

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
Институт востоковедения

*Л.З.Танеева-Саломатшаева*

# ИСТОКИ СУФИЗМА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ИНДИИ

*братство Чистийа*

*2-е издание*



МОСКВА

Издательская фирма  
«Восточная литература» РАН

2010

УДК 821.0  
ББК 83.3(0)9  
Т18

Автор выражает глубокую признательность  
Алексею Семеновичу Ириунца,  
генеральному директору строительной компании «Ирас-М»,  
за финансовую помощь в издании книги

Ответственный редактор  
*О. Ф. Акимужкин*

### **Танеева-Саломатшаева Л.З.**

Истоки суфизма в средневековой Индии : братство Чишти́я /  
Л.З. Танеева-Саломатшаева ; Ин-т востоковедения РАН. — 2-е изд. —  
М. : Вост. лит., 2010. — 312 с. — ISBN 978-5-02-036422-6 (в пер.)

В книге рассказывается о жизни и творчестве четырех авторов, писавших на персидском языке: поэта-мистика, придворного поэта, историографа и их наставника — шайха известного суфийского братства, существующего и по сей день в Индии. Суфийские постулаты особенно ярко проявились в мистической поэзии, в связи с чем эта поэзия исследуется с позиций трактовки ее религиозно-философских основ. Вскрывается внутреннее содержание текста, дешифруются термины, показывается графическая обусловленность буквенной символики, подробно разработанной суфийскими теоретиками. В приложении дан комментированный перевод избранных мест из произведения «Фаваид ал-фуад», который вводится в научный оборот впервые.

© Танеева-Саломатшаева Л.З., 2009  
© Институт востоковедения РАН, 2009  
© Редакционно-издательское  
оформление. Издательская фирма  
«Восточная литература» РАН, 2010

ISBN 978-5-02-036422-6

## *Сестре Рано*

Осуществить себя! Суметь продлиться!  
Вот цель, что в путь нас гонит неотступно, —  
Не оглянуться, не остановиться,  
А бытие все так же недоступно.

*Г. Гессе*

В конце XX — начале XXI в. в отечественном востоковедении наступает новый этап. Уходит в прошлое идеологический подход при исследовании историко-литературных памятников средневековья. Становится актуальным изучение культурно-цивилизационных ценностей, а литературоведческие работы все больше вбирают в себя комплекс сложнейших вопросов, стоящих при исследовании духовной жизни народов Индии, Ирана и Центральной Азии в эпоху, когда закладывался фундамент их теснейшего взаимодействия. Среди вопросов этого круга — рассмотрение персоязычной словесности с позиции осмысления мусульманского мистицизма — суфизма, развитие которого в Центральной Азии отличается от его эволюции в собственно Иране и тем более в Индии. Данное обстоятельство наряду с процессом реисламизации, охватившей бывшие советские республики Средней Азии и проходящей не в последнюю очередь через возрождение суфизма, в частности идеалов «совершенного человека» (*инсан-и камил*), выводит эту проблему в разряд остроактуальных.

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

При выяснении причин зарождения суфизма следует учитывать определенные обстоятельства, приведшие к влиянию на него помимо собственно ислама (поскольку суфий прежде всего мусульманин) таких уже сложившихся религий, как зороастризм, иудаизм, христианство и манихейство.

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

Суфийское понимание мира основано на богатом предшествующем опыте. Еще на заре существования мировоззренческих представлений индоиранцев были осмыслены три важнейших постулата: *благая мысль, благое слово, благое дело*<sup>1</sup>. Позже они претворились в комплекс таких основных принципов суфизма, как самосовершенствование, культ бедности (*факр*), совесть, человечность, братство, сострадание, служение добру, великодушие и благородство.

