

АКАДЕМИЯ НАУК РОССИИ  
РУССКОЕ ГЕОГРАФИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО  
ВОСТОЧНАЯ КОМИССИЯ

# СТРАНЫ И НАРОДЫ ВОСТОКА

Под общей редакцией  
академика Российской Академии наук  
М. Н. БОГОЛЮБОВА

Вып. XXX  
**ЦЕНТРАЛЬНАЯ АЗИЯ. ВОСТОЧНЫЙ ГИНДУКУШ**



«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»  
1998

---

А. А. Хисматулин

## О СОЧИНЕНИИ «ЭЛИКСИР СЧАСТЬЯ» (کیمیای سعادت) АБУ ХАМИДА АЛ-ГАЗАЛИ АТ-ТУСИ

Творчество величайшего мыслителя мусульманского средневековья Абу Хамида ал-Газали ат-Туси (1058—1111) до сих пор представляет собой ценнейшее идейное наследие современного ислама. Его перу принадлежат многие известные произведения по философии, юриспруденции, логике, теологии и суфизму. Ал-Газали до сего дня остается одним из самых плодовитых авторов мусульманского мира. Говорят, что если разделить количество написанных им страниц (из известных нам произведений) на дни прожитой им жизни, то получится, что в день он писал по четыре страницы [‘Abd ar-Rafi‘, 1993, с. 412]. В данной статье рассматриваются вопросы, касающиеся первого персоязычного труда ал-Газали — «Кимийа-йи са‘адат» (کیمیای سعادت — «Эликсир счастья»):

- I. «Эликсир» и иранский этнолингвистический регион.
- II. Независимость написания «Эликсира» от «Ихйа’ ‘улум ад-дин» (إحياء علوم الدين — «Воскрешение наук о вере»).
- III. Структура «Эликсира».

Прежде чем приступить к рассмотрению этих вопросов, имеет смысл выделить общеизвестные этапы творческой деятельности ал-Газали, подразделяемой в целом на три основных периода.

Первый период относят к началу его преподавательской деятельности сначала в Нишапуре, а затем в Багдаде при правлении сельджукского вазира Низам ал-Мулка ат-Туси (نظام الملك الطوسی) (уб. 1092) [Hourani, 1959, р. 225—233], известного созданием на территории от современной Сирии до Хорасана с целью «реанимации» и защиты суннитского ислама сети духовно-религиозных учреждений (*мадраса*, مدرسه) названных в его честь Низамийа<sup>1</sup>. В одно из таких *мадресе* Низам ал-Мулк приглашает своего земляка из Туса [Makdisi, 1961, р. 40—41; Грюнебаум, 1988, с. 146; ‘Abd ar-Rafi‘, 1993, р. 416]. В течение четырех лет (1091/2—1095) ал-Газали, наряду с преподаванием, пишет массу работ, посвященных главным образом философии, юриспруденции, теологии и различным школам нормативного ислама. Однако к концу этого периода, проштудировав и осмыслив все основные труды своего времени по теологии и философии, ал-Газали начинает изучать известные произведения мусульманских мистиков, которые вызвали у него

глубокий интерес к мистической практике. Он прекращает преподавание в Низамийа и на полгода становится последователем мистического пути. По-видимому, аналитический склад ума ал-Газали не позволил ему отдать себя всецело в руки шейха, чем и обуславливаются его неудачи на поприще прагматического суфизма, духовный кризис и отъезд из Багдада [‘Abd ar-Rafi‘, 1993, p. 410].

Второй творческий период ал-Газали определяется одиннадцатью годами странствий (1095—1106), из которых около двух лет он проводит в Сирии, затем отправляется в другие арабские страны, посещает Иерусалим, после чего совершает хаджж, а по окончании хаджжа возвращается в родной Тус, откуда его приглашает на преподавательскую службу в Нишапур в медресе Низамийа сын Низам ал-Мулка Фахр ал-Мулк. Эти проведенные в странствиях одиннадцать лет стали самым плодотворным периодом жизни ал-Газали. Между 1097 и 1102 гг., будучи в Сирии, Иерусалиме, Хиджазе и на родине в Тусе, он пишет, наверное, самое известное и объемное свое произведение — «Ихйа’ ‘улум ад-дин» (إحياء علوم الدين — «Воскрешение наук о вере») <sup>2</sup>, в котором очень детально и со свойственной ему логикой и аргументированием рассматривает абсолютно все аспекты практики нормативного ислама и выросшей из нее мистической практики того времени.

Третий период творчества ал-Газали можно условно обозначить с момента его возвращения к преподаванию в нишапурской Низамийа в 1106 г., продолжавшемуся не более двух лет, до момента его смерти в 1111 г. в Тусе.

I. Наряду с прочими сочинениями, написанными во второй творческий период жизни философа, в свет выходит популярная работа ал-Газали «Кимийа-йи са‘адат» (كيمياء سعادت — «Эликсир счастья»), которая была закончена им между 1102—1106 гг. Эта работа — одна из немногих, созданных автором на персидском языке <sup>3</sup>, является одним из первых персоязычных трудов суфийской ориентации, вышедших из-под пера религиозных авторитетов мусульманского мира. По своей популярности среди населения иранского этнолингвистического региона это произведение стоит в одном ряду с первым персоязычным сочинением по суфизму «Кашф ал-махджуб» (كشف المحجوب — «Открытие скрытого завесой») ‘Али б. ‘Усмана ал-Джуллаби ал-Худжвири (ум. между 1072—1077), а по числу рукописных списков, дошедших до наших дней, и переизданий, продолжающихся по сей день, значительно превосходит его. В любом более или менее крупном рукописном собрании имеется как минимум 3—4 рукописных списка сочинения. Этот феномен объясняется не только известностью и авторитетом автора, но и доступной манерой изложения «Эликсира», а также реально начавшимся при Саманидах (875—999) — Рудаки (ум. 940—941), Фирдоуси (934—1020) — и продолжившимся в XI—XII вв. процессом уменьшения значимости и влияния арабского языка и возрождения персоязычной культурной традиции. Кроме того, даты переписки, приведенные для рукописей сочинения в каждом из известных рукописных каталогов, указывают на постоянный «повековой» спрос на «Эликсир счастья» начиная с XII в., что говорит о его востребованности интеллектуальным рынком в пределах иранского этнолингвистического региона и даже много шире. Не

принимая в расчет появившиеся в XIX в. многочисленные литографированные издания сочинения, приведу данные только по некоторым коллекциям рукописей:

#### Коллекция Российской Национальной библиотеки

№ п/п	Век	№ по каталогу <sup>4</sup>	Датировка	Шифр
1	XV	1031	IX/XV в.	Дорн 261
2	XVII	1034	1089/1678	П.н.с.119
3	XVIII	1032	1118/1706	П.н.с. 167
4	XIX	1033	1283/1866-67	П.н.с. 10

#### Коллекция СПб Ф ИВ РАН

№ п/п	Век	№ по каталогу <sup>5</sup>	Датировка	Шифр
1	XII		/[1120-50]	B4612
2	XV	3526	900/1495	B928
3	XVI	3527	958/1551	B930
4	XVI	3780	984/1576	C1351
5	XVI	3525	1000/1592	A314
6	XVII	3531	1032/1622	B929
7	XVII	75*	1111/1699	B4549
8	XVIII	3529; 3764	[1200]/1786	B2385
9	XIX	3862	[1261]/1845	B1977

#### Коллекция Национальной библиотеки Египта

№ п/п	Век	№ по каталогу <sup>6</sup>	Датировка	Шифр
1	XII	1869	576/1180	٤٦ تصوف فارسی
2	XIII	1865	600/1204	٧٢ تصوف فارسی طلعت
3	XIII	1866	689/1290	٢٧٨ تصوف تیمور
4	XIV	1858	774/1372	١٢ - م تصوف فارسی
5	XV	1857	835/1431	١٢ - م تصوف فارسی
6	XV	1863	855/1451	٦٠ تصوف فارسی طلعت
7	XV	1859	893/1487	١٢ تصوف فارسی طلعت
8	XVI	1860	911/1506	١٤ تصوف فارسی طلعت
9	XVII	1862	1069/1659	٢٣ تصوف فارسی طلعت
10	XVIII	1868	1122/1711	١٢ تصوف فارسی

**Коллекция Британской библиотеки  
(Индийский отдел)**

№ п/п	Век	№ по каталогу <sup>7</sup>	Датировка	Шифр
1	XV	1781	905/1499	424
2	XVII	1782	1020/1611	1414
3	XVII	1783	1081/1670	2013
4	XVII	1784	1086/1675	2121
5	XVII	1785	1087/1676	2856
6	XVII	1786	1096/1685	1277
7	XVIII	1787	1173/1759	3149

**Коллекция Британской библиотеки <sup>8</sup>**

№ п/п	Век	Датировка	Шифр
1	XIII	672/1274	Add. 25,026
2	XIII—XV	XIII—XV	Add. 7604
3	XV	XV	Or. 258
4	XV	XV	Add.25,841
5	XVII	1023/1614	Add. 16,809
6	XVIII	1142/1730	Add. 16,810
7	XVIII	XVIII	Add.25,842

Тот же самый «повековой» спрос на «Эликсир» можно проследить и по другим коллекциям. Иначе говоря, из-под пера величайшего мусульманского мыслителя, творившего до определенного времени только на арабском языке — священном языке Корана, арабо-мусульманской науки, международных связей в пределах *дар ал-ислам* (دار الاسلام) — и, в основном, для людей «нашего языка» (اهل لساننا) [Грюнебаум, 1988, с. 91], впервые выходит произведение на другом языке, обращенное совсем к другой, более многочисленной аудитории.

«Эликсир счастья» появился незадолго до начала процесса становления многих суфийских братств, оформлявшихся на базе суфийских школ. Таковой является, например, школа Х<sup>а</sup>аджаган, основатель которой ‘Абд ал-Халик ал-Гидждувани (ум. 1180 или 1220), как считается, разработал восемь принципов духовно-религиозной жизни школы, положенных затем в основу духовно-религиозной жизни братства Накшбандийа. Баха’ ад-Дином Накшбандом (1318—1389) в дополнение к ним были

введены еще три положения. Другими словами, эти принципы считаются собственным духовным продуктом школы Х<sup>а</sup>аджаган и братства Накшбандийа. Однако текст «Эликсира» так или иначе дает формулировку большинства принципов Накшбандийа-Х<sup>а</sup>аджаган, хотя и не всегда так лаконично, как это отражено Кашифи Ва'изом, автором основного агиографического сочинения по Накшбандийа-Х<sup>а</sup>аджаган (XII—начало XVI в.) «Рашахат 'айн ал-хайат» (رشحات عين الحيات — «Капли из источника вечной жизни») [Kashifi, 1897].

