

Аннемари Шиммель

**Разгадывая знамения Бога: Феноменологическое исследование  
ислама**

DECIPHERING  
THE SIGNS OF GOD  
A Phenomenological  
Approach to Islam



Annemarie Schimmel

Список сокращений:

**AM** - *Aflākī-i Mathnawī*, изд. Furūzānfar

**ARW** - *Archiv für Religionswissenschaft* - «Архив религиоведения»

**BIFAO** - *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* - «Бюллетень Французского института восточной археологии»

**CIBEDO** - *Christlich-islamische Begegnung Dokumentationsstelle*, Frankfurt - «Документационный центр христианско-исламской встречи», Франкфурт

**D** - *Dīwān-i kabīr*, Rūmī - «Большой диван», Руми

**EI** - *Encyclopedia of Islam*, 2nd edition, Leiden, 1954 - «Энциклопедия ислама», 2-е изд., Лейден, 1954

**ERE** - *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. Hastings, 1908 - «Энциклопедия религии и этики», под ред. Хастингса, 1908

**IC** - *Islamic Culture*, Hyderabad/Deccan - «Исламская культура», Хайдарабад/Декан

**IRAN** - *Journal of the British Institute of Persian Studies* - «Журнал Британского института персидских исследований»

**JA** - *Journal Asiatique* - «Азиатский журнал»

**JAOS** - *Journal of the American Oriental Society* - «Журнал Американского восточного общества»

**JPOS** - *Journal of the Palestine Oriental Society* - «Журнал Палестинского восточного общества»

**JRAS** - *Journal of the Royal Asiatic Society* - «Журнал Королевского азиатского общества»

**M** - *Mathnawī-yi ma'nawī*, Rūmī, ed. Nicholson - «Маснави-йи маънави», Руми, изд. Николсона

**MW** - *The Moslem [later: Muslim] World* - «Мусульманский мир»

**REI** - *Revue des Études Islamiques* - «Обозрение исламских исследований»

**RGG** - *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3rd edition - «Религия в истории и современности», 3-е изд.

**RHR** - *Revue de l'Histoire des Religions* - «Обозрение истории религий»

**SWJA** - *Journal of the Scientific Society of South West Africa* - «Журнал Научного общества Юго-Западной Африки»

**WI** - *Die Welt des Islams* - «Мир ислама»

**WZKM** - *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* - «Венский журнал востоковедения»

**ZDMG** - *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* - «Журнал Немецкого восточного общества»

## Предисловие

И все же каждый, кто берется читать эти лекции, невольно ощущает тяжесть имен своих великих предшественников. Его тревожит вопрос: сможет ли он действительно достойно раскрыть избранную тему - в данном случае феноменологическое исследование ислама? Уже сама попытка широко представить разные стороны ислама может показаться слишком смелой. Ведь ислам - религия, которую много изучали, часто неправильно понимали и которую некоторые историки религии порой считали едва ли не примитивной.

В последние годы, однако, научный интерес к исламу заметно вырос. Этому во многом способствовали политические события в мусульманском мире, а также рост мусульманского населения в странах, где прежде ислам не занимал столь заметного места. При этом многие современные политические и социологические исследования почти не касаются духовного содержания ислама. Их интересуют другие вопросы: религиозная власть; положение детей в средневековом мусульманском обществе; отношение мусульман к западному образованию; меняющаяся роль суфиев; механизмы обращения в ислам; представления Корана о мире природы; а также права человека и возможность их осуществления в современном обществе.

Именно из-за огромного и постоянно растущего числа таких работ я решила отказаться от длинных и подробных ссылок. В библиографию включены только те книги и статьи, которые действительно упоминаются в тексте или в примечаниях. Прошу читателя отнестись к этому с пониманием.

Эти лекции выросли из всей моей жизни, посвященной языкам и духовным ценностям ислама. Они вобрала в себя бесчисленные беседы с мусульманскими друзьями - как с образованными, тонкими и глубокими учеными в мусульманских странах и в диаспоре, так и с простыми неграмотными сельскими жителями, особенно женщинами, в Пакистане, Индии и Турции. Многим они обязаны моим учителям в области исламоведения - прежде всего Рихарду Хартману, Хансу Генриху Шедеру и Эрнсту Кюнелю в Берлине. Но еще больше - моему сотрудничеству с Фридрихом Хайлером, который открыл мне мир истории религий. Его памяти и посвящены эти лекции.

Я также хотела бы поблагодарить моих студентов в Марбурге, Анкаре, Бонне и Гарварде, моих друзей и всех тех, кто терпеливо слушал мои лекции в Европе, Северной Америке, на Ближнем и Среднем Востоке. Их замечания и вопросы помогли мне видеть новые стороны исламской мысли, искусства и поэзии. Я глубоко благодарна доктору Шамсу Анвари-аль-Хосейни из Кельна за каллиграфические изображения коранических стихов, украсившие эту книгу. Благодарю и моего «ангела письма» - Крису Садозай, магистра искусств, из Кельна, которая перепечатала рукопись, а также господина Айвора Норманда, магистра искусств, из Эдинбурга, за его внимательную и тщательную редакторскую работу.

Шведский лютеранский епископ и исламовед Тор Андрэ, которому принадлежат одни из самых тонких исследований о пророке Мухаммаде и раннем суфизме, однажды сказал:

Как и всякое движение в мире идей, религиозная вера имеет право, чтобы о ней судили по ее подлинным намерениям, а не по тому, как человеческая слабость и низость могли исказить и изуродовать ее идеалы.

Стараясь смотреть на ислам именно так, я надеюсь, что эти лекции помогут яснее увидеть некоторые глубинные структуры, лежащие в основе исламской жизни и мысли. Читатели, в зависимости от своих интересов и научной специализации, без сомнения смогут добавить

к сказанному множество параллелей и влияний - как из исламских источников, так и из других религиозных традиций.

Но когда я упоминаю такие параллели, я не стремлюсь вновь говорить об «остатках арабского язычества», как это делал Юлиус Велльхаузен в своем классическом труде *Reste arabischen Heidentums* (1897). Не хочу я и доказывать или даже намекать, будто развитие ислама было определено тем или иным внешним влиянием. Никто не станет отрицать, что такие влияния в исламе есть. Ни одна религия не возникает в пустоте. Религиозный вождь, основатель или пророк неизбежно говорит на языке, который его слушатели хотя бы отчасти понимают, и пользуется образами и символами, знакомыми их воображению.

Без почвы, воздуха, дождя и опыления насекомыми ни одно дерево не сможет вырасти крепким. А религию вполне можно сравнить с «деревом добрым» - как сказано в Коране (14:24): деревом, которое дает приют птицам, тень и сладкие плоды тем, кто приближается к нему. Об этом же говорит Мавлана Руми в рассказе о Дакуки в своем *Маснави* (III, 2005 и далее).

Но внешние влияния не имеют решающего значения сами по себе. Религия принимает в себя только те идеи, обычаи и стремления, которые каким-то образом согласуются с ее внутренней сущностью. Кроме того, у всякой религии есть внешняя и внутренняя сторона. Поэтому одно и то же высказывание, догматическое положение или правовое предписание разные люди могут понимать и истолковывать по-разному.

Здесь вспоминаются древние образы: вода принимает цвет сосуда, в который ее налили; или же бесцветный Свет - «белое сияние вечности» - становится видимым только в своих отражениях, каждый раз принимая новый цвет.

Моя цель - указать на эти многоцветные отражения, на то, что Гёте называл *farbiger Abglanz*, «цветным отблеском». Или, если говорить словами Корана, - попытаться разгадать некоторые из Божьих знамений, аятов, которые во всем своем бесконечном многообразии указывают на Единую Истину.

## Введение<sup>1</sup>



**Вскоре Мы покажем им [этим неверующим] Наши знамения по всему свету [везде и во всем] и в них самих [в том, какими их создал Аллах], пока не станет им ясно (после осознания этих знамений), что это [Коран] – истина (ниспосланная Аллахом). (Коран 41, 53)**

---

<sup>1</sup> Общие обзоры см. у следующих авторов: Charles J. Adams (1967), «The History of Religions and the Study of Islam» («История религий и изучение ислама»); Willem Bijlefeld (1972), «Islamic Studies within the Perspective of the History of Religions» («Исламские исследования в перспективе истории религий»); J. Jacques Waardenburg (1980), «Islamforschung aus religionswissenschaftlicher Sicht» («Исламоведение с религиозноведческой точки зрения»); idem (1978), «Official and Popular Religion in Islam» («Официальная и народная религия в исламе»); James E. W. Royster (1972), «The Study of Muhammad: A Survey of Approaches from the Perspective of the History and Phenomenology of Religion» («Изучение Мухаммада: обзор подходов с точки зрения истории и феноменологии религии»).