Становление суфийского понятийного аппарата происходило постепенно, начиная с высказываний таких ранних мистиков, как Абу Са'ид Хасан ал-Басри (642–728), Раби'я ал-Адавийя (714–801), Абу Йазид (Байазид) Тайфур ал-Бистами (ум. 875), Абу-л-Мугис ал-Хусайн ибн Мансур ал-Халладж (858–922), Абу-л-Касим ал-Джунайд ал-Хаззаз ал-Багдади (ум. 910), Абу Са'ид Абу-л-Хайр Майхани (967–1049), Абу-л-Касим ал-Кушайри (986–1072), Абу-л-Хасан Али ибн Усман ал-Джуллаби ал-Худжвири (ум. между 1072 и 1076/77), Абдаллах Ансари ал-Харави (1006–1088) и многих других.

<sup>1</sup> Первые философские идеи подобного рода в Иране зафиксированы в «Авесте» — своде зороастрийской доктрины, запись которой относится к концу VI в. до н.э. Наиболее древние части (песнопения и гимны Гаты и Ясны) датируются примерно XII–X вв. до н.э., т.е. близки по времени к древнеиндийским ведам. Зороастризм, названный по имени пророка Зороастра (Заратустры), возник в начале I тысячелетия до н.э. и основан на идее дуалистичности мира, признании в нем двух начал — добра и зла, света и тьмы. В.В. Бартольд считал, что зороастризму принадлежит важное место в системе формирования различных учений, ибо идея о борьбе добра и зла в мире и об участии в этом человека позже существенно повлияла на «несколько религий — последнее иудейство, культ Митры, христианство, манихейство, ислам» — Бартольд В.В. Работы по исторической географии и истории Ирана. — Сочинения. Место иранцев, Ирана и иранской культуры в мировой истории. Т. VII. М., 1971, с. 240; *Бойс М.* Зороастрийцы: верования и обычаи. М., 1994.

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

Что касается самого понятия бытия, то оно начало фигурировать и оформляться с онтологических позиций в первых философских трактатах и в произведениях Абу Али ибн Сины (980–1036/37), Насир-и Хусрава (1004–1088), Абу Хамида Мухаммада ал-Газали (1058/59–1111), Ахмада ал-Газали (ум. 1126), Шихабуддина ас-Сухраварди (1155–1191), Наджмуддина Кубра (1145–1221), Мухийуддина Мухаммада ал-Араби (1165–1240), Сайфуддина Бахарзи (ум. 1267) и многих других.

Средневековую мусульманскую культуру, к каким бы географическим регионам она ни относилась и каким бы разнообразием дошедших до нас памятников ни характеризовалась, пронизывает прежде всего религиозное мировоззрение, формировавшееся в сфере учения ислама. Ислам, проникший на Индийский субконтинент уже в VIII в., столкнулся здесь с многочисленными разновидностями буддизма, индуизма, традициями аскетического поведения. Этот пестрый сплав благоприятствовал широкому распространению суфизма, чему способствовало раннее знакомство с выдающимися суфиями. В 905 г. Индию посетил ал-Халладж (858–922), идеи которого впоследствии стали эталоном мистического переживания. С начала XI в. наряду с *шайхами*, которые проповедовали суфийские идеи, активизировались также миссионеры исмаилитов — *даи*, причем во власти исмаилитских правителей *карматов* был долгое время город Мултан на севере Индии. Мултанские карматы, служившие фатимидским халифам, в 1005–1006 гг. были разгромлены войсками Махмуда Газневи, а в 1186 г. — армией воинственного афганского правителя Мухаммада Гури. Однако их проповедь идей социальной справедливости нашла в Индии немало приверженцев.

Рост мусульманских настроений приводит к появлению богословской литературы. В течение IX–X вв. идет активная разработка теории и практики суфизма. Наряду с другими выделяются три главные школы: басрийская, багдадская и хорасанская. Создаются теологические трактаты, получившие повсеместную известность благодаря широкой популяризации в разных частях мусульманского мира.

История постмонгольского суфизма в Индии характеризуется еще большим расширением географического ареала. Сюда начинают прибывать для пропаганды учения суфийские эмиссары, по стране свободно странствуют аскеты, благочестивые старцы и выдающиеся исламские теологи со всей огромной мусульманской ойкумены, что способствует приращению численности суфийских общин и усилению их влияния в различных слоях общества.