Прежде чем приступить к сравнению цитат из указанных сочинений, следует особо отметить два момента. Во-первых, при описании выделенных принципов духовно-религиозной жизни ал-Газали говорит о том, что к ним пришли мистики, «осознав, что появились в мире для торговли. Их сделки — с собственной душой. Прибыль или ущерб от сделок — рай или ад» [al-Ghazali, 1495, л. 376a]. Этих мистиков он определяет как «обладающих внутренним видением» (اهل بصيرت) и «корифеев в религии» (بزرگان دين). Иными словами, хотя данные принципы включены в систему мировоззрения философа, занимая в описании добрый десяток листов рукописи сочинения (4-й *рукн*, 6-й *асл*), ал-Газали дает понять, что они появились до него и не являются плодом его творчества. В других местах сочинения объясняются собственные взгляды ал-Газали на духовно-религиозный путь, которые несколько отличаются от выделенных им принципов.

Во-вторых, как в «Эликсире», так и в «Рашахат» эти принципы называются то необходимыми условиями (*шарт*, شرط), которые нужно соблюдать одновременно, с тем чтобы стать на путь, то стоянками (*макам*, مقام), которые идущий путем обучения (*сулук*, سلوك) должен проходить последовательно, дабы достичь желаемой цели. Иначе говоря, в первом случае отсутствует необходимость в порядке следования *шартам* как на пути, так и в объяснениях. Их просто необходимо принять все одновременно как данность. Отсутствие порядка следования во втором случае обесмысливает понятие *макам*. Кажущаяся алогичность в сочетании двух терминов имеет объяснение только в «Эликсире»: все обязательные условия ставятся своей собственной душе как партнеру в игре и оговариваются раз и навсегда. Далее по мере игры с душой ее участник должен последовательно пройти стоянки, оговоренные как условия.

Высказывание ал-Газали относительно стоянок звучит так: «Они [суфии] определили для себя шесть стоянок (مقام) — *мушаракат* (مشاركة — партнерство), *мухасабат* (محاسبية — самоотчет), *муракабат* (مراقبت — отслеживание), *му'атабат* (معاقبت — порицание), *му'акабат* (معاقبت — самонаказание), *муджахадат* (مجاهدات — внутренняя борьба, приложение усилий)» [al-Ghazali, 1495, л. 376b]. Все термины даны в форме *масдара* III породы, то есть подразумевают взаимодействие, в данном случае — с собственной душой. Вот несколько характерных, явно выделяющихся параллелей между принципами духовной жизни Накшбандийа-Х<sup>а</sup>аджаган из описанных в «Рашахат» с указанными стоянками из «Кимийа»:

1. *Мушаракат* (مشاركة — партнерство, участие) — *хуш дар дам* (هوش در دم — осознанность в дыхании).

### Рашахат (رشحات)

رشحه هوش در دم و آن آنست که هر نفسی از درون بر آید که از سر حضور و آگاهی باشد و غفلت بآن راه نیابد <...> هوش در دم یعنی انتقال نفسی بنفسی میباید که از سر غفلت نباشد و از سر حضور باشد و هر نفسی که میزند از حق سبحانه خالی و غافل نباشد

[Kashifi, 1897, c. 21]

### Кимийа (کیمیای سعادت)

مقام اول در مشارکت <...> هر نفسی از انفاس عمر گوهری نفیس است که از وی گنجی توان نهاد در وی مکاس و حساب اولی تر <...> با نفس خود بگوید که مرا هیچ بضاعت نیست مگر عمر و هر نفس که رفت بدل ندارد که انفاس معدود است در علم خدایتعالی و نیفزاید

[al-Ghazali, 1495, л. 3766]

## Перевод

### Рашахат (رشحات)

Капля (*рашха*). Осознанность в дыхании заключается в том, чтобы каждый вздох, исходящий изнутри, был бы от божественного осознания и присутствия и не допуская бы при этом беспечности. <...> Осознанность в дыхании означает переход от вдоха к вздоху, требующий отсутствия беспечности и наличия осознанности. Каждый исходящий вздох должен быть исполнен Всевышним и лишен беспечности.

### Кимийа (کیمیای سعادت)

Первая стоянка — партнерство. <...> Каждый вздох из вздохов в жизни — драгоценный камень, который может обогатить. При этом самое главное — учет и [само]отчет. <...> Своей душе говорят: «У меня нет другого богатства кроме жизни. Каждый ушедший вздох незаменим, а их количество, согласно науке Всевышнего, ограничено и не увеличится...»

Раскрывая стоянку «партнерства», ал-Газали поясняет, что необходимо поставить своей душе условие (شرط) постоянно помнить о Боге так же, как ставят условия партнеры перед началом игры. В одной из индийских литографий эта стоянка даже переименована в стоянку «обусловленности (مشارطت)», что, по-видимому, ошибочно [al-Ghazali, 1904, с. 364]. Затем необходимо следить за соблюдением этого условия при каждом вздохе, поскольку «...каждый ушедший вздох незаменим. А их количество, согласно науке Всевышнего, ограничено и не увеличится» [al-Ghazali, 1495, л. 3766].

2. *Муракаба(т)* (مراقبت — наблюдение, контроль, отслеживание) — *халват дар анджуман* (خلوت درانجمن — отчужденность в обществе, уединение в обществе).

### Рашахат (رشحات)

رشحه خلوت درانجمن <...> خلوت درانجمن بظاهر با خلق و بیاطن با حق سبحانه <...> خلوت درانجمن آنست که اشتغال و استغراق در ذکر بمرتبه رسد که اگر بیازار در آید هیچ سخن و آواز نشنود بسبب استیلاء ذکر بر حقیقت دل

[Kashifi, 1897, c. 23]

### Кимийа (کیمیای سعادت)

مقام دوم مراقبه است و معنی مراقبه پاسبانی بود <...> و اصل مراقبه آنست که بدانند که خدای تعالی بر وی مطلع است در هر چه میکند و می اندیشد و خلق ظاهر وی میبینند <...> بدانکه مراقبه بر دو وجه است یکی مراقبه صدیقانست که دل ایشان بعظمت خدای مستغرق باشد و در هیبت وی شکسته بود و در وی جای التفات بغیر نبرد <...> کس باشد که درین جهان مستغرق شود که با وی سخن گوئی و نشنود و کس پیش وی فرا شود اگر چشم باز دارد نبیند <...> این است حال درجه و مراقبه صدیقان که همگی ایشان حق سبحانه مستغرق بود

[al-Ghazali, 1495, л. 377a—3786]

## Перевод

### Рашахат (رشحات)

*Раиша*. Уединение в обществе. <...> Уединение в обществе — внешнее пребывание с людьми, внутреннее — с Богом. <...> Уединение в обществе — это когда занятость и погруженность в поминание Всевышнего достигают такой степени, что если зайти на рынок, то не замечаешь ни голосов, ни слов по причине охваченности истины сердца *зикром*.

### Кимийа (کیمیای سعادت)

*Макам* второй — *муракаба*. Значение *муракаба* — контроль. <...> Основа *муракаба* заключается в знании того, что Всевышний извещен обо всем совершаемом и думаемом им [= мистиком]. Люди же видят его внешнюю сторону. <...> Знай, *муракаба* бывает двух видов. Первый — *муракаба* искренних, у которых сердце погружено в величие Всевышнего и не в состоянии вынести внушительного вида этого. В нем не остается места, чтобы обратить внимание на что-то другое. <...> Есть такие, у которых погруженность в этом мире доходит до того, что к ним обращаешься, а они не слышат, к ним подходишь, а они — хотя и с открытыми глазами, да не видят. Вот это — состояние степени и *муракаба* искренних, когда они всецело погружены во Всевышнего.

Ал-Газали подразделяет стоянку *муракаба*(*m*) на два вида, один из которых — *муракаба*(*m*) искренних (مراقبه، صديقان) — находит параллель со стоянкой *халват дар анджуман* Накшбандийа-Х<sup>а</sup>аджаган. И там и там требуется полное погружение (استغراق) в поминание Всевышнего, доходящее до той степени отчужденности, когда все окружающее и не относящееся к Богу перестает восприниматься органами чувств — зрением и слухом.

Второй вид *муракаба*(*m*) ал-Газали находит свой аналог в принципе *нигахдашт* (نگهداشت — сохранение, бдительность) Накшбандийа-Х<sup>а</sup>аджаган.

3. *Муракаба*(*m*) (مراقبت — наблюдение, контроль, отслеживание) — *нигахдашт* (نگهداشت — сохранение, бдительность).

### Рашахат (رشحات)

رشحه نگهداشت و آن عبارت از مراقبه خواطرست <...>  
باید که يك ساعت و دو ساعت و زياده از دو ساعت آن  
مقدار که میسر شود خاطر خود را نگاهدارد که  
غیری بخاطر وی نگذرد  
[Kashifi, 1897, c. 25]

### Кимийа (کیمیای سعادت)

درجه دوم مراقبه پارسایان <...> پس کسی که درین درجه  
بود او را احوال و خواطر و حرکات خویش همه مراقبت  
باید کرد <...> اول خاطر که در دل آید گوش دارد و  
همیشه دل را مراقبه میکند تا در وی چه اندیشه پدید  
آید تا آن اندیشه که بیدار آید نگاه کند اگر خدای را ست  
تمام بکند و اگر در هوای نفس است بترسد و از خدای تعالی  
شرم دارد و خود را ملامت کند.

[al-Ghazali, 1495, л. 3786—379a]

## Перевод

### Рашахат (رشحات)

*Раиша* сохранения. Состоит из наблюдения за мыслями. <...> Необходимо час, два и более двух часов, в той мере, в какой это будет эффективно, удерживать свою мысль от вмешательства постороннего.



