем если большая часть рубā'й объектом созерцания называет лик, лицо Бога, то в некоторых стихотворениях в качестве объекта лицезрения выступает виночерпий — сāқй. Пожелания и мечты поэта в некоторых стихотворениях являются скорее умеренными⁸⁵:

Хотя я гуляка и распутник, позволь мне
 Посыпать свою голову землей с твоей улицы.
 Позволь мне на один миг пройти твоей улицей,
 Чтобы я, возможно, на один миг в жизни стал радостным.

⁸² Там же. С. 317, б. 4739–4740.

⁸³ Там же. С. 302, б. 4501–4502.

⁸⁴ Там же. С. 302, б. 4495–4496.

⁸⁵ Там же. С. 314, б. 4695–4696.

Но иногда влюбленный поэт ставит перед собой и более смелые цели⁸⁶:

*Вновь у меня есть желание иметь любовную близость с тобой,
У меня есть желание тайком беседовать с тобой.
Приятно лежать на твоей груди до полудня
Долгими ночами — этого я желаю.*

‘Ирāқӣ тщетно ищет Бога во внешних формах, в творениях⁸⁷:

*Никогда никому мой кумир не показал [Свое] лицо,
Вся эта болтовня людей напрасна.
Тот, который Тебя правдиво восхвалял,
Также лишь слышал рассказа о ком-то другом.*

В конце концов ‘Ирāқӣ находит Бога в своей собственной душе⁸⁸:

*О Ты, душа и мир, я ищу Тебя всей душой.
Изумленный, я ищу Тебя вокруг в мире.
Ты легко поселился в моем сердце, а я
Ищу Твой след в творениях.*

По мнению иранского ученого З. Ҷафā, в газелях, таркийббандах и тарджībбандах поэта страсть смешивается то с размышлениями о мистических знаниях и истинах, то с поразительными художественными описаниями жизни суфиев⁸⁹. «Что касается месневи и касыды, — продолжает исследователь, — то они большей частью имеют вид поиска истины и лишены выразительности и изящности его газелей, тем более что их автор в газели всегда высоко ценился знатоками поэзии»⁹⁰.

Издателю полного собрания сочинений ‘Ирāқӣ С. Нафйсй в одной из рукописей, законченной 1-го зу ‘л-ҳиджжа 1097 г. л. х. / октябрь 1686 г. и содержащей трактат ‘Ирāқӣ «Лама‘āt», удалось обнаружить словарь суфийских терминов, расшифровывающий смысл стихотворений ‘Ирāқӣ. По мнению С. Нафйсй, этот словарь является либо сочинением самого поэта, либо составлен кем-то другим из его современников с целью толкования смысла его мистических стихотворений⁹¹. Словарь, опубликованный С. Нафйсй в «Куллийāt» ‘Ирāқӣ⁹², содержит 302 термина, разделенных на три группы: 1) термины, относящиеся к возлюбленному и отчасти к влюбленному; 2) термины, характеризующие отношения между влюбленным и возлюбленным; 3) термины, характеризующие влюбленного и его состояния.

Поэма ‘Ирāқӣ «‘Ушшāқ-нāме» («Книга влюбленных»), или «Дах фāсл» («Десять глав»), представляет собой месневи с включенными в него газелями и написана двумя разновидностями размера хāфйф: хāфйф-и махбўн-и мақтў‘ и хāфйф-и махбўн-и махзўф. Поэма издавалась английским востоковедом А. Арберри в 1939 г.⁹³ и по крайней мере четыре раза без всяких изменений и исправлений С. Нафйсй в составе Полного собрания сочинений ‘Ирāқӣ⁹⁴. Объем поэмы в издании А. Арберри 1058 бейтов, а в издании С. Нафйсй 1064 бейта. Основой для издания А. Арберри стала турецкая рукопись Ауа София 4792, законченная в 816/1413 г., т.е. более чем через сто лет после смерти поэта. Кроме этой рукописи при подготовке издания поэмы А. Арберри

⁸⁶ Там же. С. 313, б. 4671–4672.