После того как главные суфийские братства Индии консолидировались, страна в конце XII — начале XIII в. стала важным центром суфийской идеологии. Ал-Худжвири создает здесь свой первый трактат по суфизму на персидском языке, положив начало новому этапу развития мистической литературы, вызвавшей живой интерес суфиев. Исламизация Индии идет уже не только насильственно, как при Махмуде Газневи, когда ислам насаждался огнем и мечом, а в источниках появилось известное выражение: «Хорасан стал Хиндустаном, а Хиндустан — Хорасаном», но и мирным путем, через проповедническую деятельность суфийских братств. Особенно активизировались члены братств *Сухравардийя* и *Чишти́я*, воспринявшие идеи ранних суфиев, которые считали, что путей постижения Божественной Истины множество и они различны. Соответственно суфизм стал приобретать те или иные модификации — в зависимости от того, какие состояния и ступени проходят адепты на Пути к совершенству. Однако при всей своей многоликости и эклектичности суфизм сумел сохранить на протяжении веков незыблемые общие постулаты. Прежде всего все суфийские братства признают абсолютное Бытие Бога, «Путь к Которому следует искать не в небесах и не на земле, не в направлении пространства всех земных и потусторонних измерений, не в раю и аду, — Путь взыскующего (*талиб*) — внутри него самого, ибо нет лучшего Пути к Богу, чем Путь собственного сердца»<sup>2</sup>.

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

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

Суфизму присуща не только метафорическая система, но и четкая афористичность мысли, обретающая свойство поучительного изречения, не потерявшая своей назидательной значимости и поныне. Тенденции в среде приверженцев суфизма, наблюдаемые с XIX в., направлены на то, чтобы приспособить его к современному образу жизни, модернизировать идеи, особенно идеал совершенного человека, привели к увеличению числа прозелитов этого учения. Пакистанские члены суфийского братства *Чишти́я* нашли последователей в Малайзии; иранские адепты братства *Ни'маталлахийя* основали свои центры в Европе, Се-

---

<sup>2</sup> Жизнь и сочинения 'Айн ал-Куззата. Составитель и автор предисловия Рахим Фарманеш. Тегеран, 1338 г. х., с. 85.

верной Америке, Западной Африке; центр пира Вилайат-хана в Нью-Лебаноне (штат Нью-Йорк) предлагает различные курсы и практические занятия по суфизму, на которых участники рядятся в дервишские одежды, вкушают восточные блюда, столь странным образом приобщаясь к суфизму и осознавая скорее внешние проявления его культурного своеобразия, нежели его глубинную значимость; широко тиражируются записи пакистанского певца Фатих Али-хана — исполнителя ритуальных песнопений; наконец, активизировались суфийские настроения в бывших союзных республиках Центральной Азии, в Татарстане и в некоторых других местах компактного проживания мусульман на территории бывшего СССР.

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

Широкое распространение суфизма на рубеже XX–XXI вв. диктует настоятельную необходимость выявления морально-этической ценности учения. В нашем исследовании оно комментируется на примере многочисленных, дошедших до нас в подлинниках философско-теоретических трактатов, поэтических произведений, жизнеописаний авторитетных шайхов, а также легенд и притч. Поэтому решающим при анализе явилось рассмотрение не только характера этих сочинений, но и их способности к воздействию как факторов одновременно изменяющихся и постоянных. Определяющей идеей стал стилистический аспект, если можно так выразиться, «правильное чтение» и истолкование текста. За основу были приняты традиции толкования путем выделения из текста отдельных элементов, суть которых прояснялась в сопряжении части и целого. Для уточнения смысла и выявления логики мышления средневековых авторов привлекалось множество переводов с фарси и арабского, и почти дословно и впервые — из агиографического сочинения *Фава'ид ал-фу'ад* как источника, повлиявшего на духовное развитие индийского общества на рубеже XIII–XIV вв.