## Кимийа (کیمیای سعادت)

Вторая ступень — *муракаба* благочестивых. <...> Таким образом, тому, кто находится на этой ступени, следует наблюдать за всеми своими состояниями, мыслями и движениями. <...> Сначала прислушиваются к мысли, появляющейся в сердце. За сердцем постоянно наблюдают — какая мысль в нем возникнет, — с тем чтобы разглядеть появившуюся мысль. Если она о Боге, то ее завершают. Если же от воледелений души, то боятся, испытывают стыд пред Всевышним и порицают себя.

Здесь ал-Газали говорит о *муракаба* благочестивых, которые должны контролировать свои состояния, мысли и действия. В особенности он акцентирует внимание на постоянном контроле за мыслями, посещающими сердце. Если они от Всевышнего и о Нем, то их следует завершать, если же от желаний души, то — стыдиться Всевышнего и порицать себя (*маламат*, ملامت).

«Рашахат» также называет свой принцип *нигахдашт* контролем за мыслями и рекомендует в течение как можно большего промежутка времени их контролировать.

4. *Мухасаба*(*m*) (محاسبه — самоотчет) — *вукуф-и замани* (وقف زمانی — осознание времени).

Рашахат (رشحات)	Кимийа (کیمیای سعادت)
وقف زمانی نزد صوفیه قدس الله ارواحم عبارت از محاسبه است و حضرت خواجه بزرگ قدس سره فرموده اند که محاسبه آنست که در هر ساعتی آنچه بر ما گذشته است محاسبه میکنیم که غفلت چیست و حضور چیست میبینیم که همه نقصان است و بازگشت میکنیم و عمل از سر میگیریم	مقام سوم محاسبه است پس از عمل باید که بنده را بآخر روز وقتی باشد در وقت خفتن که با نفس خویش حساب جمله روز بکند تا سرمایه از سود و زیان جدا کند و سرمایه فرایض است و سود نوافل و زیان معاصی
[Kashifi, 1897, c. 26]	[al-Ghazali, 1495, л. 380a]

## Перевод

### Рашахат (رشحات)

Осознание времени у суфиев, да освятит Аллах их души, состоит из самоотчета. Великий господин, да будет свята его могила, говорил, что самоотчет — это когда мы учитываем каждый прошедший для нас час: что прошло в беспечности, а что с божественным осознанием. Когда мы видим, что все не так, возвращаемся и начинаем действие сызнова.

### Кимийа (کیمیای سعادت)

Третья стоянка — самоотчет после действия. Нужно, чтобы у раба божьего к концу дня было время отходя ко сну провести отчет за весь день со своей душой, дабы отделить капитал от прибыли и от ушерба. Капитал — обязательные религиозные предписания, прибыль — сделанное сверх того и ушерб — прегрешения.

В данном случае «Рашахат» прямо проводит параллель между своим принципом *вукуф-и замани* и *мухасаба*.

5. *Сафар дар ватан* (سفر در وطن — путешествие в месте проживания).

Рашахат (رشحات)  
رشحه سفر در وطن آنست که سالک در طبیعت بشری  
سفر کند یعنی از صفات بشری بصفات ملکی و از  
صفات ذمیمه بصفات حمیده انتقال فرماید  
[Kashifi, 1897, c. 22]

Кимийа (کیمیای سعادت)  
و دانستن آن راهیست از طریق بصیرت و مشاهده  
باطن و باین کسی رسد که از وطن خود مفارقت کند و  
آنجا که مولد و مسقط الرأس وی بود نایستد و سفر راه  
دین پیش گیرد و باین وطن نه از شهر و خانه میخوآهم  
که آن وطن قالب است و سفر قالب را قدری نباشد لیکن  
آن روح که حقیقت آدمیست آنرا قرارگاهی است که از آنجا  
پدید آمده و وطن وی آنست و ازینجا اورا سفریست  
[al-Ghazali, 1495, л. 46a]

## Перевод

### Рашахат (رشحات)

*Рашха.* Путешествие в месте проживания представляет собой то, что следующий путем обучения (*салик*) совершает путешествие в своей человеческой природе, то есть переходит от человеческих качеств к ангельским и от порицаемых — к похвальным.

### Кимийа (کیمیای سعادت)

Познание данного пути включает в себя внутреннее видение и внутреннее созерцание. Достигает этого тот, кто отделяется от своей вотчины, покидая то место, где он родился и где была его родина, и отправляясь в религиозное путешествие (*сафар-и дин*). Под «родиной» (*ватан*) следует понимать не город и не дом, которые являются родиной для оболочки, путешествия коей ничего не стоят, чего нельзя сказать о духе — истине человека. У него (духа) есть то покойное место, откуда он явился. Оно — его родина. Оттуда ему предстоит путешествие.

Данный принцип не выделен у ал-Газали в качестве стоянки, как это было в предыдущих случаях, однако идея духовного путешествия, являясь основополагающей, проходит через все сочинение автора в сформулированном виде — *сафар дар ватан*. А для объяснения этого принципа в «Рашахат», кроме указанного выше, приводится известное сочинение по суфизму «Авариф ал-ма'ариф» (عوارف المعارف — «Дары знаний») [Kashifi, 1897, c. 22] Шихаб ад-Дина Абу Хафса 'Умара ас-Сухраварди (1145—1234-35), основателя самостоятельной арабской суфийской школы (на основных принципах которой оформилось позднее братство Сухравардийя в Индии) и последователя учений братьев ал-Газали: Абу Хамида ал-Газали — в теоретическом плане и Ахмада ал-Газали (ум. 1126) — в практическом. Это сочинение можно встретить в качестве «конвойного» на полях «Ихйа'» [al-Ghazali, 1885].

Кроме явно выделяющихся параллелей в выбранных принципах Накшбандийа-Х'аджаган следует также отметить принципы *йадкард* (یادکرد) и *вукуф-и калби* (وقوف قلبی), означающие богопоминание (*зикр*, ذکر) и осознание сердца, соответственно. Однако поскольку *зикр* как вид практического упражнения был известен задолго до ал-Газали, впрочем так же как и пропускание богопоминания через сердце или проговаривание *зикра* сердцем, то в данном контексте не стоит заострять на них внимание, хотя объяснения и того и другого имеются в «Эликсире» ал-Газали.

Формулировка выбранных принципов Накшбандийа-Х<sup>в</sup>аджаган в сравнении с формулировкой им параллельных в «Кимийа» не дает достаточных оснований рассматривать первые как результат их явной адаптации одним человеком по рукописи сочинения. Поэтому вряд ли указанное сходство можно считать прямым заимствованием ал-Гидждувани принципов духовно-религиозной жизни из текста «Эликсира» ал-Газали. Однако в приведенных формулировках виден один источник. Скорее всего, они были преподаны ал-Гидждувани его шейхом Абу Йа'кубом Йусуфом ал-Хамадани (1048—1140), современником ал-Газали, с которым ал-Хамадани проходил курсы обучения почти в одно и то же время у одних и тех же учителей: Абу Исхака аш-Ширази (ум. 1083) и шейха Абу 'Али Фармади ат-Туси (ум. 1084/85) [Bukhari, 1863, л. 456—46а; Kashifi, 1897, с. 6; Bouyges, 1959, p. 1; 'Abd ar-Rafi', 1993, с. 404, 423]. По-видимому, эти два человека (или один из них) явились, с одной стороны, отправной точкой для последующего формирования данных принципов в Накшбандийа-Х<sup>в</sup>аджаган. А с другой стороны, возможно именно потому, что Абу Исхак аш-Ширази и Абу 'Али Фармади ат-Туси были учителями ал-Газали, последний столь подробно и с должным вниманием останавливается на указанных принципах в своем сочинении.

Также не следует исключать возможность того, что рассмотренные принципы духовно-религиозной жизни могли быть заимствованы ал-Газали из сочинений его предшественников-'ашаритов, например у ал-Хариса ал-Мухасибии (ок. 781—857), или же зафиксированы в ходе его многолетнего путешествия. Они могли быть принципами движения ал-маламатийа в Хорасане, адепты которого восприняли идеи ал-Мухасибии. Как бы там ни было, если в написанном виде в труде *Худжжат ал-ислам* («Довод ислама» — прозвище ал-Газали) присутствуют аналоги переименованным и адаптированным ал-Гидждувани для Х<sup>в</sup>аджаган принципам, то это только увеличивает популярность такой суфийской школы, а затем и братства.

Если принять тот факт, что рассматриваемые принципы духовно-религиозной жизни были известны мистикам до того, как их сформулировал ал-Гидждувани для школы Х<sup>в</sup>аджаган, то единственное, что приносит ал-Гидждувани в суфийскую практику, это отправление *зикра* на задержке дыхания. Упражнение, которое было преподано ему в видениях ал-Хизром и благодаря которому традиция братства считает ал-Гидждувани *увайси*, то есть посвященным без участия здравствующего шейха. Вот как описывает этот мистический опыт автор «Рашахат»:

Войди в водоем (*хауз*, حوض), опустишь с головой в воду и сердцем (*дил*, دل) скажи: *Ла илаха илла-л-Лаху Мухаммадун расулу-л-Лахи* [Kashifi, 1897, с. 19].

Данное лаконичное описание обыгрывает два слова: водоем — *хауз* (حوض), в который следует опуститься с головой, и сердце — *дил* (دل), которым следует произнести формулу *зикра*. Из приведенного упражнения вполне естественно вытекает принцип задержки дыхания (*хабс-и нафас*, *хабс-и дам*), так как полное (с головой) погружение в воду обуславливает и задержку дыхания на время погружения, и определенную позу, принимаемую под водой, и отключение от всех внешних раздражителей, равно как и связанное с этим изменение мировосприятия.

Однако, несмотря на кажущуюся простоту упражнения ал-Хизра, встает два вопроса, относящихся к его дальнейшему выполнению. Во-первых, много ли глубоких водоемов, позволяющих последователям ал-Гидждувани, можно было найти в Бухаре и ее окрестностях, к тому же принимая во внимание трепетное отношение к воде во все времена в Средней Азии? Во-вторых, и это, наверное, более существенно, почему введенный ал-Гидждувани принцип задержки дыхания не принимается Баха' ад-Дином Накшбандом как обязательный (لزوم) [Kashifi, 1897, с. 27]?