⁸⁷ Там же. С. 303, б. 4511–4512.

⁸⁸ Там же. С. 313, б. 4665–4666.

⁸⁹ Ҷафā Забйхуллāх. Та’рих-и адабийāt дар Ирāн (История литературы в Иране). Т. 3, ч. I. Тегеран, 1351/1972. С. 577.

⁹⁰ Там же.

⁹¹ ‘Ирāқӣ. Куллийāt. С. 36.

⁹² Там же. С. 406–423.

⁹³ ‘Irāqī. The Song of Lovers. P. 29–99.

⁹⁴ ‘Ирāқӣ. Куллийāt. Изд. 2-е. С. 323–370.

использовал другую турецкую рукопись, датируемую 890/1485 г., индийскую рукопись 979/1571 г., парижскую рукопись 861/1457 г. и канпурское литографированное издание поэмы 1909 г.⁹⁵. С. Нафйсь для своего издания использовал две рукописи: 1) рукопись библиотеки Пенджабского университета в Лахоре, содержащую, кроме поэмы «‘Ушшāк-нāме», «Дивāн» ‘Ирāкй и являющуюся, по мнению ученого, очень достоверной, но не имеющей датировки. С. Нафйсь по почерку и сорту бумаги относит ее к началу VIII в.х. / XIV в.; 2) рукопись из личной коллекции одного из преподавателей персидского языка Пенджабского университета в Лахоре, содержащую биографию ‘Ирāкй, «Дивāн» поэта, его «Лама‘āt» и «‘Ушшāк-нāме». В рукописи отсутствует дата ее составления, но С. Нафйсь по почерку и сорту бумаги относит ее к началу IX в.х. / XV в.⁹⁶. По мнению С. Нафйсь, не вызывает сомнения, что ‘Ирāкй был знаком с Шамс ад-Динном Сāхйб-Дивāном Джувайнй (правил 661–683/1263–1284), главным вазиром монгольских ильханов, управлявшим Ираном, Малой Азией, частью Индии и Сирии. Известно, что Джувайнй благосклонно относился к святым и суфиям, а согласно житию ‘Ирāкй, поэт встречался и беседовал с великим вазиром. С. Нафйсь отмечает, что приезд монгольского царевича Қунқұратāйя, которого сопровождал Джувайнй, в Сирию произошел в 680/1281–82 г., а убит Қунқұратāй был в 681/1282–83 г. или в 682/1284 г., и поэтому приезд Қунқұратāйя вместе с Джувайнй в Малую Азию и встреча Джувайнй с ‘Ирāкй могли произойти в 680/1281–82 г. С. Нафйсь указывает далее, что в этом же году, т.е. в 680/1281–82, ‘Ирāкй написал «‘Ушшāк-нāме»⁹⁷. Представляется, однако, что ‘Ирāкй написал поэму в Малой Азии после встречи с Джувайнй и до своего спешного отъезда из Тукāта, который в любом случае произошел до смерти Джувайнй 4-го ша‘бāна 683/16 октября 1284 г. Поэтому, не имея данных о точной дате завершения поэмы «‘Ушшāк-нāме», можно предположить, что поэт написал ее между 680 и 683 гг. х. / 1281–1284 гг.

‘Ирāкй посвятил поэму «‘Ушшāк-нāме» Сāхйб-Дивāну Джувайнй, о чем свидетельствует одна из вступительных глав поэмы в восхваление Сāхйб-Дивāна. Основанием для посвящения этой поэмы Джувайнй могло стать и то, что знаменитый вазир, как явствует из жизнеописания поэта, спас ему жизнь, своевременно предупредив ‘Ирāкй о намерении монголов арестовать его.