Когда в 1950-е годы я преподавала историю религий на богословском факультете в Анкаре, я пыталась объяснить моим студентам различие, проведенное Рудольфом Отто между *mysterium tremendum* и *mysterium fascinosum* - Нуменом, открывающим себя в аспекте внушающего трепет величия и чарующей красоты. Вдруг один из студентов поднялся и с гордостью сказал: «Но, профессор, мы, мусульмане, знаем это уже много веков. У Бога есть два аспекта: Его *jalāl* - величие, мощь и гнев - и Его *jamāl* - красота, доброта и милость». С тех пор мысль о том, чтобы подойти к исламу с феноменологической точки зрения, не оставляла меня, тем более что я постоянно убеждалась: ислам представлен плохо - если вообще представлен - в немногих крупных книгах этой области, как будто историкам религии все еще требуется напоминание немецкого мыслителя XVIII века Реймаруса:

Я убежден, что среди тех, кто обвиняет тюркскую религию в том или ином пороке, лишь очень немногие читали Алькоран, и что также среди тех, кто действительно читал его, лишь дражайшее меньшинство имело намерение придавать словам тот здравый смысл, который они способны иметь.

Для многих историков религии ислам, поздно явившийся в истории, все еще представляет собой немногим более чем «христианскую ересь», как его многократно называли на протяжении веков вплоть до времени Адольфа фон Гарнака, либо же антихристианскую, бесчеловечную, примитивную религию - представления, которые теперь довольно часто встречаются вследствие политической ситуации на раздираемом войнами Ближнем Востоке и подъема фундаменталистских групп. Однако проблема состоит в том, как дать точную картину религии, которая от своей колыбели, Аравии, простирается на восток через значительные части Азии до центрального Китая, Индонезии и Филиппин, а на запад - через Турцию и часть Балкан к Северной Африке и ее атлантическим рубежам; религии, которая присутствует в различных частях Черной Африки и обретает новых обращенных в традиционно христианских регионах - Европе и Америке, отчасти вследствие растущего числа иммигрантов из мусульманского мира, отчасти также через обращение в ту или иную ветвь ислама, будь то суфизм, псевдосуфизм или фундаментализм; религии, священное писание которой ниспослано на арабском языке, но участники которой создали и продолжают создавать бесчисленные труды - богословские и литературные, катехизисы и поэзию, газеты и исторические исследования - на множестве языков, среди которых арабский, персидский, турецкий, урду и суахили могут похвалиться неисчерпаемым сокровищем высокой и народной литературы, не говоря уже о прочих идиомах; при этом арабский по-прежнему безраздельно господствует в религиозной сфере. Никто не способен проследить за постоянно растущим числом публикаций в различных областях исламоведения, и потому исследователь чувствует себя скованным и несколько беспомощным, когда пытается писать об исламе, найти структуру, которая могла бы воздать должное этой часто оклеветанной религии, и включить ее в общую историю религий.

Разумеется, об исламе можно узнавать, пользуясь вертикальным, то есть историческим методом, и изучение его истории день ото дня становится все более тонким благодаря документам, которые появляются из огромных, но едва затронутых источников в библиотеках Востока и Запада; до сих пор не замеченная надпись в мечети на Занзибаре или мусульманское стихотворение на южноиндийской идиоме может открыть

неожиданные прозрения в определенные исторические процессы, как и совершенно новый взгляд на самые истоки исламской цивилизации.

Можно также использовать поперечные срезы, пытаясь классифицировать различные стороны ислама по типу религии. Здесь удобно напрашивается традиционное противопоставление «пророческих» и «мистических» религий, разработанное Натаном Сёдербломом и Фридрихом Хайлером, причем ислам, по-видимому, составляет парадигму «пророческой» религии, которая, однако, смягчается сильной струей правового начала, с одной стороны, и мистицизмом в его различных формах - с другой. Его можно изучать и с социологической точки зрения, рассматривая человеческое состояние; секты и социальные группы; отношения между наставником и учеником; тенденции к универсальности и к расширению - посредством миссии или войны. Если подходить к нему через различные понятия Божественного, мы обнаружим бескомпромиссный монотеизм, который, однако, иногда переходит в «пантеистические» или монистические тенденции вследствие чрезмерного подчеркивания единства Божественного.

Снова можно спросить о его отношении к миру: отрицает ли он мир, как буддизм - такая установка появляется у ранних суфиев, - или же стремится господствовать над миром, как нормативный ислам в его основном течении? Каковы его психологические особенности? И как мусульманин реагирует на встречу с Единым Богом: движем ли он преимущественно благоговейным страхом, боязнью, надеждой и любовью - или же просто ощущает непоколебимую веру и доверие?

Все эти подходы действительны и предлагают исследователю пути к несколько лучшему пониманию религии - в данном случае ислама. Однако более, чем иные отрасли знания, изучение религии окружено трудностями; важнейшая из них - необходимость сформулировать собственную позицию по отношению к предмету исследования и в то же время воздерживаться от суждения, поскольку мы имеем дело с тем, что, в конце концов, составляет самую священную область в жизни миллионов людей. Можно ли действительно обращаться с религией - вообще или в ее конкретных формах - так, словно мы имеем дело с любым другим объектом исследования, как сегодня утверждают многие историки религии? Лично я сомневаюсь, возможна ли совершенно объективная наука о религии, если в своем подходе уважать сферу Нуминозного и чувство потустороннего и сознавать, что мы имеем дело с действиями, системами мысли, человеческими реакциями и ответами на нечто, лежащее вне чисто «научного» исследования.

Поэтому трудно оставаться отстраненным, когда речь идет о религии, и личная склонность исследователя неизбежно отражается в работе; в моем случае эта склонность, несомненно, больше обращена к мистическим и поэтическим течениям внутри ислама, нежели к его правовому аспекту, который, во всяком случае, не является предметом настоящего исследования, хотя было бы весьма желательно истолковать утонченную исламскую правовую систему и ее применение в обширном сравнительном труде.

В тех редких случаях, когда историки религии решались включить образцы исламской культуры в свою феноменологию, печально заметна нехватка языковых навыков, и склонность опираться на в значительной мере устаревшие переводы приводила к странным

смещениям акцентов, например к непропорциональному использованию старых переводов персидской поэзии, где изобилует образность священного опьянения и экстаза. Эти явления, конечно, имеют свое место в суфизме, но их следует рассматривать в соотношении с идеалами основного, нормативного ислама.

Тем не менее я убеждена, что феноменологический подход хорошо подходит для лучшего понимания ислама, особенно та модель, которую Фридрих Хайлер разработал в своем всеобъемлющем исследовании «*Erscheinungsformen und Wesen der Religion*» (Штутгарт, 1961), на структуру которого я и ориентировала эту книгу. Ибо он пытается проникнуть в сердце религии, изучая сначала явления, а затем все более глубокие слои человеческих ответов на Божественное, пока не достигает сокровеннейшего священного ядра каждой религии - центра, Нуминозного, *deus absconditus*. Хайлер всегда любил ссылаться на замечание Фридриха фон Хюгеля о том, что дух пробуждается при соприкосновении с материальными вещами. Иными словами, высший духовный опыт может быть вызван чувственным предметом: цветком, благоуханием, облаком или человеком. Исламские мыслители всегда размышляли об отношении между внешними проявлениями и Сущностью, опираясь на коранические слова: «**Вскоре Мы покажем им [этим неверующим] Наши знамения по всему свету [везде и во всем] и в них самих [в том, какими их создал Аллах]**» (Коран 41:53). Для мусульманина все может служить аяа, знамением от Бога, и Коран снова и снова повторяет эту истину, предостерегая тех, кто не верит в Божьи знамения или объявляет их ложью. Творения - это знамения; смена дня и ночи - тоже знамение, как и встреча любящих друг друга супругов - это тоже знамение. Вот, что Коран (30, 19-25) гласит об этом:

**Он выводит живое из мертвого и выводит мертвое из живого. Он оживляет землю после ее смерти, и таким же образом вы будете выведены из могил.**

**Среди Его знамений - то, что Он сотворил вас из земли. После этого вы стали родом человеческим и расселяетесь.**

**Среди Его знамений - то, что Он сотворил из вас самих жен для вас, чтобы вы находили в них успокоение, и установил между вами любовь и милосердие. Воистину, в этом - знамения для людей размышляющих.**

**Среди Его знамений - сотворение небес и земли и различие ваших языков и цветов. Воистину, в этом - знамения для обладающих знанием.**

**Среди Его знамений - ваш ночной и дневной сон и ваши поиски Его милости. Воистину, в этом - знамения для людей слышащих.**

**Среди Его знамений - то, что Он показывает вам молнию, чтобы вызвать у вас страх и надежду, а также ниспосылает с неба воду и оживляет ею землю после ее смерти. Воистину, в этом - знамения для людей разумеющих.**

**Среди Его знамений - то, что небо и земля держатся по Его воле. Потом Он позовет вас всего один раз, и вы выйдете из могил.**

Все эти знамения доказывают, что существует живой Бог, источник всего сущего. Эти знамения находятся не только на «горизонтах», то есть в сотворенной вселенной, но и в человеческих душах - в человеческой способности понимать и восхищаться; в любви и человеческой пытливости; во всем, что человек может чувствовать, мыслить и переживать. Мир есть, так сказать, огромная книга, в которой те, у кого есть глаза, чтобы видеть, и уши, чтобы слышать, могут распознать Божьи знамения и через их созерцание быть направлены к Самому Творцу. Чувственные и духовные уровни встречаются через знамения и в знамениях, и, понимая и истолковывая их, человек может приблизиться к пониманию Божественной мудрости и силы; он также поймет, что, как неоднократно провозглашает Коран, Бог учит посредством сравнений, притч и подобий, чтобы увлечь человеческое сердце за пределы внешних, периферических лиц творения.