Возможно, ответом на поставленные вопросы станет цитата из первого 'унвана «Эликсира», где автор рассуждает таким образом:

Фасл. Из сказанного выше стало понятным достоинство сути человеческого сердца и стало ясным, что представляет собой путь суфиев. Подобно тому как ты мог бы услышать от них, говорящих, что религиозная наука — завеса от одного пути, и мог бы сие отрицать, то эти слова не отрицай: истина заключается в том, что при занятости и погруженности (مستغرق) в приобретенное чувственным появляется завеса от данного пути. Как если бы сердце (دل, دلم) уподобить водоему (خاуз, حوض), а чувства — пяти арыкам, несущим снаружи воду в водоем. Если ты захочешь, чтобы со дна водоема поднялась чистая вода<sup>9</sup>, то устрой так, чтобы выпустить ту воду полностью, перекрыв при этом все арыки, дабы она вновь не поступала. Углуби водоем с тем, чтобы чистая вода появилась с его дна. И до тех пор пока водоем будет занят той водой, которая поступает снаружи, чистой воде будет невозможно подняться изнутри. Точно так же и религиозная наука, пробивающаяся наружу изнутри сердца, не будет обретена до тех пор, пока врата сердца не освободятся от всего поступающего снаружи [al-Ghazali, 1495, л. 146].

Как видно из приведенного отрывка, ал-Газали обыгрывает все те же два слова, уподобляя сердце водоему, образованному как чистой, то есть грунтовой водой самого водоема, так и водой извне, приносимой пятью чувствами. Если принять, что и упражнение ал-Хизра — метафора, тогда его можно интерпретировать так: войди в свое сердце-водоем, погрузись с головой в его воду, то есть перекрой все внешние чувства, погрузившись в воду, принадлежащую самому сердцу, и сердцем же произнеси формулу *зикра*. Задержка дыхания при этом необходима как прием для эффективной концентрации внимания на самом сердце. По-видимому, тот же самый эффект создает мысленный подсчет количества повторов формулы *зикра* во время ее произнесения, введенный Накшбандом и определяемый как осознание исчисления — *вукуф-и адади* (وقوف عددی) [Хисматулин, 1996, с. 73—104].

Принимая во внимание возможность передачи ал-Гидждувани традиции духовно-религиозной жизни со стороны ал-Хамадани, можно предположить, что и данное упражнение было навеяно первому в период его обучения у второго, а не раньше.

Прямые же заимствования из «Кимийа-йи са'адат» без каких-либо ссылок можно увидеть в трудах более поздних шейхов Накшбандийа-Х<sup>а</sup>аджаган, например у Мухаммада Парса (1345—1420) в его «Рисала-йи кудсийа» (رساله قدسیه — «Послание о святости») [Parsa, 1910]. Ниже приведены несколько пассажей, касающихся богопоминания и его

воздействия, которые даны здесь без перевода и каких-либо комментариев, поскольку практически один к одному переписаны М. Парса.

Рисала-йи кудсийа (رساله قدسیه)

ذکر بر وی مستولی گردد و در دل متمکن شود و معنی کلمه توحید آن معنی که در آن حرف نبود و عربی و فارسی نباشد بر دل غالب آید <...>  
چون زمین دل از خار و وسواس دنیا خالی گردد و تخم ذکر درو و دیعت نهاد اکنون هیچ نماند که باختیار تعلق دارد اختیار تا اینجا بود پس بعد از آن منتظر میباشد تا چه پیدا آید و غالب آن بود که این تخم ضایع نماند که من کان یرید حرت الاخرة نزوله فی حرته <...>  
و اینجا بود که صورت ملکوت بر وی روشن گردد و ارواح انبیا و اولیا و جواهر ملائک علیهم الصلوات و التسلیمات و علی آلهم اجمعین بصورتهای نیکو نمودن گیرد <...> هر کس را چیزی دیگر پیش آید و درین گوشتن فایده نیست این راه رفتن است نه راه گوشتن [Parsa, 1910, c. 90—92]

Эликсир (کیمیای سعادت)

معنی این کلمه بر دل غالب شود آن معنی که در آن حرف نبود و تازی و فارسی نبود که گوشتن بدل هم حدیث بود ... پس آن معنی باید که در دل متمکن و مستولی شود <...>  
چون دل از خار و وسواس دنیا خالی گردد و این تخم بنهاد هیچ چیز نماند که باختیار تعلق دارد اختیار تا اینجا بود بعد ازین منتظر باشد تا چه رود و چه پیدا آید و غالب آن بود که این تخم ضایع نشود که حق تعالی می فرماید من کان یرید حرت الاخرة نزوله فی حرته <...>  
لیکن جواهر ملائک و ارواح انبیا علیهم السلام او را بصورتهای نیکو نمودن گیرد ... در گوشتن آن فایده نبود که این راه رفتن است نه راه گوشتن و هر کس را چیزی دیگر پیش آید [al-Ghazali, 1904, c. 208]

Исходя из лишь незначительного числа приведенных параллелей, можно предположить, что ко времени становления школы Х<sup>а</sup>джаган у мусульманских мистиков уже существовали принципы духовно-религиозной жизни, аналогичные тем, что впоследствии были сформулированы ал-Гидждувани для многочисленных персоязычных последователей.

II. Существует утвердившееся, но, как представляется, не совсем корректное мнение, будто бы «Эликсир» по содержанию дублирует «Воскрешение наук» или является его сжатым переложением на персидский язык. Такое суждение об «Эликсире», скорее всего, впервые появляется в конце прошлого века в аннотации к одному из наиболее ранних полных списков сочинения, хранившемуся в Британском музее [Rieu, 1879, vol. 1, p. 36—37. Add. 25,026] и датированному 672/1274 г., то есть спустя 163 года после смерти автора<sup>10</sup>. Несмотря на издававшиеся переводы на английский и немецкий языки [Homes, 1873; Field, 1910; 1991; Ritter, 1923; 1989], с той поры и до сего дня оно перекочевывает из одного каталога рукописей в другой [Ethé, 1903, p. 976; Семенов, 1952, т. 3, с. 97; Catalogue, vol. II, p. 79 и др.], попадая также в серьезные исследовательские работы без необходимой критической оценки [Бертельс, 1965, с. 42—43; Петрушевский, 1966, с. 223; Наумкин, 1980, с. 77 и др.]. Последнее, вероятно, можно отчасти увязать, с одной стороны, с тем, что творческим наследием ал-Газали занимались и занимаются в основном исследователи-арабисты, целиком положившиеся на мнение относительно сжатого переложения «Ихйа'» на персидский язык под названием «Кимийа-йи са'адат», а с другой — с тем, что переводы «Эликсира», скажем, на английский язык выполнялись не с языка оригинала, то есть персидского, а с переводов — турецкого [Homes, 1873] и урду [Field, 1910; 1991].

Последний перевод на английский по сравнению с персидским оригиналом имеет настолько сжатый вид, что «sometimes to as little as a third of their original size» [Field, 1991, p. XXXVIII] и едва ли дает

адекватное представление о содержании сочинения, разве что «is ideally suited for educational purposes» [Knysh, 1993, p. 152]. Во втором издании перевода изменено лишь предисловие, подготовленное Elton L. Daniel'ем и значительно расширенное за счет краткой биографии ал-Газали, описания исторической, религиозной, интеллектуальной ситуации в период его жизни и творчества (его влияния и значимости для исламского мира), а также лаконичного анализа круга вопросов, связанных с «Эликсиром счастья», и хорошей библиографии исследований по трудам ал-Газали.

Что касается перевода Н. Ritter'а на немецкий язык, то здесь в обоих изданиях из «Эликсира счастья» дан перевод только первого 'унвана и одной небольшой главы из второго *рукна*. Все остальное — сокращенный Риттером (!) текст «Ихйа' 'улум ад-дин»: «Der erste Teil *Von der Selbsterkenntnis* ist eine wortliche Übersetzung der ersten 'Eingangs' ('unwan) des *Kimija as-sa'adat*... Das Kapitel über die *Freundschaft und Bruderschaft in Gott* folgt dem arabischen Text der *Ihja*, das Kapitel über die Pflichten gegen Muslimen, Nachbarn, Verwandte und Sklaven wieder ganz dem *Kimija*, der Rest wieder dem arabischen Text. In der *Ihja* entnommenen Stücken sind einzelne Teile, besonders die Belege aus Koran, Hadith und athar, nach dem Vorgangs des *Kimija* gekürzt» [Ritter, 1923, S. 3]. Второе издание перевода Хельмута Риттера отличается от первого только новым предисловием, написанным Анне-Мари Шиммель [Ritter, 1989, S. 6—10]<sup>11</sup>.

Другими словами, на сегодняшний день в Европе отсутствуют научные переводы «Эликсира», несмотря на неоднократные полные издания текста сочинения в Иране и наличие рукописных списков сочинения во всех более или менее крупных европейских востоковедных центрах. Иначе как объяснить тот факт, что хронологи произведений ал-Газали до недавнего времени<sup>12</sup> необоснованно считали, будто одно из его арабоязычных произведений, а именно «Ниша для света и фильтр для тайн» (مشكوة الانوار و مصفاة الاسرار), написано после «Эликсира счастья» в 1106/07 г. в третий творческий период [Gairdner, DI, bd. 5, p. 121—153; Bouyges, 1959, p. 65—66; Vadawi, 1961, p. 471—478], хотя в тексте «Эликсира» есть прямая отсылка к «Нише для света» [al-Ghazali, 1495, л. 236]. Некоторые же исследователи в хронологии отводили «Нише для света» чуть ли не самое последнее место, считая периодом написания сочинения время окончательного возвращения автора в Тус, то есть 1109—1111 гг.: «à la fin de sa vie» [Macdonald, p. 157a]. «The citations leave a wide margin for the *Mishkat* but its contents indicate a last date» [Watt, 1952, p. 44]; «...در سالهای ۵۰۳ تا ۵۰۵ هجری یعنی بعد از بازگشت اخیر به طوس» [‘Abd ar-Rafi’, 1993, c. 413]. С тем чтобы отстоять эту точку зрения, время написания «Эликсира» отодвигали к концу жизни и творчества ал-Газали: «Since the *Mishkat* is a very late work by Ghazzali, it would appear that the *Alchemy* should be dated to the final years of Ghazzali's life» [Field, 1991, p. XXXVII], невзирая на то, что это не согласовывается с уже установленной очередностью выхода в свет его произведений, основанной на отсылках самого автора<sup>13</sup>.