Как указывал Х. Риттер, более простым и общедоступным, чем философствующее сочинение «Лама‘āt», является второе прелестное (reizvolle) произведение ‘Ирāкй о любви: «‘Ушшāк-нāме», или «Дах фāсл». Оно написано стихами — то месневи, то газели — и содержит наряду с теоретическими частями иллюстрирующие их рассказы⁹⁸. Некоторые из рассказов поэмы посвящены оправданию суфийской практики *назар ила ‘л-мурд* (созерцание безбородых) как помощи в рассматривании божественной красоты. Теоретические части «‘Ушшāк-нāме», помимо простого повествования и религиозной морали, состоят в основном из обращений к божественному возлюбленному и общего восхваления любви. В поэме нет никаких явных следов влияния теософии Ибн ‘Арабй, а все теоретические построения поэмы можно объяснить более ранними персидскими учениями о верных влюбленных. На рассказы поэмы впервые обратил внимание Е.Э. Бертельс, который разобрал легенду о зеленщике, достигшем сана шейха, и царской дочери и привел ее текст и перевод. Е.Э. Бертельс характеризует поэму как «бурную и пламенную песнь о любви, распадающуюся на десять глав и содержащую весьма своеобразные и интересные легенды»⁹⁹. «Порыви-

⁹⁵ ‘*Irāqī*. The Song of Lovers. P. XI–XII.

⁹⁶ ‘*Irāqī*. Куллийāt. С. 35.

⁹⁷ Там же. С. 31.

⁹⁸ Ritter H. Philologica VII. S. 99.

⁹⁹ Бертельс Е.Э. Легенда о шейхе и царской дочери // Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965. С. 433.

стость изложения, — продолжает ученый, — иногда отражается на художественной отделке, но тем не менее в общем поэма крайне изящна и заслуживает серьезного внимания, которого она донныне не удостоилась»¹⁰⁰. Х. Риттер указывал на важность описаний мистической любви у 'Ирāқӣ, так как мы благодаря обширной биографии 'Ирāқӣ очень много знаем о мистической любовной жизни автора¹⁰¹. Характеризуя поэму «'Ушшāқ-нāме», А. Арберри видит ее специфическую особенность в смешении месневи и газели и в использовании того же размера как в месневи, так и в газелях¹⁰². А. Арберри описывает «'Ушшāқ-нāме» как трактат в десяти главах на тему божественной любви с мистико-философскими рассуждениями, которые иллюстрируются и оживляются короткими рассказами о знаменитых мистиках и других лицах, помещенными после мистических месневи, и считает поэму самым ранним сохранившимся стихотворным трактатом о божественной любви, установившим художественно-конструктивный прием (смещение месневи и газели), которому следовали различные поэты на персидском и турецком языках и особенно знаменитый сатирик 'Убайд-и Зākāни (ум. 772/1371)¹⁰³. А. Арберри считает, что «нигде в поэме 'Ирāқӣ не достигает высот чистой лирики, достигнутых в некоторых его наиболее известных стихотворениях; тем не менее он всегда пишет с легкостью, а иногда с риторикой, характерной для него»¹⁰⁴. По мнению З. Сафā, в каждой из десяти глав, во введении и в конце поэмы рассматривается один из аспектов мистики¹⁰⁵. Английский востоковед Дж. Болдик заявлял об отсутствии в поэме 'Ирāқӣ «'Ушшāқ-нāме» следов теософии Ибн 'Арабӣ, поскольку немногочисленные отрывки поэмы, излагающие мистическую философию, можно объяснить влиянием более ранних, чем Ибн 'Арабӣ, теоретиков, учения которого в любом случае очень сложны и были бы [легко] отличимы от учений его предшественников¹⁰⁶. По мнению Дж. Болдика, наряду с некоторыми другими поэмами «'Ушшāқ-нāме» представляет огромную ценность для изучения противоречащих религиозной морали тенденций, любовного мистицизма и суфийской практики¹⁰⁷.

Действительно, основное внимание в своей поэме 'Ирāқӣ сосредоточивает на суфийской практике *назар*, мистической любви, растворении, слиянии влюбленного с возлюбленным, выступающим и как божество и одновременно как красивый человек, как место проявления божественной красоты. 'Ирāқӣ в своем поэтическом творчестве предстает прежде всего как пропагандист суфийской практики созерцания человеческой красоты как отражения вечной небесной, и именно суфийская практика *назар*, любовь к красоте являются определяющими и в его поэме «'Ушшāқ-нāме», и во всем его поэтическом наследии.