Настоящая работа продолжает наметившуюся в ориенталистике тенденцию исследования суфийской словесности с позиций трактовки ее религиозно-философских основ, а поскольку главный ее пафос — в постижении мира человеком, предложенная здесь телеология антропоцентрична. Она призвана вскрыть глубинное содержание средневекового текста, дешифровка терминов которого — ключ к пониманию мироощущения того или иного автора.

Понять персоязычную поэзию Индии нельзя без адекватного восприятия и скрупулезной интерпретации ее символов. Далеко не все в средневековых сочинениях лежит на поверхности. Как правило, у них свой условный язык, своя специфическая система образов, и без подготовки и углубленной работы, направленной на освоение присущей



этим рукописям интертекстуальной логики, — а в этом не всегда помогает даже обращение к специальным словарям *истилахат ас-суфийа*, — порой все же невозможно их правильное прочтение.

Вместе с тем анализ средневековых памятников зачастую требует учета их звукописи, ритмической организации, графической обусловленности буквенной символики, подробно разработанной суфийскими теоретиками. С этой особенностью средневековых текстов логически связана необходимость их рассмотрения как в актуальном мирском, так и в аллегорическом (*та'вил*) плане. А поскольку суфийский текст многослоен и поливариантен, к нему следует подходить как к бинарному единству смысла и формы (порой даже графемы). Это помогает выявить единство макро- и микромира, ибо для суфийской словесности Бог-Абсолют существует вне нас и в то же время заложен в нас, а стало быть, постижение мира возможно через сопоставление тождественного и сходного. В классических трудах по поэтике на фарси нет обобщающего термина «символ», но само это понятие — их неотъемлемый атрибут. Без изучения суфийской символики не поддается осмыслению художественно-эстетический и философский аспект ни одного средневекового сочинения. Такое осмысление становится возможным лишь благодаря привлечению теоретических разработок таких крупных отечественных ученых, как М.М. Бахтин, В.В. Виноградов, А.Ф. Лосев и Ю.М. Лотман, при обязательном учете мусульманской герменевтики.

В предлагаемом исследовании представлены четыре автора, явившие своеобразное единство непохожих. Будучи друзьями, трое из них: поэт-мистик Хасан Дехлеви, придворный поэт Амир Хусрав Дехлеви и историограф Зийауддин Барани — были также учениками (*мурид*) Низамуддина Аулия — наставника-учителя (*шайх*) суфийского братства *Чиштийа*. В нашем понимании этих людей связывало не только то, что все они родились и жили на территории Делийского султаната XIII–XIV вв. — первого в истории Индии государства, в котором главенствующее положение занимали мусульманские военачальники, выходцы из Центральной Азии, Хорасана и Гура, — но прежде всего общность суфийского миропонимания и миропостижения.

Между тем *муриды* братства *Чиштийа* отличались друг от друга и по социальному положению, и по уровню образования, и по способностям, и по степени интеллектуального вклада, внесенного в доктринальную практику братства. Описание суфийских концептов трех из них — хрониста, мистика и придворного поэта — требует учитывать, как развивалось творчество каждого внутри двух сложившихся исторических парадигм. Их менталитет исконно связан с классической персоязычной литературой, историографией и агиографией Хорасана и Мавераннахра, выросших из ирано-мусульманской культуры. Вме-

сте с тем они жили и создавали свои труды в условиях господства другой этнопсихической парадигмы — индийской, что, несомненно, сказалось на понимании воззрений и идей Древней Индии, ее природы, а также событий, которые происходили при их непосредственном участии. В результате каждый из них проявил себя как незаурядная личность, сформировавшаяся под влиянием мусульманской культуры, которая получила особое преломление в Индии.

Это позволило рассматривать развиваемые ими религиозно-философские идеи с историко-философских позиций и на конкретном материале их трудов проанализировать степень приверженности суфизму каждого автора, принимая во внимание, что все они в той иной мере отразили типичные для своего времени мировоззренческие представления, связанные с социокультурной и религиозной традицией.