Хотя специальной работы по научному сравнительному анализу текстов «Эликсира» и «Ихйа'», по-видимому, никто не проводил, в последнее время у некоторых исследователей творчества ал-Газали появи-

лись осторожные замечания по поводу «легкой инаковости» (*leicht geändert*) содержательной части *руков* «Эликсира» по сравнению с «Ихйа'» [Sherif, 1975, p. 159; Gramlich, 1984, S. 7] и их «некоторых» или даже весьма «значительных отличий»: «...but there are some differences which have not been fully investigated» [Watt, p. 1041]; «There are, however, some significant differences between the two works» [Field, 1991, p. XXXVI—XXXVII].

Если же говорить отдельно о мнении иранских исследователей, то подавляющее большинство из них даже не задается вопросом о сжатом переложении «Ихйа' 'улум ад-дин» на персидский язык под названием «Кимийа-йи са'адат», считая само собой разумеющимся, что «Ихйа'» и «Кимийа» — два самостоятельных сочинения, имеющих определенное сходство в названиях глав и построении изложения. Вот, например, высказывание одного из исследователей:

کیمیای سعادت نظیر احیاء العلوم است و هر دو بر حسب یک طرح و نقشه ترتیب داده شده است، اما هیچ یک مرد را از دیگری مستغنی نمیکند. مخصوصاً کیمیای سعادت که حجة الإسلام آن را شخصاً بفارسی نوشته است شاید از لحاظ فارسی زبانان مهمتر باشد.  
[Minui, 1970, c. 283].

1. Трудно предположить, что, находясь в зрелом возрасте и будучи уже известным всему мусульманскому миру, ал-Газали взялся «повторить» единожды написанное, пусть даже в сокращенном виде и на другом языке. Действительно, тематика «Эликсира» в чем-то перекликается с вопросами, затрагиваемыми автором в «Воскрешении наук». Это неудивительно, так как оба произведения имеют теолого-философско-суфийскую направленность, что подтверждается периодическими отсылками автора к «Ихйа'» [al-Ghazali, 1495, л. 32а, 100а, 326б, 332б и др.]. Последнее тем не менее не дает основания видеть в «Эликсире» *abridgment* «Ихйа'». Ведь и современные авторы, отсылая читателя за подробными разъяснениями к своим же трудам, отнюдь не считают сотворенное позднее «кратким переложением» того, что уже было написано ими ранее на эту же тему. Или мы не оставляем за автором права на эволюцию его взглядов, накопленные жизненного опыта и переоценку ценностей? Кстати сказать, даже на примере указанных отсылок видно, что ал-Газали дает понять о разнице между двумя произведениями: «Детальнее мы говорили об этом в книге "Воскрешения о смерти" (ذکر الموت) из книги "Ихйа'". Здесь же мы ограничимся (اقتصار) разъяснением истины смерти, а заострим внимание (اشارت) на...» [al-Ghazali, 1495, л. 336]; «Всякий желающий подробно узнать о телесных муках должен обратиться к "Ихйа'", а всякий желающий узнать о духовных — к 'унванам этой книги...» [al-Ghazali, 1495, л. 437б].

2. Относительно распространенного мнения о «сжатости», «сокращенном» издании или «переложении» на персидский язык «Ихйа' 'улум ад-дин» под названием «Кимийа-йи са'адат» можно привести некоторые цифры. Приблизительный подсчет знаков в одноименных *руб'ах* «Ихйа'» и *руках* «Кимийа» дает следующие соотношения: для первого *руб'а* — 1:5,6; для второго — 1:2,9; для третьего — 1:3,2 и для четвертого — 1:3,8. Таким образом, по сравнению с *руб'ами* содержание *руков* «сокращено» в среднем в 3,9 раза. Если же в расчет принять объем четырех *унванов*, то общее соотношение будет чуть меньше, приблизительно 1:3,6. Иначе говоря, допустив то, что ал-Газали задался целью перело-

жить на персидский язык содержание «Ихйа'», следует признать, что у него получился некий иноязычный конспект с тезисами, в котором от основного сочинения осталось много меньше одной трети.

3. Беглого взгляда достаточно, чтобы увидеть разницу между рассматриваемыми трудами ал-Газали, выраженную не только «сжатым» объемом «Эликсира». Для персоязычного ал-Газали, знавшего прекрасно арабский и всю жизнь писавшего на нем, наверняка потребовались немалые усилия, чтобы в какой-то мере перестроить понятийный аппарат и впервые изложить свои идеи на бумаге языком, до того в этих целях не использовавшимся практически никем. Ведь говорить и писать — далеко не одно и то же, в особенности когда речь идет о достаточно простых философских понятиях и идеях.

Вот что говорит сам автор об «Эликсире счастья»: «Мы в этой книге... дадим разъяснения для персоязычных, воздерживаясь от длинных и неясных выражений, от трудного и утонченного содержания, с тем чтобы это стало общедоступным. Если же у кого-то появится желание к исследованиям и уточнениям, то кроме этой книги ему следует обратиться к к н и г а м (разрядка моя. — А. Х.) на арабском, типа книги "Ихйа' 'улум ад-дин", книги "Джавахир ал-кур'ан" (جواهر القرآن — "Жемчужины Корана")<sup>14</sup> и другим сочинениям того же содержания, написанным по-арабски, поскольку задача этой книги — понимание простым народом (عوام خلق)...» [al-Ghazali, 1495, л. 4a].

4. Кроме того, автор в «Эликсире» отсылает читателя за подробными разъяснениями также к своим произведениям: «Ма'ани-йи асма'-йи Аллах» («معانی اسماء الله — «О значении божественных имен», что в арабском оригинале звучит так: (المقصود الاسنى فى اسماء الله الحسنى [al-Ghazali, 1495, л. 14a], «Мишкат ал-анвар ва мисфат ал-асрар» (مشکوٰۃ الانوار و مصفاة الاسرار) — «Ниша для света и фильтр для тайн») [al-Ghazali, 1495, л. 236], «Бидайат ал-хидайат» (بداية الهداية) — «Начало руководства») [al-Ghazali, 1495, л. 99b], книгам по логике (کتاب معقولات) [al-Ghazali, 1495, с. 21a] и *фихху* (کتاب فقه) [al-Ghazali, 1495, л. 119a].

5. Более того, во всех четырех *руках* периодически встречаются отсылки к *унванам*, расположенным в начале сочинения и отсутствующим в «Ихйа'». Это говорит о целостности задуманного труда и его независимости от «Ихйа'».

6. В качестве основного аргумента можно выделить высказывания самого автора о целях, ставившихся перед «Ихйа' 'улум ад-дин» и «Кимийа-йи са'адат»:

Ихйа' (احياء علوم الدين)  
للقصود من هذا الكتاب علم للعامة فقط دون علم للكاشفة  
التي لارخصة في ايداعها الكتاب وان كانت هي غاية مقصد  
الطالبين و مطمح نظر الصديقين و علم للعامة طريق اليه  
[al-Ghazali, 1885, л. 4]

Кимийа (کیمیای سعادت)  
اما علم مکاشفه آنست که خدایتعالی را و صفات او و  
ملائکة و رسل اورا بشناسد و علم معامله آنست که  
درین کتاب گفته ایم که عقبات راه دین است چنانکه  
در رکن مهلکات گفتیم و زاد راه چنانکه در رکن عبادات  
و معاملات است و منازل راه چنانکه در رکن منجیات است  
[al-Ghazali, 1495, л. 337a]  
ازان جمله معلوم شد که سعادت آدمی در شناخت حق  
تعالی است و در بندگی او و اصل شناخت بمعرفت آن چهار  
عنوان حاصل شد و بندگی باین چهار رکن حاصل آید  
[al-Ghazali, 1495, л. 49a]



## Перевод

### Ихйа'

Искомое в этой книге — наука поведения и только, без науки откровения, помещать которую недовольительно в данную книгу, ибо она является конечной целью ищущих и желанным предметом взора искренних. Путь к ней лежит через науку поведения.

### Кимийа

Что касается науки откровения, то это — познание Всевышнего. Его качеств, ангелов и Его посланников. Наука же поведения представляет собой то, о чем уже шла речь в данной книге: те препятствия на религиозном пути, о которых мы говорили в *рукне* «Губящие»; путевой припас пути — в *рукнах* «Религиозные отправления» и «Поведение»; этапы пути — в *рукне* «Спасающие».

Таким образом, стало ясно, что счастье человека — в познании Всевышнего и в покорности Ему. Основы познания были получены с мистическим знанием четырех *'унавнов*. А покорность приобретется с четырьмя *рукнами*.

Исходя из приведенных отрывков, в «Ихйа'» ал-Газали не ставит целью дать науку откровения (*'илм ал-мукашафа*), говоря о том, что путь к ней лежит через науку поведения (*'илм ал-му'амала*), которой и посвящено все произведение. В «Кимийа» его точка зрения диаметрально противоположна. Он говорит, что наука откровения — это «познание Всевышнего, Его качеств, ангелов и Его посланников... основы этого познания были получены с мистическим знанием (*ма'рифат*), изложенным в четырех *'унавнах*...» То есть порядок изложения был дан так, что сначала в *'унавнах* речь шла о науке откровения, а затем в *рукнах* — о науке поведения. Следовательно, наука поведения получает другое восприятие через призму мистического знания или науки откровения. Иначе говоря, познание Бога вначале указывает на другое понимание в соблюдении религиозных обязанностей и поведенческих норм, требуемых исламом и описываемых в *рукнах*. Именно отсюда использование в названии сочинения «импортного» греческого слова «кимийа» (*kēmeia*), означавшего в эпоху средневековья трансмутацию или превращение обычной субстанции в высокооцениваемую. В этом значении слово вошло в персидский язык [Dehkhoda, 1973, N. 191, p. 490—492; Mu'in, 1992, т. 3. с. 3157—3158]. Сам автор говорит, что в названии слово *кимийа* предпочтительнее, поясняя при этом, как он его понимает.