Ибо необходимо помнить, что духовные стороны жизни могут открываться лишь посредством чувственных: ветер становится видимым только благодаря движению травы, как поет индомусульманский поэт XIX века Галиб; пыль, которую мы издалика видим в пустыне, скрывает всадника, поднявшего ее; а хлопья пены на поверхности океана указывают на бездонную глубину. Эти знамения необходимы, ибо человеческое сердце жаждет уловить отблеск Божественного - хотя Бог превосходит всякую форму и всякое воображение, - и все же человек надеется каким-то образом «прикоснуться» к Нуминозной силе: разве не целуют с благоговением экземпляр Корана, в котором записано Божье слово?

Все может стать *āya*, знамением, не только стихи Корана, которые называются именно этим словом. Конечно, через них можно найти не вечно сокрытого *deus absconditus*, но *deus revelatus* - Того, Кто открывает через Свое слово Свою волю; Кто говорил через пророков; и Чье руководство ведет человечество по прямому пути к спасению. Мусульмане понимали, что все созданное славит Творца своим собственным *lisān al-ḥāl*, безмолвным красноречием, ибо ради этого оно и было создано. Поэтому вся вселенная могла рассматриваться, так сказать, в религиозном свете: вот почему всякий человеческий поступок, даже на вид мирской, все же оценивается с религиозных точек зрения и регулируется согласно божественно ниспосланному Закону.

Культовые и ритуальные обязанности также могли истолковываться за пределами их внешней значимости - как знамения, указывающие на нечто высшее: молитва есть утрата своего малого «я» в общении со Святым или принесение своей души в жертву всевластному возлюбленному Господу; паломничество указывает на нескончаемое странствие души к Богу; пост учит человека жить светом и хвалой, подобно ангелам; и так всякая внешняя ритуальная форма могла становиться знамением духовного опыта. Но даже те, кто видит лишь «скорлупу» и добросовестно исполняет внешний ритуал, все равно будут чувствовать, что они повиновались Богу и тем самым приготовили себя к пути, ведущему к счастью в грядущей жизни, ибо покорность Богу и/или Его слову и составляет смысл слова *islām*.

Подобным образом символические действия могли служить для освещения определенных духовных сторон ислама: так, бросание Пророком песка и камешков в сторону врагов в

битве при Бадре (624 г.), после чего была ниспослана сура 8:17 («**Не вы убили их, а Аллах убил их. Не ты бросил горсть песку, когда бросал, а Аллах бросил, дабы подвергнуть верующих прекрасному испытанию от Себя. Воистину, Аллах - Слышащий, Знающий**»), указывает на то, что тот, кто полностью повиновался Богу, может действовать, так сказать, Божьей силой.

Нет сомнения в том, что прежние религии оставили свои следы в исламе, ибо всякая религия усваивала течения и системы из более ранних пластов религиозной жизни, которые, как казалось, выражали ее собственные заботы; и пестрые кусты народного ислама с их нередко причудливыми цветами выросли из того же корня, что и прямое дерево нормативного ислама. Напряжение между двумя главными сторонами ислама - нормативно-правовой и народной, окрашенной мистикой - образует постоянную тему исламской культурной истории. То, как ислам вобрал в себя многообразные формы и странные элементы, особенно в индийском и африканском контекстах, поистине завораживает - насколько бы нормативные традиционалисты ни отвергали эти явления и ни считали их противоречащими чистому монотеизму, который выражен и повторяется тысячи раз в *shahāda*, исповедании веры, и в суре 112, последнем слове Корана о Боге, Который Един, не рождающий и не рожденный (**Скажи: "Он - Аллах Единый, Аллах Самодостаточный. Он не родил и не был рожден, и нет никого, равного Ему"**).

В обоих аспектах ислам знает понятия священной силы - *baraka*, благословляющей силы<sup>2</sup>, - и это слово будет часто встречаться на последующих страницах, ибо *baraka* обладает не только святой человек, но и Черный камень Каабы излучает ее, и экземпляр Корана наполнен благословляющей силой, как и священная Ночь Могущества (сура 97), в которую произошло первое откровение. (**Воистину, Мы ниспослали его (Коран) в ночь предопределения (или величия). Откуда ты мог знать, что такое ночь предопределения (или величия)? Ночь предопределения (или величия) лучше тысячи месяцев. В эту ночь ангелы и Дух (Джибриль) нисходят с дозволения их Господа по всем Его повелениям. Она благополучна вплоть до наступления зари.**)

Чтобы придать форму поперечному срезу различных явлений ислама, модель, использованная Фридрихом Хайлером, показалась мне наиболее удобной и более ясной, чем модель Герардуса ван дер Леу, сколь бы восхитительным ни было его собрание материала. Книга и подход Хайлера подвергались резкой критике со стороны некоторых ученых; они также были изложены по-английски с чрезмерным акцентом на христианской части, что привело к односторонней картине, лишенной поразительной широты хайлеровского материала. Чтобы дать представление о модели Хайлера, я привожу далее прекрасное резюме Дж. Дж. Ваарденбурга (1973) из его «*Classical Approaches to the Study of Religion*», том 1.

Модель концентрических колец может показаться несколько искусственной; но, как ни странно, она была предвосхищена более чем тысячелетие назад в труде Абū'ль-Хусайна ан-Нури (ум. 907), багдадского мистика, и, по-видимому, также его современника аль-

---

<sup>2</sup> Joseph Ghelhod (1955), «La baraka chez les Arabes ou l'influence bienfaisante du sacré» («Барака у арабов, или благотворное воздействие священного»).

Хакима ат-Тирмизи.<sup>3</sup> Основываясь на коранических стихах, Нури создал круговую форму, которая ведет, подобно модели Хайлера, от внешней встречи со священным к сокровеннейшему ядру религии, показывая тем самым, что нет божества, кроме Бога. Его четыре круга читаются следующим образом.

Грудь, *ṣadr*, связана с *islām* (сура 39:22), то есть в нашей модели - с институциональным, внешним элементом религий. **(Разве тот, чью грудь Аллах раскрыл для ислама, кто на свету от своего Господа, равен неверующему? Горе тем, чьи сердца черствы к поминанию Аллаха! Они пребывают в очевидном заблуждении.)**

Следующий круг упоминает сердце, *qalb*, как вместилище *īmān*, «веры» (сура 49:7): сердце есть орган, через который может быть достигнута истинная вера, внутреннее усвоение простого внешнего принятия религиозной формы; тем самым оно есть орган духовных аспектов религиозной жизни. **(Аллах привил вам любовь к вере, и представил ее прекрасной вашим сердцам, и сделал ненавистными вам неверие, нечестие и неповиновение.)**

*Fu'ād*, внутреннее сердце, есть вместилище *ma'rifa*, интуитивного, «гностического» знания (сура 53:11) - «и сердце не солгало о том, что он увидел»; это означает, что здесь может быть осуществлено божественное, непосредственное «знание от Нас» (сура 18:65) **(Они встретили одного из наших рабов, которого Мы одарили милостью от Нас и обучили из того, что Нам известно).**

Наконец человек достигает *lubb*, сокровеннейшего ядра сердца, которое есть место *tawhīd* (сура 3:190), то есть опыта того, что существует только Единый, Который был и будет от вечности до вечности без сотоварища, видимый и осязаемый лишь тогда, когда Он открывает Себя человечеству. **(Воистину, в сотворении небес и земли, а также в смене ночи и дня заключены знамения для обладающих разумом...)**

Все внешние проявления, различные формы откровений, суть знамения. Слово о Боге, в прекрасном выражении Руми, подобно «аромату райских яблонь» (М VI 84). Внешнее необходимо так же, как грудь необходима, чтобы заключать в себе тайны сердца; но Сущность Божественного навеки остается сокрытой; человек может лишь ухватиться за край Его милости и пытаться найти путь к Нему через Его знамения.