Наставником этого триединого союза был, как отмечалось, *шайх* Низамуддин Аулия (1242–1325). Под его влиянием три друга воспитывали умение мыслить религиозно-нравственными категориями и соотносить свое мироощущение с высокими духовными исканиями. В их среде культивировалось понятие совершенного человека, включающее стремление к знанию, чувство собственного достоинства, уважение к другой личности, воспитание в себе высоких моральных качеств: доброжелательности, чести, совести, благовоспитанности, трудолюбия и самосовершенствования.

Источниковедческим материалом для данного исследования послужили суфийские тексты Хасана Дехлеви и Амира Хусрава Дехлеви, а также «История Фируз-шаха» Зийауддина Барани. Основополагающими явились речения (*малфузат*) шайха Низамуддина Аулия, собранные Хасаном Дехлеви в книгу «Полезные поучения для страждущих сердец» (*Фава'id al-фу'ад*), где изложены основные положения суфизма чиштийского толка.

Бурная политическая обстановка, религиозная и культурная жизнь в Делийском султанате своеобразно отразились на творчестве указанных авторов, особенно на философской лирике поэта-мистика Хасана Дехлеви, в стихах которого сам строй заданных метафор преобразовывает поэтическую мысль в мысль философскую, а новое значение привычных символов реализуется через контекст, требующий корректного анализа его имманентной логики и доведения до понимания современного читателя, в лучшем случае постигающего лишь первичный, наглядный слой текста. Поскольку в философской лирике, как и в философии, решаются вопросы бытия человека, многие использованные в работе тексты представляют своего рода метафизическую транскрипцию предшествующих идей. По существу, сам каркас семантико-синтаксической системы названных авторов складывался из мифо-

логии и религии, основываясь на знании о мире и человеке, которые были почерпнуты из религиозно-философских и научных текстов.

Территория обитания арабских, иранских и индийских народов постоянно подвергалась различной культурной экспансии; на протяжении тысячелетий вместе со сменой цивилизаций здесь нарождались и уходили в небытие, укоренялись, сохраняя автономность, или растворялись в местной среде различные вероучения. В арабском халифате философия и теология были представлены людьми, воспитанными в разных традициях: не только мусульманской, но и зороастрийской, буддийской, христианской, что привело к становлению искусства полемики, основанного на логике рассуждения от частного к общему и сопоставления по аналогии (*кыйас*). Глубокое взаимодействие способствовало тому, что почти у всех возникших здесь в Средние века культур оказалось, по существу, много общих черт, прежде всего неоплатонизм, повлиявший на развитие философской мысли в арабском халифате, Иране и Индии.

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

Представление о мире как об упорядоченной системе, или космосе, было в равной мере присуще как индийской, так и мусульманской философии. Человек, трактуемый как микрокосм и существо разумное, занимал в этой системе центральное место. Поскольку отдельные понятия индо-иранской философии находят глубокие и весьма тонкие аналогии в древнегреческих философских и поэтических трактатах, есть основание говорить об индоевропейских истоках некоторых концепций. Неотъемлемой чертой сознания человека, в какой бы географической точке мира он ни жил, была его тесная связь с природой, осознававшейся им как продолжение его «я». Человек видел во вселенной те же черты, какими обладал он сам, и, соотнося их, пытался и в себе обнаружить вселенную. В результате и в Греции, и в Иране, и

в Индии уже с древних времен существовали общие концепты определения мира и места человека в нем. Это один из важных аспектов влияния философии на образный строй поэзии. Другой аспект — теоретические предпосылки мира идей суфия.

Поскольку в творчестве мистика Хасана за разработкой таких общечеловеческих проблем, как проблемы любви и смерти, обнаруживаются мировоззренческие идеи, представляется уместным проследить влияние философии любви Абу Али ибн Сины на его лирику. При этом не обойтись без учета идей древнегреческих мыслителей, на которые опирался ибн Сина. Именно платоновская идея *Блага* находит параллели в его философии любви и перекликается с его учением о высшей божественной красоте. Поскольку понятие «любовь» чрезвычайно многогранно, о ней написано бесчисленное число социально-философских, этических и художественных произведений.