Поскольку суть человека в начале становления (*أترينش*) несовершенна и низменна, постольку ее невозможно довести от несовершенства к совершенным ступеням, кроме как через внутреннюю борьбу (*مجاهدت*) и исцеление. Подобно тому как бывает трудна та трансмутация (*كيميا*), которая доводит медь и латунь до чистого без примесей золота, и не всякому сие знакомо, точно так же трудно довести трансмутацию человеческой сути, принадлежащую низшим животным, до чистоты и утонченности ангелов, дабы обрести вечное счастье, и не каждому сие ведомо. Цель создания данной книги — разъяснение [четырёх?] составляющих для такой трансмутации (*أخلاط این كيميا*), которая, воистину, есть эликсир вечного счастья. Имея в виду именно это, мы назвали данную книгу *Кимийа-йи са'адат*. Существи-

тельное *кимийа* в названии предпочтительнее (اوليش), так как различие между медью и золотом не более чем в желтизне и твердости, а плод трансмутации — не более чем мирское благоденствие. Сколько времени отпущено самому дольнему миру, и что есть собственно мирские блага? А различие между животными и ангельскими качествами таково, как от нижайших низов до высочайших верхов. Плодом его является человеческое счастье, срок коего не имеет конца, и виды усад коего беспредельны. Ни для какой мути нет доступа к чистоте его блаженства. Стало быть, существительное *кимийа* кроме как для этой книги является заимствованным и недостойным (عاريتست و سزاوار نيست) [al-Ghazali, 1495, л. 26—3а].

7. В качестве последнего аргумента следует указать на существенную разницу в композиционном построении двух сочинений. «Ихйа'» делится на четыре четверти (*руб'*), каждая из которых, в свою очередь, имеет десять книг (*кутаб*). Практически каждая из книг начинается с введения и раскрытия темы своеобразным, по-видимому матричным текстом, начинающимся со славословия Аллаху, раскрывающим затем вводимые понятия и заканчивающимся славословием Пророку. В «Кимийа» же такого рода текст, имеющий подобную структуру, эксплицитно выражен только в начале сочинения и отсутствует перед одноименными *рукнами* и *аслами* (подробнее см. ниже).

Из всего вышесказанного следует, что ни о каком переложении на персидский какого-либо конкретного арабского сочинения ал-Газали речи нет. Это самостоятельная книга, написанная по-персидски в общедоступной манере изложения, облегчающей понимание многих сложных философско-теологических вопросов, затрагиваемых им в его многочисленных сочинениях на арабском языке. Подобная манера изложения тем не менее отличается удивительной логичностью в построениях умозаключений и в выводах, что, к слову сказать, свойственно стилю сочинений ал-Газали.

III. Структурно «Эликсир» делится на восемь глав, четыре из которых, традиционно рассматриваемые в научной литературе в качестве вступления (*preface, der Eingang*) и отсутствующие в «Ихйа'», расположены в начале сочинения и названы ал-Газали *'унванами* (عنوان): «В познании самого себя» (در شناختن خویش) [л. 46—19а], «В познании Всевышнего» (در شناختن حق سبحانه و تعالی) [л. 19а—29а], «В мистическом познании мира» (در معرفت دنیا) [л. 29а—33а], «В мистическом познании загробной жизни» (در معرفت آخرت) [л. 33а—48б]. Далее идут четыре главы, названные автором столпами (*рукн, ركن*). Их названия совпадают с названиями четырех частей «Ихйа'», именуемых автором четвертями (*руб', ربع*), что и вводит в заблуждение относительно идентичности содержания персидского и арабского сочинений. В двух из них оговаривается внешнее соблюдение религиозных заповедей и отпращиваний с точки зрения *шари'ата*: «Религиозные отпращивания» (عبادات) [л. 49а—102а] и «Поведение» (معاملات) [л. 102б—205а]. В двух других — внутренние духовные качества, которыми должен обладать правоверный: «Губящие» (مهلكات) [л. 205б—315а] и «Спаасающие» (منجيات) [л. 315б—441а]. Наименьшей единицей деления текста для всех восьми глав является раздел (*фасл, فصل*). Однако если для первых четырех он является единственной единицей, то для оставшихся существуют также более крупные подразделения текста, которые могут быть представлены как *рукн* → *асл* (*основа*,

اصل) → *баб* (часть, باب) → *фасл* (раздел, فصل). Каждый из четырех *рукнов* содержит в себе десять *аслов*.

1. Более детальное изучение структуры текста «Эликсира» показывает, что автор видел за четырьмя *'унванами* отнюдь не предисловие к *рукнам*. Под словом *'унван* он подразумевал не только и не столько «заглавие», «предисловие» и т. п., т. е. его основное значение, а использовал его многозначность. Употребление слова *'унван* в словосочетаниях: *معرفت عنوان مسلمانی؛ نیکوئی ظاهر عنوان نیکوئی باطن است؛ اما عنوان آن علما آنست که؛ معرفت عنوان مسلمانی؛* [al-Ghazali, 1495, л. 49а; 1904, с. 47, 189, 325, 340 и др.] дает основание интерпретировать его как 'показатель', 'показатель принадлежности', 'символ' или 'навершье', 'пик', а сами словосочетания соответственно — как 'показатель смирения перед Богом', 'мистическое знание, указывающее на покорность Богу', 'внешняя красота указывает на внутреннюю', 'однако показатель принадлежности к тем наукам заключается в том, что...'. Правильность такого понимания подтверждается переводом слова *'унван*, данного в кратком глоссарии к одному из списков сочинения, датированного 1111/1699 г., где составитель словника указывает: *عنوان بالضم و الكسر [1] دیباجہ کتاب و [2] اول چیزی و [3] آنچه بدان دلیل گیرند بر چیزی و [4] آنچه فهمیده و در یافته شود از چیزی* [al-Ghazali, 1699, л. 11а—б]<sup>15</sup>.

2. Предлагаемая интерпретация слова *'унван* во многом определяет понимание в целом структуры текста сочинения. Как уже отмечалось выше, именно в начале «Кимийа» присутствует построение, по формальным признакам очень похожее на матричное и определяющее, по-видимому, все дальнейшее изложение, тогда как в «Ихйа'» подобные тексты предшествуют практически каждой из 40 книг. Такого рода организация текста, являясь квинтэссенцией заданной темы, присуща особо значимым его местам, когда обычное линейное изложение уже не в состоянии отразить всю глубину и все аспекты мыслей автора. Матричные тексты представляют собой своего рода самостоятельную объемную единицу синтаксиса и имеют в своей основе параллелизмы, организованные по грамматическим, семантическим и звуковым признакам, — синтагмы. Объем в матричном тексте создается благодаря соотношению далеко отстоящих друг от друга в линейном изложении отрезков текста. Для этого обсуждаемый предмет в идеальном инварианте а) подразделяется автором на ряд одинаково устроенных действий (состояний), б) состоящих из равных в численном отношении синтагм, в) связанных параллелизмами и г) имеющих одно направление градации (восходящее, нисходящее и т. д.) [Спивак, 1996, с. 108]. При сопоставлении этих отрезков по числу синтагм в каждом действии (по горизонтали) и по числу самих действий (по вертикали) получается табличка или матрица, в которой соотношение первого и второго чисел, как правило, соответствует соотношению сакральных чисел, принадлежащих культурной среде автора.

Скорее всего, основной задачей, ставившейся перед матричным текстом, являлась сакрализация сознания при чтении, настройка его на определенный ритм, кроме того, можно предположить, что «знакомство с матричными построениями воспитывало у внимательного читателя умение мыслить и принимать решения» [Спивак, 1996, с. 109].

Такого рода тексты выделены в различных культурных традициях: христианской, ведийской, буддийской, в традиции даосизма и т. д.<sup>16</sup>

В мусульманской культуре тексты, функционально подобные матричным, известны в суфийской ритуальной практике под названием *хатмы* [Meier, 1994, S. 188—211; Хисматулин, 1996, с. 105—126]. Однако вне ее, то есть в письменной традиции, они изучены еще не вполне достаточно, поэтому вопрос о том, насколько широко и целенаправленно они там применялись, остается пока открытым.

Примером матричного построения в «Ихйа' 'улум ад-дин» ал-Газали может послужить начало сороковой главы «О поминании смерти» [al-Ghazali, 1885, с. 408]. Приведенный ниже отрывок имеет вполне четкие границы, начинаясь со слов восхваления Аллаху и заканчиваясь словами *ва сума* ('и затем'), после чего идет другой отрезок (здесь не приводится) ритмически организованного текста до традиционного *амма ба'д* ('и далее').

١	٢	٣
الحمد لله الذي قسم بالموت رقاب الجبابرة	و كسر به ظهور الأكاسرة	و قصر به أمال القياصرة
الذين لم تزل قلوبهم عن ذكر الموت نائرة	حتى جاء هم الوعد الحق	فأرادهم في الحاضرة
فنقلوا من القصور إلى القبور	و من ضيأ المهود إلى ظلمة اللحد	و من ملاحة الجوارى و الغلمان إلى مقاسلة الهوام و النيدان
و من التعم بالطعام و الشرب إلى التمرغ في التراب	و من أنس العشرة إلى وحشة الوحدة	و من المضجع الوثير إلى المصرع الوبيل
فانظر هل وجدوا من الموت حصناً و عزاً	و اتخذوا من دونه حجاباً و حرزاً	و انظر هل تحس منهم من أحد أو تسمع لهم ركزاً
فسبحان من انفرد بالقهر و الاستيلاء	و استأثر باستحقاق البقاء	و أنزل اصناف الخلق بما كتب عليهم من الفناء

### Действия Аллаха (1—3)

الحمد لله الذي قسم بالموت رقاب الجبابرة  
و كسر به ظهور الأكاسرة  
و قصر به أمال القياصرة

### Раскрытие действий (4—6)

الذين لم تزل قلوبهم عن ذكر الموت نائرة  
حتى جاء هم الوعد الحق  
فأرادهم في الحاضرة

### Смена места (7—9)

فنقلوا من القصور إلى القبور  
و من ضيأ المهود إلى ظلمة اللحد  
و من ملاحة الجوارى و الغلمان إلى مقاسلة الهوام و النيدان

### Смена состояний (10—12)

و من التعم بالطعام و الشرب إلى التمرغ في التراب  
و من أنس العشرة إلى وحشة الوحدة  
و من المضجع الوثير إلى المصرع الوبيل

### Результат (13—15)

فانظر هل وجدوا من الموت حصناً و عزاً  
و اتخذوا من دونه حجاباً و حرزاً  
و انظر هل تحس منهم من أحد أو تسمع لهم ركزاً

### Единственность субъекта действий (16—18)

فسبحان من انفرد بالقهر و الاستيلاء  
و استأثر باستحقاق البقاء  
و أنزل اصناف الخلق بما كتب عليهم من الفناء

<sup>1</sup>Хвала Аллаху, который сломал смертью шею тиранов, <sup>2</sup>и сокрушил ею спины хосроев, <sup>3</sup>и ограничил ею чаяния кесарей.