Сходство между четырьмя кругами религиозного опыта у Нури и круговой структурой Фридриха Хайлера, как мне кажется, указывает на то, что существует путь, по крайней мере до известной степени законный для моего предприятия; ибо, как любили повторять ранние суфии:

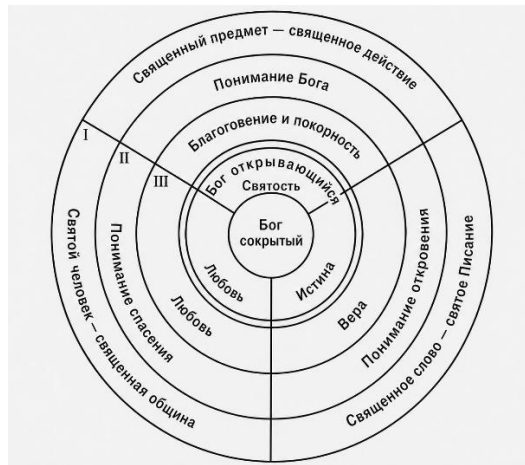
*wa fi kulli shay'in lahu shāhidun*  
*Yadullu 'alā annahu wāḥidun*

---

<sup>3</sup> Paul Nwyia (1970), *Exégèse coranique et langage mystique* (Кораническая экзегеза и мистический язык), p. 326 ff.; ср. также al-Ḥakīm at-Tirmidhī (1958), *Al-farq bayna 'ṣ-ṣadr wa 'l-qalb...* (Различие между грудью и сердцем...), ed. N. Heer.

Во всем есть свидетель о Нем,  
указывающий на то, что Он Един.

Все - от камня до догматической формулы - взывает: *Quaere super nos*, «Ищи выше нас!» Множественность знамений необходима, чтобы сокрыть вечного Единого, Который трансцендентен и все же **«ближе, чем шейная вена»** (сура 50:16); множественность знамений и Единственность Божественного принадлежат друг другу. Знамения показывают путь в Его присутствие, где верующий, наконец, может оставить образы позади, ибо **«всякая вещь погибнет, кроме Его Лица»** (сура 28:88).



### I. Мир внешних проявлений включает три области:

1) священный предмет, священное помещение, где совершается культ; священное время, в которое исполняется важнейший обряд; священное число, с помощью которого измеряются священные предметы, помещения, времена, слова и люди; священное действие (ритуал, обряд).

2) священное слово: (1) устное слово: а) слово Бога - заклинание, имя Бога, оракул, миф, легенда, пророчество, евангелие, учение; б) слово, обращенное к Богу: молитва поклонения, покаяния, хвалы, благодарения, прошения, предания себя Богу; в) священное молчание;

(2) письменное слово: Священное Писание.

3) святой человек и священная община. Все, что входит в сферу физически наблюдаемого, видимого, слышимого, осязаемого. Религия - это не бесплотная духовность, а живое, телесно осязаемое общение с Божественным.

### II. Первое внутреннее кольцо - это мир религиозного воображения, то есть мысли, образы и представления о невидимом бытии Бога и Его видимых деяниях:

1) понимание Бога (богословие);

2) понимание творения (космология и антропология, включая изначальное состояние и первородный грех);

3) понимание откровения: сообщение божественной воли в провозглашенном слове, в истории, в душе (христология);

4) понимание искупления (1) искупитель; (2) предмет искупления; (3) путь к искуплению (сотериология);

5) осуществление искупления в будущем или в грядущем мире (эсхатология).

### III. Второе внутреннее кольцо представляет собой мир религиозного опыта, то, что происходит в глубине души, в отличие от фантазийных или рациональных представлений о Боге, религиозных ценностях, которые проявляются и в соприкосновении человека со священными предметами, и в совершении священных действий:

1) благоговение в себе самом перед Божественным, перед Его святостью;

2) страх;

3) вера и полное доверие к Богу, открывающему Себя: чудеса, правила, любовь и помощь;

4) надежда;

5) любовь, тоска по Богу, предание себя Ему, ответная любовь на Божью любовь. Рядом с этими ценностями стоят мир, радость и стремление делиться ими. Затем следуют необычайные религиозные переживания: вдохновение, внезапное обращение, призвание и просветление, видения и слышание голосов, экстазы, кардиогнозия, а также различные расширения физических способностей - например, автоматическая речь и письмо, говорение на иностранных языках и стигматизация, и так далее.

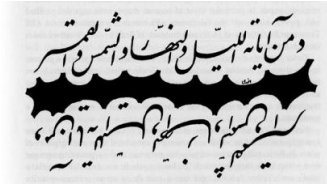
**IV. Предметный мир религии**, центр кругов, - это Божественная Реальность, которая понимается через все внешние проявления, внутренние представления и переживания души в двояком смысле:

1) как **Deus revelatus**, Бог, обращающий Свое лицо к миру и человеку как абсолютная святость, истина, справедливость, любовь, милость, спасение, личный Бог, переживаемый как «Ты», и как существо общения (троица);

2) как **Deus ipse** или **absconditus**, Божество, переживаемое как «Оно», как абсолютное единство.

Между частями различных колец существует соответствие: физические формы выражения, мысли, чувства в конечном счете соотносятся с Божественной Реальностью. Хотя эта реальность никогда не может быть полностью выражена в человеческих формах, мыслях и переживаниях, между ними и Божественным все же существует определенное соответствие - *analogia entis*: сотворенное бытие соответствует несотворенному Божественному бытию.

## 1 Священные аспекты природы и культуры



Среди Его знамений - ночь и день, солнце и луна.(Коран 41, 37)

### Неодушевленная природа <sup>1</sup>

С древнейших времен люди испытывали глубокое впечатление, а нередко и священный страх перед явлениями природы, которые день за днем наблюдали в своем окружении. Они, несомненно, испытывали благоговейный трепет, глядя на камни, которые, казалось, никогда не менялись и потому легко могли восприниматься как знаки силы, а позднее, быть может, как воплощение вечной прочности. В древних семитских религиях камни, особенно камни необычной формы, считались наполненными силой, мапа, и очарование камней - выраженное в Ветхом Завете историей Иакова и камня Вефиля - продолжалось на протяжении веков.

Тюркские народы были столь же очарованы камнями и их таинственными силами: рассказы о *taş bebekleri* - камнях, которые медленно превращались в детей, - часто встречаются в Турции. Камни используются в обрядах вызывания дождя, особенно нефрит, а маленькие *niyyet taşları* служат для определения того, исполнится ли намерение человека, его *niyya*; это считается вероятным, если камень прилипает к плоской поверхности, например к надгробной плите.<sup>2</sup>

Сирия и Палестина, родина древнего семитского культа камней, и ныне славятся камнями странной формы, которые иногда считают местами отдохновения святых. В Сирии катящиеся камни, как полагают, передают часть своей «силы» человеку, по телу которого их прокатывают. Складывать камни в маленький холм, чтобы создать могилу святого до того, как она будет расширена в настоящий мавзолей, - по-видимому, обычай, распространенный повсюду, будь то на Ближнем Востоке или в индо-пакистанских областях.<sup>3</sup>

Мифология говорит о скале, образующей основание космоса; зеленого цвета, она лежит глубоко под землей и является основой вертикальной оси, проходящей через вселенную, центральная точка которой на земле - Кааба. Черный камень - метеорит - в юго-восточном

<sup>1</sup> Интересный подход см.: H. A. R. Gibb (1962), "The structure of religious thought in Islam", особенно часть I, "The animistic substrate". См. также William F. Albright (1955), "Islam and the religions of the ancient Orient"; M. Ghallab (1929), *Les survivances de l'Égypte antique dans le folklore égyptien moderne*.

<sup>2</sup> Hikmet Tanyu (1979), *Türklerde taşla ilgili inanışlar*.

<sup>3</sup> Многочисленные примеры приведены у Kriss and Kriss-Heinrich (1960), *Volks Glaube im Islam*.

углу Каабы в Мекке есть точка, к которой обращаются верующие и которую стремятся поцеловать во время паломничества, ибо, как утверждает мистический *ḥadīth*: «Черный камень - правая рука Бога».<sup>4</sup> Этот камень, как повествует легенда, существует еще с предвечных времен; и хотя вначале он был белым, он почернел от рук грешных людей, которые год за годом касались его.