Таким образом, 'Ирāқӣ впервые в персидской литературе написал суфийскую поэму на тему мистической любви «'Ушшāқ-нāме», ставшую поэтическим выражением и обобщением жанровой формы «'ишқ-нāме» («книга любви»), представленной до нее суфийскими прозаическими трактатами. Непосредственное же влияние на поэму 'Ирāқӣ оказал первый в персидской литературе прозаический трактат о психологии мистической любви «Савāниҳ фи 'л-'ишқ» («Откровения о любви») Аҳмада Ғазāли (ум. 520/1126). О знакомстве с этим трактатом 'Ирāқӣ пишет в начале своего прозаического сочинения «Лама'āt»¹⁰⁸. В поэму включены 19 газелей, и состоит она из

¹⁰⁰ Там же. С. 433–434.

¹⁰¹ Ritter H. Philologica VII. S. 95.

¹⁰² 'Irāqī. The Song of Lovers. P. IX, n. 2.

¹⁰³ Ibid. P. X.

¹⁰⁴ Ibid. P. X–XI.

¹⁰⁵ Сафā Забиҳуллāх. Та'рих-и адабийāt. С. 577.

¹⁰⁶ Baldick J. The authenticity of 'Irāqī's 'Ushshāq-nāma. P. 77.

¹⁰⁷ Baldick J. Persian Šufī Poetry. P. 129–130.

¹⁰⁸ 'Ирāқӣ. Куллийāt. С. 372.

вводных глав, посвященных сотворению Богом мира, субстанции человека, очищению природы, восхвалению пророка Мухаммада, восхвалению правоверных халифов, наставлению людям, причине написания книги, восхвалению Сāхиб-Дивāна, наставлению царям, изложению истории об Александре и Аристотеле, после которых следуют «Начало книги», содержащее описание собственного духовного состояния поэта, и десять основных глав: «Описание влюбленных» (первая), «Объяснение состояния влюбленного и возлюбленного» (вторая), «Описание влюбленных» (третья), «Объяснение любви» (четвертая), «О совершенстве человека в любви» (пятая), «Объяснение страстного желания увидеть Друга» (шестая), «О победах любви» (седьмая), «О беседе с возлюбленным» (восьмая), «Объяснение сущности любви» (девятая) и Десятая глава, переходящая в последнюю главу «Окончание книги». Вся основная часть поэмы — это отношения любви между влюбленным мистиком и возлюбленным, причем в каждой главе раскрывается какой-либо аспект мистического учения о любви. В рассказах поэмы описывается страстная любовь мистика к Богу с помощью красивого человека и оправдывается практика созерцания человеческой красоты.

Героями рассказов поэмы «‘Ушшāк-нāме» являются исторические личности, такие, как выдающиеся мистики Рӯзбихāн Бақлӣ Шӣрāзӣ (522–606/1128–1209), Наджм ад-Дин Кубрā (540–618/1145–1221), Маджд ад-Дин Бағдāдӣ (убит в 606/1209, или 607/1210, или 616/1219), Абӯ Бакр Дулаф ибн Джаҳдар аш-Шиблӣ (247–334/861–946) и Аҳмад ал-Газālӣ. К рассказам об этих деятелях примыкают истории о зеленщике, достигшем сана шейха, о страстно влюбленном истопнике при бане, о лишенном духовного света крестьянине, у которого украли осла. В рассказах поэмы ‘Ирāқӣ очень ярко проявляются черты экстатического направления в мистической любви — любви к красивому человеку. В своей поэме ‘Ирāқӣ выводит на передний план стиль мистического восприятия через *назар* в его крайней и специфической форме *назар ила ‘л-мурд* (созерцание безбородых).