<sup>4</sup>Которым, как только прекратили их сердца поминать неприятную смерть, <sup>5</sup>как пришло им истинное обещание, <sup>6</sup>и повергло их тотчас.

<sup>7</sup>И перевели их от дворцов к могилам, <sup>8</sup>и от сияния кольбелей к мраку могильных ниш, <sup>9</sup>и от забав с девицами и юношами к противостоянию насекомым и червям.

<sup>10</sup>От наслаждения в еде и питье к утопанию в прахе, <sup>11</sup>и от радости общения к унынию одиночества, <sup>12</sup>и от мягкого ложа к тяжелой гибели.

<sup>13</sup>И взгляни, нашли ли они против смерти защиту и силу, <sup>14</sup>и приобрели ли они против нее преграду и амулет, <sup>15</sup>и взгляни, почувствуешь ли кого-то из них или услышишь от них хоть шорох.

<sup>16</sup>И хвала тому, кто единоличен в покорении и овладении, <sup>17</sup>и стал господином в праве на вечность, <sup>18</sup>и умалил творений сонм в том, что предписал им тленность.

Опорные признаки для всех ритмически организованных отрезков выделены курсивом в оригинале и жирным шрифтом в переводе там, где их можно было отразить. Общее направление в пределах каждой триады — от мирской жизни к физической смерти. Из этого направления в какой-то степени выделяется последняя часть, которая, в силу исключительности и единственности описываемого, является основной. Но и здесь дольний мир описывается сначала с позиций его всеподчиненности Творцу и заканчивается тленностью мирского. Также выделяется синтагма 9, относящаяся к следующему ряду смены состояний и стоящая как бы не на своем месте. Вероятно, таким образом автор хотел сделать акцент на несправедном образе жизни тиранов вообще и сасанидских *хосроев* и римских кесарей в частности, которые были перечислены в первой строке в хронологическом порядке побед ислама над ними. Исходя из этого, приведенный отрывок можно вписать в табличку, отражающую матричное построение текста размером 3×6:

1	2	3
4	5	6
7	8	
		9
10	11	
		12
13	14	15
16	17	18

1	2	3
4	5	6
7	8	9
10	11	12
13	14	15
16	17	18

Для сравнения и в качестве примера бытования матричных построений в восточнохристианской традиции можно привести отрывок из сочинения в стиле «плетения словес» Киприана, старшего современника Елифана Премудрого (XIV—XV вв.).

<sup>1</sup>Исходить убо от обители <sup>2</sup>и обходить округ места она пустыннаа, <sup>3</sup>и обретаает место безмолвно на реце, нарицаемой Рата, <sup>4</sup>и ту жилища себе въздружаеть, <sup>5</sup>и труды многы подемлеть, <sup>6</sup>и болезни к болезнем прилагает, <sup>7</sup>и поты пролиет. <sup>8</sup>И церковь въздвизаеть во имя спаса нашего Иисуса Христа, <sup>9</sup>и келии възставляеть въ пребывание приходящей к нему братии (Цит. по: [Спивак, 1996, с. 105]).

Разбор текста, проведенный Д. Л. Спиваком, показал его матричное строение, укладываемое в таблицу 3×3. При этом после отрезка 4 текста следует триада (5—7), принадлежащая другому смысловому ряду — «личные усилия», а уже за ней идут синтагмы 8 и 9, относящиеся к синтагме 4, что видно из таблицы (подробный анализ см.: [Спивак, 1996, р. 105, 110]:

Поиск места	1	2	3
Застройка места	4		
Личные усилия	5	6	7
Застройка места		8	9

Теперь обратимся к тексту «Кимийа-йи са'адат» ал-Газали, который предвзает все сочинение. Вот как он начинается:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ رَبِّ اعْن			
1. (a)	شكر و سپاس فراوان بعدد قطرة باران و ستاره آسمان و برگ درختان و ریگ بیابان و ذره‌ای زمین و آسمان		
(b)			
(c)			
2. (d)	مران خدا برا که	یگانگی	صفت او
(e)		و جلال و کبریا	عظمت او
(f)		و علا و مجد و بها	خاصیت او
3.	از کمال و جلال وی	هیچ آفریده	آگاه
4.	جز وی هیچ کس را	بحقیقت معرفت وی	راه
بلکه			
5.	اقرار دادن بعجز از	معرفت وی	مشاء معرفت صدیقان
6.	اعتراف آوردن بتقصیر در	حمد و ثنای وی	نهایت ثنای فرشتگان [و پیغامبران]
صلوات الله عليهم اجمعین			
7.	غایت عقل عقلا در	مبادی اشراق جلال وی	حیرت
8.	منتهای سالکان و مریدان در	طلب قرب حضرت جمال وی	دهشت
9.	گسستن امید از	اصل معرفت وی	تعطیل
10.	دعوی کمال محض	خیال	تشبه
11.	نصب همه چشمها از	ملاحظت جمال ذات وی	خیرگی
12.	نمره همه عقلها از	نظر بعجایب صنم وی	معرفت ضروری
13.	هیچ کس مبادا که در	عظمت ذات وی	اندیشه
	تا		چگونه و چه
14.	هیچ دل مبادا که يك لحظه از	عجایب صنع وی	غافل
	تا	هستی وی	بچسبست و بک
15. (a)	تا ضرورت آدمی بشناسد که همه	همه	آثار قدرت او
(b)		همه	بدایع و غرائب حکمت او
(c)		همه	پرتره جمال حضرت او
16. (d)		همه	ازو
(e)		همه	بدو
			بلکه
(f)		همه	خود او
17.	که هیچ چیز را جز وی	هستی بحقیقت	نست
بلکه			
18.	هستی همه چیزها	پرتره نور هستی او	ست

## Перевод

Во имя Аллаха, Всемилостивого и Милосердного, Владыки миров!

<sup>1a)</sup> Премногая благодарность и признательность множеству капель дождя и звезд небес, <sup>b)</sup> листьям деревьев и песчинок пустынь, <sup>c)</sup> пылинок земли и неба. <sup>2d)</sup> Тому Господу, единственность которого — Его качество, <sup>e)</sup> слава и величие — Его великолепие, а <sup>f)</sup> превосходство, величественность и блеск — Его особенное свойство (خاصیت).

<sup>3)</sup> Ни одному творению не осознать Его совершенства и славы. <sup>4)</sup> Никому кроме Него не постичь истины Его мистического знания.

<sup>5</sup> Однако признание в немогущности пред Его мистическим знанием **есть** возбуждение мистического знания правдивых (صدقان), <sup>6</sup> а признание в нерадивости в воздании Ему восхваления и прославления **есть** завершение восхваления ангелами и пророками, [да пребудут благословения Аллаха над ними всеми].

<sup>7</sup> Пределом для разума умных **является** изумление (حیرت) в истоках сияния Его славы. <sup>8</sup> Окончанием для идущих по пути и последователей в желании приблизиться к красоте Его **является** потрясение (نُفُشت).

<sup>9</sup> Отчаяться в основах Его мистического знания **есть** *ta'mil* [= исключение наличия у Творца качеств]. <sup>10</sup> Тогда как притязать на чистое совершенство в воображении **есть** *taubih* [= придание Творцу качеств].

<sup>11</sup> Уделом для **всякого** ока от созерцания красоты Его сути **станет** ослепление. <sup>12</sup> Плодом для **всякого** разума от взгляда на чудеса Его творения **станет** необходимым мистическое знание.

<sup>13</sup> **Не дай Бог никому** в отношении величия Его сути подумать о том, какого это рода, и что это. <sup>14</sup> **Не дай Бог ни одному** сердцу в отношении чудес Его творения на мгновение стать беспечным о том, с чем и с кем связано их бытие.

<sup>15</sup> Человеку необходимо знать о том, что а) **всё** — деяния Его могущества, б) **всё** — чудеса и необыкновенность Его мудрости, в) **всё** — лучи Его величественного присутствия. <sup>16d</sup> **Всё** исходит от Него, в) **всё** восходит к Нему, д) **но всё** есть Он сам.

<sup>17</sup> **Ничто** не обладает истинным бытием кроме Него, <sup>18</sup> **но бытие всего** сущего — лучи света Его бытия.

Как из текста оригинала, так и из перевода очевидно деление текста на парные, или бинарные, синтагмы. Каждой паре свойственны свои опорные признаки, выраженные в большинстве случаев сочетанием предлога с глаголом-связкой.

Из них первая триада (1—2)(3—4)(5—6) описывает непознаваемость Творца и многообразие его творений, причем творения выведены автором на первое место, что уже выглядит несколько необычно: с какой стати сначала воздавать благодарность, скажем, песчинкам пустынь, а лишь затем их Создателю? Градация в пределах триады идет от описания к действию и затем к результату этого действия. Заканчивается триада формулой благословения, как бы подытоживая тем самым строку.

Следующая триада (7—8)(9—10)(11—12) описывает участь пытающихся познать Творца и его творения двумя путями: разумом и сердцем. Здесь прослеживается та же направленность.

И наконец последняя триада (13—14)(15—16)(17—18) описывает то, что следует знать в отношении бытия Творца и его творений. Более детальный анализ требует отдельного исследования, но рассмотренный лишь в общих чертах текст может быть вполне вписан в матрицу 3x3.

Итак, подводя своего рода черту под высказанными выше замечаниями, хотелось бы выделить следующее:

а) «Кимийа-йи са'адат» является одним из первых персональных трудов теолого-философско-суфийской ориентации;

б) он является одним из самых популярных и известных (если не самым популярным) трудов теолого-философско-суфийской направленности, по крайней мере в пределах иранского этнолингвистического

региона, т. е. там, где возникли школа Х<sup>в</sup>аджаган и братство Накшбандийа;

в) он не является сжатым переложением «Ихйа' 'улум ад-дин», а представляет собой самостоятельное сочинение;

г) его автор проходил курс обучения у тех же учителей, что и шейх основателя школы Х<sup>в</sup>аджаган;

д) в нем в более или менее сформулированном виде присутствуют аналоги некоторым принципам духовно-религиозной жизни Накшбандийа-Х<sup>в</sup>аджаган;

е) прямые заимствования из него можно обнаружить в трудах шейхов братства Накшбандийа.