Однако этот Черный камень, описанный благочестивыми поэтами в чудесных и фантастических образах, отнюдь не единственный важный камень в мусульманском мире. Купол Скалы в Иерусалиме чрезвычайно священен потому, что, как говорят, все пророки до Мухаммада покоились там, а Пророк ислама встретился с ними в начале своего небесного путешествия, чтобы совершить ритуальную молитву именно на этом месте. Камень под самым куполом благословлен отпечатком стопы Мухаммада, и некоторые предания даже утверждают, что скала висит свободно в воздухе. В конце времен Исафил, архангел, протрубит с этой самой скалы в трубу, возвещающую воскресение. Духовная - помимо исторической - связь между двумя священными местами с камнями, Меккой и Иерусалимом, очевидна из поэтического представления о том, что Кааба приходит невестой к Куполу Скалы.<sup>5</sup>



Купол скалы



Черный камень

Не только в Иерусалиме можно увидеть отпечаток стопы Пророка, *qadam rasūl*. Такие камни встречаются в разных странах; особенно в Индии их часто привозили домой благочестивые паломники. Даже император Акбар, обычно довольно критически относившийся к исламским преданиям, приветствовал прибытие такого камня, который его жена Салима и тетка Гульбадан приобрели во время паломничества.<sup>6</sup> Часто над такими камнями воздвигают величественные здания, и верующие прикасаются к ним, чтобы приобщиться к их *baraka*, а затем проводят руками по своему телу. Уже около 1300 года реформатор Ибн Таймийя (ум. 1328) выступал против обычая касаться камня с отпечатком

<sup>4</sup> Yahya Bakharzi (1966), *Awrad al-ahbab*, vol. 2, p. 249, цитирует этот хадис. О Бахарзи см. также F. Meier (1957), "Ein Knigge für Sufis"

<sup>5</sup> Согласно народному верованию, Черный камень в День воскресения будет свидетельствовать в пользу всех, кто его целовал. См. H. Lazarus-Yafeh, "The hadj", in her (1981) *Some Religious Aspects of Islam*.

<sup>6</sup> Abdul Qadir Badaoni (1864–9), *Muntakhab at-tawarikh*, vol. 2, p. 310; English translation (1972), vol. 2, p. 32.

стопы Пророка в Дамаске: это казалось ему чистым суеверием, несовместимым с верой в Единого Бога.<sup>7</sup>

Шииты знают камни с отпечатком стопы 'Али. Центром этого культа является святилище Маулали (Mawlā 'Alī) на вершине крутой скалы близ Хайдарабада в Декане, где можно увидеть огромный «след».

Значение камней отражено и в символическом употреблении самого слова. Руми сравнивает влюбленного с мраморной скалой, которая звучит словами Возлюбленного и отзывается им эхом (D I. 17, 867), но еще важнее мысль Ибн 'Араби о том, что Пророк есть *hajar baht*, «чистый камень», на котором, так сказать, был запечатлен Божественный посыл; эта идея прошла через века и занимает заметное место в богословском труде Шаха Валиуллага Делийского (ум. 1762).<sup>8</sup>

Камни могли выражать аспект Божественного Гнева, как в многочисленных коранических ссылках на тех, которые «**бросали в них камень**» (сура 105:4 и др.). В этой связи во время паломничества совершается «побивание сатаны» - бросание трижды по семь камешков в определенное место близ Мины; сатана всегда называется *rajīm*, «побитый камнями», то есть проклятый.

Многочисленные другие обычаи связаны с камнями. Так, среди персидских дервишей Хаксари принято привязывать к животу довольно большой камень - *sang-i-qanā'at*, «камень довольства», который указывает на подавление голода, ибо именно так Пророк преодолевал свой голод.<sup>9</sup> Особая роль приписывается драгоценным камням, некоторые из которых считались наполненными *baraka*. Ранние мусульманские ученые обладали обширными знаниями минералогии и расширили унаследованные греческие минералогические труды собственными наблюдениями. Поэтому драгоценные и полудрагоценные камни играют значительную роль в фольклоре и литературе.

Говорят, что сам Пророк рекомендовал употребление 'ақиқ, агата или сердолика,<sup>10</sup> камня, которого было много в Йемене и который поэтому оказался связан со всей мистической символикой Йемена, откуда «дыхание Милостивого» достигло Пророка (АМ по. 195). Мусульмане и теперь любят носить агатовое кольцо или медальон, украшенный молитвенными формулами или Божественными Именами; у шиитов часто - именами *Panjtan*. Более поздние персидские и урдуязычные поэты сравнивали себя с агатовой оправой, которая не содержит ничего, кроме имени Божественного Возлюбленного. Но не только верующие вообще любили носить такие камни: двенадцатиконечный агат, символизирующий двенадцать шиитских имамов, некогда носили члены дервишского ордена Бекташи, *Hacci Bektash Stone*.

---

<sup>7</sup> См. Muhammad Umar Memon (1976), *Ibn Taimiyya and Popular Religion*.

<sup>8</sup> H. S. Nyberg (1919), *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi*, p. 216f.; см. также J. M. S. Baljon (1986), *Religion and Thought of Shah Wali Allah*, p. 34 and index under *hajar baht*.

<sup>9</sup> R. Gramlich (1981), *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, vol. 3, p. 5.

<sup>10</sup> E. Doutté (1908), *Magie et religion*, p. 84, о 'ақиқ; Kriss and Kriss-Heinrich (1962), *Volks Glaube im Islam*, vol. 2, p. 58f.; A. Schimmel (1992b), *A Two-colored Brocade*, ch. 11.

С древних времен верили, что рубин способен отвращать болезнь; и действительно, в медицинской традиции истолченный рубин входил в состав *mufarriḥ*, «того, что веселит», своего рода успокоительного средства; отсюда его связь с рубиновой губой возлюбленной или с рубиново-красным вином. Прекрасный миф рассказывает, что обычные камешки, когда их касается солнце, могут превращаться в рубины после того, как терпеливо ожидали в глубине рудников; эта мысль стала символом преображения человеческого сердца, которое, коснувшись солнца благодати, может созреть в долгие периоды терпения и, «проливая свою кровь» в страдании, превратиться в бесценную драгоценность.

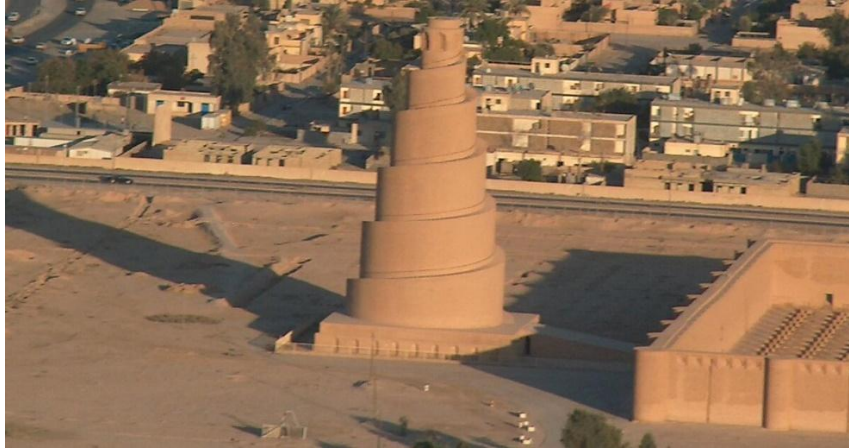
Считается, что изумруд отвращает зло, но также ослепляет змей и драконов. Его зеленый цвет - цвет рая - придал этому камню особое место в мусульманской мысли. Так, согласно одному изречению, *lawḥ mahfūz*, Хранимая Скрижаль, на которой от предвечности записано все, состоит из изумруда; это подлинная *tabula smaragdina*, известная также из средневековой гностической образности. Анри Корбен, в свою очередь, проследил суфийский путь, который, по крайней мере согласно некоторым авторам, таким как Симнани (ум. 1335), завершается в свете изумрудной горы: высшей станции путника, прошедшего через мрак мистической смерти.<sup>11</sup>

Вид гор всегда вдохновлял человеческие сердца, и во всем мире горы часто считались местопребыванием божеств. Разумеется, такая мысль была невозможна в исламе, тем более что Коран утверждает: горы, хотя они и поставлены на свои места, чтобы удерживать землю устойчивой, все же «словно облака» (сура 27:88) и в ужасах Судного дня будут «подобны шерсти» (сура 70:9). Более того, «Он превратил ее [гору Синай] в прах» (сура 7:143), событие, которое Руми охарактеризовал как пляску горы в экстазе (M I 876). Таким образом, горы - не что иное, как знамения Божьего всеприсутствия; они «перед Аллахом падают ниц» (сура 22:18) вместе со всеми остальными творениями, и все же ощущение, что на определенных горах можно найти нечто большее, чем чисто земной опыт, засвидетельствовано и в исламской традиции. Достаточно вспомнить Абу Кубайс близ Мекки, по преданию первую гору на земле, которая позднее служила местом встречи святых, или Хусейн Гази близ Анкары, место святилища средневекового мусульманского святого-воина, и подобные места.

Высокие горы можно было вообразить как пограничную область между сотворенной вселенной и беспрозрачностью Божественного; прочитай начальную клятву суры 52 (**Клянись горой!**). Так, гора Каф представлялась горой, окружающей всю землю, хотя вид Кавказа или, в Южной Азии, Гималаев, несомненно, способствовал таким представлениям или пробуждал их. В древности некоторые люди пытались подражать священным горам, как, например, в вавилонском зиккурате; Мальвийя, спиральный минарет Самарры в Ираке, может быть результатом подсознательных воспоминаний об этой тенденции.

---

<sup>11</sup> По этой теме см. Н. Corbin (1971), *L'homme de lumière*.