В религии и философии понятие «любовь» также занимало много места. В истории религий любовь дважды выдвигалась на первый план вероучения: первоначально — в языческом фаллизме — как дикая, стихийная, необузданная сила, позднее — в христианстве — как идеальное начало духовного и общественного единения. И в истории философии понятие «любовь» трактовалось в различных системах по-разному. Для древнегреческого философа Эмпедокла (прибл. 490–430 до н.э.) она была одним из двух начал вселенной, развитие которой он считал цикличным: от любви к вражде, от вражды к любви. Платон (427–347 до н.э.) выдвинул идею «творчества в красоте» как эстетическое понимание любви; Спиноза (1632–1677) отождествлял любовь с абсолютным познанием и утверждал, что философствовать — значит любить Бога.

Абу Али ибн Сина выступил как активный преобразователь древнегреческих идей, что оказало огромное влияние на последующее развитие философии и литературы. Его трактат «Любовь» (*Ишк*), который может по праву считаться и художественным, и философским произведением, дал начало традиционному толкованию любви в классической персоязычной литературе.

Нет, пожалуй, ни одного философа, ученого и особенно поэта, который не касался бы темы любви, часто представляемой в двух аспектах — реалистическом и мистическом. Абу Али ибн Сина — в полном соответствии с суфийской традицией — освещает любовь к прекрасному, к внешней красоте как высшему проявлению Божественной Любви. Красивый человек — это субстрат и форма существования божественного начала, т.е. его учение о возвышающей силе человеческой любви, согласно которому Возлюбленная отождествляется с Благом, а Красота — с Абсолютным Благом, отражает суфийский принцип единения

(*таухид*). Трактовка таких терминов, как потаенное (*сирр*) и сердце (*кальб*), также приближена к суфийской. Влияние этой философии на лирику персоязычных авторов особенно заметно в стихах суфийского плана.

Анализируя суфийскую поэзию Хасана Дехлеви, следует иметь в виду, что ее кажущаяся внешняя простота является философской редукцией сложного, что было тонко подмечено Абдуррахманом Джами (1414–1492). В творчестве Хасана поэзия классической ясности и необыкновенной простоты, названной *недоступной простотой* (*сахл-и момтана*), нередко чередуется с текстами загадочной сложности, философской глубины и даже изощренности. Будучи поэтом бытия, он принимает его как божественную данность. Но сама реальность жизни постепенно усиливает ощущение ее призрачности и драматизма. В результате самобытно ощущаются такие понятия, как время, вечность, пространство. Вечность — в мгновении, бесконечность — в малом и конечном. Главное же для человека — самосовершенствование как основная форма бытия. Всеобщность сюжетных ситуаций в философской лирике решается через временной континуум, немалую роль в котором играют контрастные планы. Изображению действительности подчинено не только время, открытое в бесконечное прошлое, но и пространство, вмещающее все известные земли, вплоть до Китая.

Для выяснения мира идей Хасана мы обращались к онтологии Платона и Абу Али ибн Сины. Не менее важно заключение древнегреческого философа о роли словесной культуры, о постулируемой связи звука и вещи. Согласно логике Платона, создатель мира не только предусмотрел его вселенскую гармонию, но и обусловил соответствие каждого имени соответствующим его значению звуком, — здесь Платон выступает против понимания речи как чистой условности, предложив учение о правильности имен. Звук выступает как бы знаком вполне определенного свойства. Эта мысль последовательно развивается им в *Кратиле*, где он показывает значимость отдельных букв и приходит к выводу, что всякая буква имеет свойственную ей силу, выражение и экспрессию. Так, звук, передающий букву *p*, является прекрасным средством выражения движения, *z* — тонкости и нежности и т.д. Рассуждения Платона о звукописи стиха, отражающей тождественное действие, напрямую созвучны с выкладками из поэзии Хасана. Изменения, зафиксированные в обществе, чутко улавливались и живо проявлялись в образном и ритмическом строе поэзии этого автора. И вместо традиционных метафор и сравнений возникали другие — неожиданные по новизне, но адекватно передающие реалии времени, в котором жил поэт. Метафора наполнялась конкретным содержанием, вызывая дополнительные ассоциации.