## Литература

- Бертельс, 1965: *Бертельс Е. Э.* Избранные труды: Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
- Грюнебаум, 1988: *Грюнебаум Г. Э., фон.* Классический ислам. Очерк истории (600—1258) / Пер. с англ. М., 1988.
- Каталог 1, 1964: Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР. Каталог. I—II. М., 1964.
- Каталог 2, 1989: Персидские и таджикские рукописи Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. I—II. Л., 1989.
- Наумкин, 1980: Абу Хамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере (Ихйа' 'улум ад-дин): Избранные главы / Пер. с араб, исслед. и коммент. В. В. Наумкина. М., 1980.
- Петрушевский, 1966: *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII—XV веках. Л., 1966.
- Семенов, 1952: Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР / Под ред. и при участии А. А. Семенова. Ташкент, 1952—1967. Т. 1—5.
- Спивак, 1989: *Спивак Д. Л.* Язык при измененных состояниях сознания. Л., 1989.
- Спивак, 1996: *Спивак Д. Л.* Матричные построения в стиле «плетения словес» // Тр. отд. древнерус. лит. СПб., 1996. С. 99—112.
- Хисматулин, 1996: *Хисматулин А. А.* Суфийская ритуальная практика (на примере братства Накшбандийа). СПб., 1996.
- ал-Худжвири: 'Али ибн Осман ибн Аби 'Али ал-Джуллаби ал-Худжвири ал-Газнави, Абу-л-Хасан. Раскрытие скрытого завесой (كشفت الحجاب) / Изд. В. А. Жуковский. Л., 1926.
- Щеглова, 1975: *Щеглова О. П.* Каталог литографированных книг на персидском языке в собрании ЛО ИВ АН СССР. М., 1975.
- 'Abd ar-Rafi', 1993: *Хакакат 'Абд ар-Рафи*. История иранского мистицизма и мистиков от Байазида Бистами до Нур 'Али-шаха Гунабади (تاریخ عرفان و عارفان ایرانی از بایزید بسطامی تا نور علیشاه گنابادی). Тегеран, 1993.
- Badawi, 1961: *Abdurrahman Badawi.* Les oeuvres d'al-Ghazali (مؤلفات الغزالی). Le Caire, 1961.
- Bouyges, Allard, 1959: *Bouyges M., Allard M.* Essai de Chronologie des oeuvres de al-Ghazali / Recherches. T. XIV. Beyrouth, 1959.
- Bukhari, 1863: *Бухари, Мир Мусаййаб Мирхан.* Книга о степенях духовного совершенства шейхов (کتاب مقامات مشایخ). Бухара, 1863—1864. Рук. СПбГУ, N 854.
- Catalogue, 1967: A Title Catalogue of Persian Manuscripts in the National Library till 1963 (فهرس المخطوطات الفارسیة). I—II. Cairo, 1967.
- Dehkoda, 1973: *Деххуда, 'Али Акбар.* Лугатнама (لفت نامه). Тегеран, 1963.
- Ethé, 1903: Catalogue of the Persian Manuscripts in the library of the India Office by H. Ethé. Oxford, 1903—1937. Vol. 1—2.
- Field, 1910: The Alchemy of Happiness, by Abu Hamid Muhammad al-Ghazzali, tr. by Claud Field. London, 1910.
- Field, 1991: The Alchemy of Happiness, by Abu Hamid Muhammad al-Ghazzali, tr. by Claud Field, revised and annotated by Elton L. Daniel. Armonk, NY and London: M. E. Sharpe, 1991.



- Gairdner, DI: *Gairdner W. H. T. Al-Ghazali's Mishkat al-Anwar and the Ghazali-Problem // Der Islam*. Bd. 5. Strassburg; Berlin, 1914.
- al-Ghazali, 1495: *Мухаммад ал-Газали ат-Туси, Абу Хамид*. Эликсир счастья (کیمیای سعادت). Герат, 1495. (Рук. СПБФ ИВ РАН. В-928.)
- al-Ghazali, 1699: *Мухаммад ал-Газали ат-Туси, Абу Хамид*. Эликсир счастья (کیمیای سعادت). (Рук. СПБФ ИВ РАН. В-4549.)
- al-Ghazali, 1885: *Мухаммад ал-Газали ат-Туси, Абу Хамид*. Воскрешение наук о вере (احیاء علوم الدین). Каир, 1885.
- al-Ghazali, 1904: *Мухаммад ал-Газали ат-Туси, Абу Хамид*. Эликсир счастья (کیمیای سعادت). Бомбей, 1904.
- Gramlich, 1984: *Muhammad al-Ghazzali's Lehre von den Stufen zur Gottesliebe: die Bücher 31—36 seines Hauptwerkes / Eingel., Übers. und Komment. von R. Gramlich*. Wiesbaden, 1989.
- Homes, 1873: *Alchemy of Happiness, by Mohammed al-Ghazzali, the Mohammedan Philosopher / Transl. by H. A. Homes*. Albany; N.-Y., 1873.
- Hourani, 1959: *Hourani G. F. The Chronology of Ghazali's Writings // JAOS*. Vol. 79, N 4. 1959 (Dec.). P. 225—233.
- Kashifi, 1897: *Кашифи Ва'из*. Капли из источника вечной жизни (رشحات عين الحیات). Лакхнау; Навалкишор, 1871.
- Knysh, 1993: *The Alchemy of Happiness, by Abu Hamid Muhammad al-Ghazzali, tr. by Claud Field, revised and annotated by Elton L. Daniel*. Reviewed by Alexander Knysh // *The Middle East Journal*. Vol. 47 (1993), N 1. P. 151—152.
- Landolt, 1991: *Landolt Hermann Ghazali and Religionwissenschaft: Some Notes on the Mishkat al-Anwar // Asiatische Studien*. Vol. XLV, N 1 (1991). P. 19—72.
- Macdonald: *Macdonald D. B. Al-Ghazali // Encyclopedie de l'Islam*. Leyde; Paris. T. 2.
- Makdisi, 1961: *G. Makdisi*. Muslim institutions of learning in eleventh-century Baghdad // *BSOAS*. Vol. XXIV. Part 1. L., 1961.
- Meier, 1994: *Meier Fritz*. Zwei Abhandlungen über die Naqşbandiyya. Istanbul; Stuttgart, 1994.
- Minuvi, 1970: *Minuvi Mudjtaba*. Ghazzali Tusi (غزالی طوسی) // *Revue de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Meched* (مجلة دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد). Meched, 1349 (1970). Vol. 6, N. 2. P. 269—294.
- Mu'in, 1992: *Мухаммад Му'ин*. Толковый словарь персидского языка (فرهنگ فارسی). Т. 1—6. Тегеран, 1992.
- Parsa, 1910: *Парса М*. Послание о святости (رساله قدسیه) // Деяния х'аджы Накшбанда (مقامات خواجه نقشبند). Бухара, 1910.
- Rieu, 1879: *Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum by Ch. Rieu*. London, 1879—1883. Vol. 1—3.
- Ritter, 1923: *Ritter H*. Das Elixir der Glückseligkeit. 1923.
- Ritter, 1989: *Ritter H*. Das Elixir der Glückseligkeit. Düsseldorf; Köln, 1989.
- Sherif, 1975: *Sherif Mohamed Ahmed*. Ghazali's Theory of Virtue. Albany, 1975.
- Watt, 1952: *Watt M. W*. The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazali // *JRAS*, 1952. P. 24—46.
- Watt: *Watt M. W*. Al-Ghazali // *The Encyclopaedia of Islam*. 2-nd ed. Leiden; London, Vol. II.

## Примечания

1. Подробнее о Низамийи и других образовательных учреждениях XI в. в Багдаде см. обстоятельное исследование Дж. Макдиси: [Makdisi, 1961].
2. Несмотря на известность сочинения, на русский язык переводились только немногие избранные главы. См.: [Наумкин, 1980].
3. Кроме «Эликсира» известны, как минимум, еще два персоязычных труда ал-Газали: «Советы правителям» (نصیحة الملوك) и «Свет мудрости» (انوار حکمت). Оба написаны после «Эликсира».
4. См.: [Каталог 2, 1989, ч. II, с. 134—135].

5. См.: [Каталог 1, 1964, ч. I, с. 463, 628].
6. См.: [Catalogue, 1967, vol. II, p. 77—79].
7. См.: [Ethé, 1903, p. 975—978].
8. См.: [Rieu, 1879—1883, vol. I, p. 36—38].
9. Имеется в виду грунтовая вода.
10. К сожалению, самые ранние списки «Кимийа» представлены лишь фрагментами. Из них один хранится в С.-Петербурге — 1120—1150 гг. (3-й *руки*) [Рук. СПбФ ИВ РАН, В 4612], второй — в Национальной библиотеке Египта — 576/1180 г. (3-й и 4-й *руки*) [Catalogue, 1967, p. 79, N. 1869; Minui, 1970, p. 282].
11. Выражаю свою искреннюю признательность проф. А. Д. Кнышу (University of Exeter) и д-ру Л. Жехаку (Humboldt-Universität zu Berlin) за предоставленную информацию по последним английским и немецким изданиям «Кимийа-йи са'адат».
12. Имеется в виду работа Н. Landolt'a. См.: [Landolt, 1991].
13. Отсылки к «Кимийа-йи са'адат» имеются в двух произведениях ал-Газали: «Ал-мустафа мин 'илм ал-усул (للتصلي من علم الوصول)» и «Ал-мункиз мин ад-далал (النتق من الضلال)» [Badawi, 1961, p. 216]. В первом из них указано время написания «Эликсира» как до возвращения к преподаванию в нишапурской Низамийа, то есть до июля 1106 г. Таким образом, вслед за G. F. Hourani можно смело предположить, что «Эликсир» был написан ал-Газали в Тусе до возвращения в Нишапур: «Thus *Kimiya* can be assigned with some confidence to the years at the *zawiya* at Tus, before the return to Nishapur» [Hourani, 1959, p. 232].
14. Сочинение «Джавахир ал-кур'ан» («Жемчужины Корана») написано между 1102—1105 гг. См.: ['Abd ar-Rafi', 1993, с. 412].
15. См.: [Каталог 1, 1964, ч. 1, с. 628, N 75\*].
16. Подробнее см.: [Спивак, 1989]. Там же обширная библиография по вопросу.