Малвия - Самарра, Ирак

Земля всегда переживалась как женская сила, и хотя понятие «Матери-Земли» не выражено в исламской традиции столь явно, как в других местах, коранические слова, согласно которым **«ваши жены являются пашней для вас ...»** (сура 2:223), показывают, что такая связь была естественной. Разве Адам не был создан из праха, мягкого материнского материала, который затем должен был оживиться духом?<sup>12</sup> Поэтому Иблис, сатана, утверждал свое превосходство над ним, он происходил из огня. И потому дервиши напоминали всем их слушающим, что все сущее - это земля, кроме Возлюбленного; ведь человек создан из земли (сура 22:5 и др.) и обратится в землю. Земля обладает очищающим свойством: когда нет воды для ритуального омовения, можно совершить очищение прахом, *tauyammum*.

Древний миф о *hieros gamos*, браке между небом и землей, который как бы предобразует человеческий брак - «сеяние семени» в землю и в женщин, - всплывает лишь в некоторых случаях, особенно в стихах Руми, который берет свои образы из древнейших пластов мифов. Хотя он замечает, что «земля как жена, а небо как муж» больше не представляют интереса для истинного искателя (D I. 15,525), влюбленный все же может обращаться к духовному возлюбленному:

Ты - мое небо, я - твоя земля,  
ты один знаешь, что вложил в меня!  
(D no. 3,038)

Земля и пыль освящаются соприкосновением с могущественными и любимыми людьми и, будучи сами по себе смиренными, обретают новое богатство. Рассказ Са'ди о поразительно благоухающем куске очищающей глины, которая пропиталась ароматом возлюбленного, использовавшего ее во время купания, указывает на это чувство. Так, прах священных мест и мавзолеев может приносить благословение: из земли мавзолея

---

<sup>12</sup> Suhrawardi (1978), *'Awarif* (trans. R. Gramlich), p. 32, рассказывает, как Азраил вырвал прах для сотворения Адама.

Хусейна в Кербеле делают четки и маленькие круглые камушки для благочестивых шиитов. Поэтому турецкий поэт Фузули (ум. 1556) с явным смирением утверждает:

Моя поэзия - не рубины и не изумруды,  
моя поэзия - прах, но прах Кербелы!<sup>13</sup>

Прах из Кербелы и Наджафа, места погребения 'Али, помещали в некоторые мавзолеи шиитских царей в Индии, например в Гол Гумбад в Голконде, так же немного праха из гробницы Мавланы Руми в Конье было принесено в мавзолей Икбала в Лахоре из-за глубокого почитания индомусульманским философом-поэтом средневекового персидского мистического поэта.

Многие посетители индо-пакистанского святилища, вероятно, получали высохшие лепестки роз и прах с саркофага; доверяя священной чистоте этого праха, они послушно проглатывают его. И действительно, прах гробниц святых и *sayyids* - настоящее сокровище, которым может гордиться провинция: когда Надир-шах Иранский пришел завоевывать Синд в 1738 году, индуистский министр правителей Калхора ответил на его требования огромной контрибуции, предложив ему маленький мешочек с самым драгоценным, что Синд мог предложить, - прахом святых и *саййидов*.<sup>14</sup>

Гораздо более центральна, однако, роль воды, ибо мы «сотворили все живое из воды» (21:30), и «Он ниспосылает с неба воду...» (13:17), если упомянуть лишь два выдающихся коранических утверждения относительно воды.<sup>15</sup> Эта вода обладает не только силой внешнего очищения людей, но и становится - как и в других религиозных традициях - подходящим символом очищения сердец. Вода постоянно дрожит и движется; это, как полагает Киса'и, ее акт прославления Господа в унисон со всеми другими творениями.

В исламском мире существует множество священных источников и прудов. Замзам близ Каабы забил, как говорит легенда, когда Хаджар, оставленная одна с маленьким Исма'илом, страдала от жажды. Колодец имеет сорок два метра глубины, а вода его слегка солоновата. Большинство паломников увозит немного воды Замзама домой в особых флягах, чтобы сделать *baraka* источника доступной друзьям и семье; некоторые также окунают свои будущие саваны в колодец, надеясь, что благословляющая сила воды окружит их в могиле. Согласно народным рассказам, вода Замзама наполняет все источники мира в месяце Мухаррам, тогда как в Стамбуле легенда гласит, что часть воды Замзама была использована при строительстве купола Айя-Софии; иначе он бы рухнул.

В арабском фольклоре, особенно в Сирии и Иордании, источники вообще считаются женственными, хотя тип водяных фей - *никс*, известных европейскому фольклору, - по-видимому, отсутствует в традиционном мусульманском предании. Соленые источники, напротив, считаются мужскими; поэтому там купаются бесплодные женщины.

---

<sup>13</sup> A. Bombaci (1971), "The place and date of birth of Fuzuli", p. 96.

<sup>14</sup> J. Parsram (1924), *Sind and Us Sufis*, p. 65.

<sup>15</sup> См. Martin Lings (1968), "The Qur'anic symbolism of water".

Источники часто встречаются близ святилищ святых, и вполне вероятно, что местоположение многих священных мест выбиралось именно благодаря благословию расположенного рядом водотока или родника. Водоем близ святилища Салар Мас'уда в Бахраиче, как полагают, исцеляет проказу. Пруд Манго Пир близ Карачи, по-видимому, является ярким примером этиологических легенд, превращающих странное доисламское священное место в мусульманское святилище: этот пруд не только расположен рядом с жилищем святого XIII века, но и содержит огромное число гигантских крокодилов, чей предок, как рассказывают, был создан святым из цветка в приступе гнева по какой-то причине. Большой пруд при святилище Баязида Бистами в Читтагонге, Бангладеш, населен совершенно отталкивающими белыми черепахами, а в том же районе, в Силхете, колодец, полный рыб, составляет важную часть святилища.

Даже если признать необходимость источника воды для омовений поблизости от святилища-мечети, в подобных случаях, по-видимому, все же сохранились древние традиции. Что касается воды для очищения, ее качество и количество точно определяются законоведами-богословами, ибо войти в воду - значит вновь войти в первоматерию, чтобы очиститься, омолодиться, возродиться после смерти; поэтому омовение могло становиться для некоторых мусульман подлинно духовным опытом, и тема входа в воду и пребывания подобным трупом, который движется лишь течением воды, часто встречается в мистической литературе. Старая индийская история о скептике, который, погруженный в воду, прожил целую человеческую жизнь за одно мгновение, также достигла ислама: неверующие, сомневавшиеся в реальности ночного путешествия Мухаммада, были наставлены подобным образом. Наиболее известный пример - рассказ об египетском суфийском мастере Даштути, который заставил султана склонить голову в чашу с водой, так что тот немедленно прожил целую историю жизни.<sup>16</sup>

Не следует сторониться воды: ведь ее долг, более того - ее радость, очищать грязное, как Руми снова и снова подчеркивал; вода Благодати ждет грешника. Жизнедательная природа воды почти естественно привела к понятию Воды Жизни, цели искателей, находящейся далеко, близ *majma' al-bahrayan*, «места слияния двух морей», как это понимается из суры 18:60, 61. Вода жизни находится, словно зеленый источник, в глубочайших ущельях темной страны, и только Хидр, пророк-святой, может привести туда искателя, тогда как даже великие герои, такие как Александр, миновали благословенный источник и не смогли обрести бессмертие.

Предполагается, что земля покоится на воде, всепокрывающем океане, но Коран также несколько раз говорит о морях, по которым плывут корабли (14:32), и о его бедах для путешественников (17:67), которые вспоминают Господа только если его настигают такие беды. Встречается также сравнение мира с пеной (13:17), а в другом кораническом стихе

---

<sup>16</sup> О происхождении этой истории см. Н. Zimmer (1957), *Maya*, p. 50. Она появляется у Амира Хусрава в *A'ina-i Iskandari*, цитируется в Rückert (1874, ed. Pertsch), *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Parser*, p. 70; далее у Jami (1957), *Nafahat al-uns*, pp. 563-4, о некоторых малоизвестных святых. Согласно Kriss and Kriss-Heinrich (1960), *Volksglaube in Islam*, vol. 1, p. 76f., эта история рассказывается о египетском суфии XV века ад-Даштути, вероятно потому, что его годовщина отмечается накануне дня небесного путешествия Пророка, то есть 26-27 раджаба. Она встречается также в синдхской народной сказке "Der Zauberer Aflatun", in A. Schimmel (1980b), *Märchen aus Pakistan*, no. 21.

утверждается, что мир «украшен прекрасным» (сура 3:14). Отсюда суфиям было легко увидеть сотворенную вселенную как маленькие, красивые хлопья пены в огромном, бездонном океане Бога: мистики всех религиозных традиций знают этот образ, особенно те, кто склоняется к «пантеистическим» тенденциям. Разве волны и пена не периферийны, появляясь на одно мгновение из бездны, чтобы затем вернуться в нее? Руми описал это видение:

Океан взбурлил - и вот,  
явилась предвечная мудрость.  
Она подала голос и возгласила:  
«Так было - и так стало».