Упомянутые здесь авторы относятся к выдающимся представителям мусульманской культуры Индии XIII–XIV вв. Их творчество из-

давня привлекало внимание составителей многочисленных антологий и исторических хроник. Оно, естественно, вызвало также огромный интерес востоковедов XIX–XX вв., среди которых О.Ф. Акимушкин, Г.Ю. Алиев, К.З. Ашрафян, М. Бакоев, М. Бора, Брюс Лоуренс, Е. Э. Бертельс, А.М. Мирзоев, А. Ризви, Л.З. Саломатшаева, А.А. Стариков, А.А. Суворова, Мухаммад Хабиб, Аннемари Шimmel; их основные работы указаны в библиографии. Нельзя было обойтись без сравнительного обращения к текстам переводов Корана, выполненных разными исследователями и комментаторами: И.Ю. Крачковским, М.-Н. Османовым, Г.С. Саблуковым, А.Г. Гафуровым. Реальным подспорьем в работе были: перевод Корана на фарси и английский, выполненный Тахирой Сафарзаде и изданный в Тегеране в 2001 г., и книга «Ислам. Энциклопедический словарь» (ИЭС), вышедшая в Москве в 1991 г.

Цель и основные задачи представленного исследования можно сформулировать следующим образом. Опираясь на философско-суфийские изыскания средневековых авторов, на достижения сегодняшней теоретической мысли и на самостоятельную аргументацию, показать суфийское понимание Бытия Бога и Пути к Нему через речения (*малфузат*) Низамуддина Аулия и диван Хасана Дехлеви на фоне исторических свидетельств Зийауддина Барани, привлекая лишь отдельные суфийские тексты Амира Хусрава, поскольку его творчество исследовано полно и глубоко.

В заключение хотелось бы еще раз подчеркнуть, что осмысление богатого суфийского наследия требует большого такта и осторожности. Остается надеяться, что обилие приведенных текстовых примеров поможет не исказить истину и составить верное суждение о представленных в работе личностях. В результате каждый читатель найдет то, что больше всего отвечает его интеллектуальным и духовным запросам. Одних привлекут суфийский путь духовного совершенствования и исторические события той далекой эпохи, других — куртуазная лирика и сложные философские раздумья и построения.

Особо следует сказать о приложении. В нем даны переводы отдельных отрывков из *Фава'id ал-фу'ад*, которые помогут расширить представление о средневековой литературе в жанре *малфузат* и составить достоверную картину интерпретации богословских взглядов шайха Низамуддина Аулия.

Полный перевод агиографического текста *Фава'id ал-фу'ад* готовится к печати, что же касается прозаических и поэтических переводов, встречающихся в исследовании, то они также выполнены автором этих строк.

Транскрипция арабских имен дается в тексте в облегченном виде.

## Summary

---

*Lola Taneeva-Salomatshaeva*  
The Sources of Sufism in Medieval India:  
The Chishti Brotherhood. 447 p.

**T**he offered work, for the first time in Russian Oriental studies, presents four authors who manifest a singular unity of the diverse. Three of them, who were friends—the mystic poet Amir Hasan Dehlewi, the court poet Amir Khusraw Dehlewi and the chronicler Ziyauddin Barani—were also *murids* (disciples) of the Shaikh Nizamuddin Auliya, the head and chief instructor of the Sufi *silsila* (order) Chishti. What these authors have in common is more than the mere fact that all of them had been born and lived in the first Muslim state of India (the Delhi Sultanate)—they share the Sufi world outlook, the Sufi way of perceiving the world. This enabled us to view the religious-philosophic ideas developed by them from the standpoint of history and linguistics, to analyze (using the actual data of manuscripts) the degree to which each of the authors was committed to Sufism, taking into account that all of them, to a greater or lesser extent, reflected general views typical of their time that were based on socio-cultural and religious tradition.