То, что ‘Ирāқӣ является автором поэмы «‘Ушшāк-нāме», считалось в мировой иранистике бесспорным фактом. Лишь современный английский иранист Дж. Болдик в статье «Подлинность „‘Ушшāк-нāме“ ‘Ирāқӣ» поставил под сомнение авторство ‘Ирāқӣ¹⁰⁹. Дж. Болдик приводит ряд аргументов, которые, на его взгляд, должны доказать, что Фахр ад-Дин ‘Ирāқӣ не имеет к этой поэме никакого отношения. Общий вывод Дж. Болдика представляется спорным, а все его аргументы нами рассматриваются и отвергаются как неубедительные¹¹⁰. Поэтому в настоящее время нет никаких оснований пересматривать общепризнанный в мировой иранистике факт в отношении ‘Ирāқӣ как автора «‘Ушшāк-нāме».

Поэма «‘Ушшāк-нāме» была переведена в 1939 г. на английский язык стихами А. Арберри¹¹¹. Поэтический перевод А. Арберри далеко не всегда удачен и зачастую неточно передает содержание поэмы. Кроме английского, на другие языки, в том числе и на русский, поэма ‘Ирāқӣ не переводилась. За основу для перевода взято издание поэмы, подготовленное Са‘йдом Нафйси¹¹², хотя в некоторых случаях для сравнения и уточнения смысла приходилось обращаться и к изданию А. Арберри. Поэма «‘Ушшāк-нāме» переведена нами прозой. Комментарии не ограничиваются филологическими и пояснительными примечаниями, а ставит целью дать анализ религиозных идей и технической лексики суфиев.

¹⁰⁹ Baldick J. The authenticity of ‘Irāqī’s ‘Ushshāq-nāma. P. 67–79.

¹¹⁰ Дроздов В. А. О подлинности поэмы Фахр ад-Дина ‘Ирāқӣ «‘Ушшāк-нāме» // V Всесоюзная школа молодых востоковедов. Тезисы. Т. 1. История, литературоведение. М., 1989. С. 107–110; он же. Еще раз об авторстве Фахр ад-Дина ‘Ирāқӣ в отношении поэмы «‘Ушшāк-нāме» // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История, языковедение, литературоведение. 1998. Вып. 2. СПб., 1998. С. 113–117.

¹¹¹ ‘Irāqī. The Song of Lovers. P. 1–67.

¹¹² ‘Ирāқӣ. Куллийāt. С. 323–370.

Summary

Fakhr ad-Dīn ‘Irāqī. ‘Ushshāq-nāma (“The Book of Lovers”).

Introduction, translation from Persian with commentaries

by V.A. Drozdov. Part 1

Sheikh Fakhr ad-Dīn ‘Irāqī (610–688/1213–1289) is one of the greatest Persian Šūfī poets of the 13th century. He is the author of the “Dīvān” of verses of nearly 5000 couplets, of philosophical prose treatise “Lama‘āt” (“Flashes”), which was composed under the influence of the Arabic writing “Fuṣūṣ al-ḥikam” (“The Gems of wisdom”) by Ibn ‘Arabī (560–638/1165–1240) and of maṣnavī poem “‘Ushshāq-nāma” (“The Book of Lovers”) of 1064 couplets, which became the first work in verse on the subject of Divine love in Persian literature. The poem “‘Ushshāq-nāma” became the general conclusion and expression of the genre of “‘Ishq-nāma” (“The Book of Love”) of Persian Literature in poetry, because before it this genre had been represented only by Persian prosaic treatises.

The first part of the work considers the Biography of ‘Irāqī and contains the full translation of anonymous hagiography of the sheikh and poet composed probably by some of his contemporaries or disciples soon after his death. After that, all the creative heritage of the poet including his treatise “Lama‘āt”, “Dīvān” of verses and the maṣnavī poem “‘Ushshāq-nāma” is analysed in detail. The second part of this work presents a full prosaic translation of the poem “‘Ushshāq-nāma” into Russian with an interpretation of the religious ideas and the technical vocabulary of the Šūfīs.