Океан покрылся пеной,  
и каждая пылинка этой пены  
обрела свой облик,  
стала тем или иным телом.

И всякое тело, подобное хлопью пены,  
услышав знак от моря,  
растаяло -  
и вновь вернулось  
в океан душ.  
(D no. 649)

Путешествие хрупкой лодки, то есть «человека», которую разобьет волна предвечного Завета, снова и снова возникает в мистической образности. Многие суфии, особенно писавшие в более позднее время, хорошо знали, что существует лишь одно подлинное бытие, которое мы переживаем в разных состояниях совокупности: вода, лед, капля и дождь - все одно и то же, ибо вода, не имея собственной формы, может принимать и производить всякую форму.

Образ океана применительно к Богу - или, в поэзии, к Любви, которая может быть даже «океаном огня», - имеет общее значение, но и Пророка называли океаном, в котором Коран составляет драгоценную жемчужину.<sup>17</sup> Однако чаще Пророка соединяют с дождем.

Ибо дождь был ниспослан, чтобы привести в движение мертвую землю (41:39), и в некоторых областях турецкого и персидского мира он по-прежнему называется *rahmat*, «милость». Поэтому было легко найти взаимосвязь между «дождем милости» и тем, кто назван в Коране *rahmatan li' l-'alamīn*, «**милостью к мирам**» (21:107). Сам Мухаммад, как сообщает Абу Хафс 'Омар ас-Сухраварди в своем «*'Awārif al-ma'ārif*», любил драгоценный дождь и «поворачивался к дождю, чтобы принять от него благословения, и говорил: “Тот, кто еще недавно был близ своего Господа”».<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Nasir-i Khusraw (1929), *Diwan*, translated by A. Schimmel in Nasir-i Khusraw (1993), *Make a Shield from Wisdom*, p. 59.

<sup>18</sup> Suhrawardi (1978), *'Awarif* (transl. R. Gramlich), p. 190.

Разве Пророк, посланный с жизнедательным посланием к своим соплеменникам, не был сравним с благословенным, оплодотворяющим дождем? Эта мысль вдохновила некоторые из прекраснейших стихотворений в его честь, особенно в восточном исламском мире. Синдский мистический поэт Шах 'Абдул Латиф (ум. 1752) посвятил ему свой *Sur Sārang*, искусно соединяя описание иссохшей земли, тоскующей по дождю, с надеждой на приход возлюбленного Пророка, который является как дождевое облако, простирающееся от Стамбула до Дели и еще дальше. Столетием позже Мирза Галиб в Дели (ум. 1869) написал персидский *mathnāvī* о «Жемчугонесущем Облаке», то есть о Пророке, а к концу XIX века Мухсин Какорави (ум. 1905) воспел свою знаменитую урдуязычную оду в честь Пророка, умело соединяя тему облака и «дождя милости» с освященной временем местной индийской дождевой поэзией.<sup>19</sup>

Но у дождя есть и другая сторона. Он приходит из океана, поднимается, испаряясь, к небу, вновь сгущается в облаках и в конце концов возвращается в океан, чтобы соединиться со своим первоначальным источником; или же, как считали в народе, становится жемчужиной, заключенной чистой устрицей. Последнее часто связывается с апрельским дождем, и донныне в некоторых частях Турции капли апрельского дождя тщательно собирают и сохраняют для целебных целей. В Средние века ремесленники изготовляли сосуды, называвшиеся в Турции *nisan taşı*, для этого драгоценного дождя; нередко они были богато украшены.

Естественно, что в областях, где засухи часты и дождь является истинным благословением, обычай *istisqā*, молитвы о дожде, встречается с самых ранних дней ислама; в таких случаях община верующих выходила за пределы города в убогой одежде, чтобы молить о Божественной помощи. Многие истории о святых людях, которые тем или иным образом, иногда даже угрожая Богу, могли низвести небесную воду, отражают важную роль *istisqā*.

Однако следует различать благословенный, оплодотворяющий дождь и опасный *sayl*, поток или внезапное наводнение. Коран говорит: « **Как же пагубен дождь тех, кого предостерегали!** » (26:173), ибо Божественный гнев может опустошить их сердца, как ливень губит плоды в садах. Именно багдадский суфий Абӯ'л-Хусайн ан-Нури (ум. 907), вероятно впервые в арабской литературе, прекрасно описал два вида духовного дождя, который может нисходить на сад человеческого сердца: либо оживить его, либо уничтожить в виде страшного града (сура 24:43).<sup>20</sup> (**Разве ты не видишь, что Аллах гонит облака, потом соединяет их, потом превращает их в кучу облаков, и ты видишь, как из расщелин ее изливается ливень. Он низвергает град с гор, которые на небе. Он поражает им, кого пожелает, и отвращает его, от кого пожелает. Блеск их молний готов унести зрение**)

Наиболее очевидна опасность, исходящая от воды, конечно, в потоке, который, как говорится, начался с перекипевшего котла в Куфе и уничтожил всех грешных людей, тогда как ковчег был вознесен на небо (29:14) - **Мы послали Нуха (Ноя) к его народу, и он**

<sup>19</sup> A. Schimmel (1966), "Der Regen als Symbol in der Religionsgeschichte". О специальных «дождевых стихах» в честь Мухаммада — Шах Абдул Латиф, Мухсин Какорави и др. — см. Schimmel (1988), *And Muhammad is His Messenger*, p. 81ff.

<sup>20</sup> Paul Nwyia (1970), *Exégèse coranique*, p. 330.

**пробыл среди них тысячу лет без пятидесяти годов. Они были беззаконниками, и их погубил потоп.** Термин *baḥr* в кораническом откровении может истолковываться как «океан», но также как «большая река», такая как Нил; и Нил - связанный с историей Моисея, - равно как и Тигр - благодаря своему положению как реки, на которой в середине VIII века была построена столица Багдад, - являются реками, наиболее часто упоминаемыми позднейшими авторами. Разве Тигр не состоит из слез, которые пролил Ирак после смерти последнего аббасидского халифа от рук монголов в 1258 году? Так спрашивает персидский поэт XIV века,<sup>21</sup> тогда как Хакани двумя столетиями ранее истолковал могучую реку как слезы скорби по некогда славному царству Лахмидов, от которого остались лишь развалины Селевкии-Ктесифона.<sup>22</sup>

Однако, помимо этого полуреалистического употребления речной образности, реки приобрели и символическое значение. Шиитский богослов Кулайни в X веке, по-видимому, первым использовал сравнение Пророка с могучей рекой. Замечательно, что Гёте восемь столетий спустя в Германии - и, конечно, не зная этого раннего арабского текста - символизировал Мухаммада как реку, которая, беря начало из маленького, свежего и освежающего источника, неуклонно растёт и, увлекая с собой все, что встречается ей на пути, - малые ручьи, речки и реки, - несёт их домой к отцу, всеобъемлющему океану. Икбал (ум. 1938), индомусульманский философ-поэт, восхищался интуитивным пониманием Гёте динамики пророчества. Он перевел, правда весьма свободно, немецкое стихотворение на персидский. Позднее он даже принял поэтическое имя *Zindaḡūd*, «Живой Поток», чтобы указать на свою тесную связь с духом пророческого вдохновения.<sup>23</sup>

Реки также могут становиться знамениями Божественного действия. Одно из прекраснейших выражений этого чувства - стих синдского поэта Кади Кадана (ум. 1551):

Когда Инд выходит из берегов, переполняются и каналы.

Так и любовь моего Возлюбленного слишком велика для моей души.<sup>24</sup>

Ибо человеческое сердце слишком тесно, чтобы вместить все благословенные воды Божественной милости и любви.

Реки, как понимается, принадлежат не только этому миру: Рай в Коране в нескольких местах (48:17 и др.) описывается как «сады, в которых текут реки». Прохладное, очищающее свойство прозрачной воды составляет неотъемлемую часть вечного блаженства, и Юнус Эмре (ум. 1321) справедливо поёт, что реки в Раю безостановочной литанией повторяют имя Бога (см. ниже, с. 238).

Иногда упоминаются четыре райские реки, и устройство многих садов, особенно тех, что окружают мавзолей или павильон, своими четырьмя каналами отражает образ желанного Рая, где реки или источники, подобные каусару и салсабилю, будут освежать блаженных.

---

<sup>21</sup> Так Хаджу-и Кирмани у Dawlatshah (no date), *Tadhkirat ash-shu'ara*, p. 250.

<sup>22</sup> Khaqani (1959), *Diwan*, pp. 358–60 — касыда о Мадаине.

<sup>23</sup> Iqbal (1923), *Payam-i mashriq*, pp. 151–2; idem (1932), *Javidnama*, "Sphere of Mercury", p. 66.

<sup>24</sup> *Qadi Qadan jo kalam* (1978), no. 37.