The Sufi postulates manifested themselves most prominently in mystical poetry, where cognition, while being man oriented, also leads us to the comprehension of the Absolute. Given such an understanding of the Absolute, macrocosm is described in the terms of microcosm. Moreover, the former is not only similar to the latter but is also identical to it, which can be determined by means of comparison.

The present study continues the recent Orientalist trend towards studying Sufi literature from the standpoint of interpreting its religious-philosophic fundamentals reflecting the gradual perception of the world by man; therefore the suggested teleology is anthropocentric. Its aim is to expose the inner content of text; to decipher the terms of that text is to receive the key to an understanding of the world outlook of an individual. A correct analysis of the medieval texts under discussion often requires taking into account the way they represented sounds in writing, their rhythmic organi-

zation, the graphic basis of their orthographic symbolism which had been thoroughly developed by Sufi theoreticians.

The goal and main tasks of this research could be formulated as follows: To demonstrate (basing our conclusions on medieval theological literature, modern works and our own argumentation) the Sufi concept of God's Existence and of the Way (*Tariqa*) leading to Him via the speeches (*malfuzat*) of Nizamuddin Auliya, the divan of Hasan Dehlewi and the Sufi texts of Amir Khusraw against the background of historical records of the chronicler Ziyauddin Barani.

In accordance with this intent, the monograph comprises:

- Introduction;
- Chapter 1: “Spiritual Atmosphere in India in the Late 13th — Early 14th Centuries: the Chishti Brotherhood,” with two subsections: (1) Chronicler Ziyauddin Barani and His History of Firuz-Shah and (2) Shaikh Nizamuddin Auliya: God's Existence and the Way to Him;
- Chapter 2: “The Divan of Hasan Dehlewi and the Sufi Texts of Amir Khusraw Dehlewi—an Example of Mystical World Perception,” with two subsections: (1) The Mystic Poet and (2) The Court Poet;
- Afterword
- Bibliography, Index and Glossary;
- Appendix.

The latter presents the first Russian translation of certain excerpts from the *Fawa'id al-fu'ad*—a work that has had a profound impact on the murids of the Chishti silsila and on the development of Islamic mysticism at large.



## Оглавление

---

<i>Введение</i> .....	4
<i>Глава I. Духовная атмосфера в Индии на рубеже XIII–XIV вв.:</i>	
<i>братство Чистийя</i> .....	15
1. Хронист Зийауддин Барани и его «История Фируз-шаха» ( <i>Та'рих-и Фируз-шахи</i> ).....	15
2. Шайх Низамуддин Аулийа: Бытие Бога и Путь к Нему.....	43
<i>Глава II. Диван Хасана Дехлеви и суфийские тексты Амира Хусрава</i>	
Дехлеви — пример мистического постижения мира.....	104
<i>Послесловие</i> .....	218
<i>Приложение</i>	
Хасан Сиджзи Дехлеви. <i>Фава'id ал-фу'ад</i> (перевод избранных отрывков).....	221
<i>Библиография</i> .....	278
<i>Указатель имен</i> .....	287
<i>Указатель географических названий</i> .....	293
<i>Указатель названий сочинений</i> .....	295
<i>Указатель терминов</i> .....	297
<i>Глоссарий</i> .....	301
<i>Sammary</i> .....	309

*Научное издание*

**Танеева-Саломатшаева Лола Зарифовна**  
**ИСТОКИ СУФИЗМА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ИНДИИ**  
***братство Чистийа***  
2-е издание

*Утверждено к печати*  
*Институтом востоковедения РАН*

Художественный редактор *Э.Л. Эрман*. Технический редактор *О.В. Волкова*  
Корректор *Е.А. Мамиконян*. Компьютерная верстка *Е.А. Пронина*

Подписано к печати 29.03.10. Формат 60×90<sup>1/16</sup>. Печать офсетная  
Усл. п. л. 19,5. Усл. кр.-отт. 19,8. Уч.-изд. л. 21,2  
Зак. № 568

Издательская фирма «Восточная литература» РАН  
127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21  
[www.vostlit.ru](http://www.vostlit.ru)

ППП "Типография "Наука"  
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6