Вода в своих различных проявлениях - за немногими исключениями, такими как потоп, - выступает как благословляющая сила; огонь же, напротив, обычно наделён отрицательной силой. Слово «огонь», столь часто употребляемое в Коране, почти без исключения обозначает адский огонь. Конечно, Бог может превратить пылающий костёр в розовый сад, как Он сделал это для Авраама, для которого огонь стал «прохладой и спасением» (21:69), когда Нимрод бросил его в пламя; но горение есть нечто мучительно болезненное - будь то реальное горение в аду или горение в огне разлуки, безответной любви, которое тоскующему влюблённому кажется страшнее адского пламени. И всё же это горение необходимо для очищения сердца (см. ниже, с. 95). Возможно, некоторые подсознательные воспоминания о зороастрийском культе огня усиливали опасный аспект огня в исламе - разве не Иблис хвастался своим огненным происхождением как доказательством своего превосходства над Адамом? Позднейшие поэты порой утверждали, что их сердца горят любовью сильнее великих огненных храмов древнего Ирана, тогда как народные поэты сравнивали свои сердца с гончарной печью, не выдающей наружу огня, который бушует внутри.<sup>25</sup>

Однако, несмотря на намёки на ад, огонь обладает и положительными качествами. Он получает своё особое место благодаря Божественному явлению в горящем кусте на горе Синай. Это был благодатный огонь, и позднейшие поэты склонны были сравнивать красный тюльпан, действительно похожий на пламя, с огнём на священной горе.

Иное выражение Божественного аспекта огня - часто употребляемый образ «железа в огне», символ, хорошо известный как в христианской, так и в индийской традициях. Руми объясняет *ана'ль-хагг*, «Я есмь Истина» (= «Я есмь Бог»), произнесённое мучеником-мистиком ал-Халладжем (ум. 922), сравнивая его с куском железа в огне: раскалённое докрасна железо восклицает: «Я - огонь», - и всё же по своей сущности оно остаётся железом, а не огнём (М II 1,3478 сл.). Ибо никакое абсолютное единение человека с Богом невозможно, пока сохраняются материальные, телесные стороны сотворённого существа.<sup>26</sup>

Иное употребление огня встречается в истории ал-Халладжа о мотыльке, который, медленно приближаясь к свече, сперва видит её свет, затем ощущает её жар и наконец сжигает себя в пламени, чтобы достичь полного отождествления (см. ниже, с. 23). Но разве не так - как спрашивает позднейший поэт, - что мотылёк не знает различия между свечой Каабы и свечой идольского храма? Конец пути в обоих случаях - полное уничтожение.

---

<sup>25</sup> Так Shah 'Abdul Latif (1958), *Risalo*, "Sur Ripa II", verses 13-15; см. также A. Schimmel (1976a), *Pain and Grace*, p. 171.

<sup>26</sup> Топос «железа в огне» встречается у суфиев не только в *Маснави* Руми (II 1,347ff.), но также у нурбахшитов и в беседах Дары Шукоха с Бабой Лал Дасом: см. Massignon and Huart (1926), "Les entretiens de Lahore", p. 325. О его употреблении в христианской традиции — Ориген, Симеон Новый Богослов, Рихард Сен-Викторский, Якоб Бёме — см. E. Underhill (1911), *Mysticism*, p. 549ff.; также A. Schimmel (1978c), *The Triumphal Sun*, p. 464 note 181.

Свечи зажигают в мавзолеях и святилищах, их используют в праздничные ночи в честь святого. В Турции мусульмане некогда отмечали *kandil*, «свечу», то есть ночи главных праздников, таких как день рождения Пророка или его небесное путешествие; мечети украшались искусно освещёнными знаками и надписями. Эти украшения, прежде состоявшие из живых свечей, теперь, разумеется, заменены электрическими лампами; и потому современная женщина, которая прежде могла поставить свечу возле священного места во исполнение обета, теперь может просто принести лампочку в святилище святого или в мечеть.

Иные огненные проявления силы и «знамения Божии» - это грозы, молния (30:24) и гром. Коран утверждает (13:13), что **«гром прославляет Его хвалой»**, тогда как для Ибн 'Араби молния есть проявление Божественной Сущности. Поэтому Божественные «озарения» с ранних времён символизируются как «молнии», во время которых путник может немного продвинуться вперёд, тогда как в промежутках дорога темна и идти невозможно - мысль, восходящая к суре 2:20 (**Молния готова отнять у них зрение. Когда она вспыхивает, они отправляются в путь, когда же опускается мрак, они останавливаются. Если бы Аллах пожелал, Он лишил бы их слуха и зрения. Воистину, Аллах способен на всякую вещь**). Как ни опасна молния, она всё же высвобождает элемент огня, заключённый, согласно древней физиологии, в соломе, как и в других вещах; тем самым она подобна огню, который сжигает мотылька и тем самым помогает ему освободиться от материального мира. Эти идеи, однако, в целом принадлежат более позднему развитию исламской мысли.<sup>27</sup>

Гораздо древнее роль ветра, который приходит как обещание Его милости (**Он - Тот, Кто направляет ветры добрыми вестниками Своей милости. Когда же они приносят тяжелые облака, Мы пригоняем их к мертвой земле, проливаем воду и посредством этого возвращаем всевозможные плоды. Таким же образом Мы воскрешаем мертвых. Быть может, вы помяните наизидание 7:57**), ибо возвещает приближение дождя. Нежный ветер нёс трон Соломона (**Мы подчинили Сулейману (Соломону) ветер, который утром пролетал месячный путь и после полудня пролетал месячный путь. Мы заставили для него течь источник меди. Среди джиннов были такие, которые работали перед ним с дозволения его Господа. А того из них, кто уклонился от Нашего повеления, Мы заставили вкусить мучения в Пламени - 34:12**), но ледяной ветер, *sarсар*, уничтожил непокорные города 'Ад и Самуд (**Адиты же были истреблены ветром морозным (или завывающим), лютым - 69:6 и др.**). Так слово *sarсар* становится шифром всякой разрушительной силы. Многие позднейшие поэты персоязычного мира хвалились тем, что скрежет их пера подобен сарсару, уничтожающему врагов их покровителя; другие, менее хвастливые, видели два аспекта Божьей деятельности - проявления Его *джамал*, доброты и красоты, и Его *джалал*, величия и гнева, - в двух сторонах ветра, который губит неверных и вместе с тем смиренно служит пророку Соломону.

---

<sup>27</sup> По этой теме см. А. Schimmel (1978a), *A Dance of Sparks*.

Один из аспектов благого ветра - южный или восточный ветерок, называемый *nafas ar-rahman*, «дыхание Милостивого», который достиг Пророка из Йемена, неся благоухание благочестия Увайса ал-Карани, как некогда ветер принёс исцеляющий запах рубашки Юсуфа его слепому отцу Иакову (**Как только караван покинул Египет, их отец сказал: «Воистину, я чувствую запах Йусуфа (Иосифа), если только вы не считаете меня выжившим из ума стариком»** - 12:94).

«Аллах - свет небес и земли. Его свет в душе верующего подобен нише, в которой находится светильник.» (24:35). Так говорит Коран в Аяте Света, и Писание снова и снова подчёркивает, что Бог выводит людей из мрака к свету, *min az-zuluma ila'n-nur*.

Свет играет центральную роль практически во всех религиозных традициях, и представление о свете, который сам по себе слишком лучезарно очевиден, чтобы быть воспринятым слабыми человеческими глазами, имеет ясное кораническое основание.<sup>28</sup> Уже в ранние времена толкования Корана учёные полагали, что под «нишей», о которой говорит Аят Света, подразумевался Мухаммад, поскольку через него излучается Божественный свет; и опять же, Коран назвал его *siraj munir*, «сияющим светильником» (сура 33:46). В этом качестве он призван вести людей из тьмы неверия и заблуждения к свету. Поэтому одна из молитв, переданных от него, не случайно является молитвой о свете:

О Боже, помести свет в моё сердце и свет в мою могилу, и свет передо мной, и свет позади меня; свет справа от меня и свет слева; свет надо мной и свет подо мной; свет в моём зрении и свет в моём восприятии; свет в моём лице и свет в моей плоти; свет в моей крови и свет в моих костях. Умножь для меня свет и даруй мне свет, и назначь мне свет, и дай мне ещё света. Дай мне ещё света!

Эту молитву благочестивые повторяют на протяжении многих столетий.

На довольно раннем этапе сам Мухаммад был окружён светом или даже превращён в светозарное существо: свет пророчества был унаследован через прежних пророков и сиял на челе его отца, когда Пророк был зачат. В шиитской традиции этот свет продолжается через имамов. Неудивительно поэтому, что рождение Мухаммада сопровождалось световыми явлениями, а позднейшие рассказы и поэмы никогда не упускали случая описать свет, излучавшийся из Мекки до замков Бостры в Сирии; светозарное рождение и/или явление основателя религии - хорошо известная тема в истории религий (ср. рождение Зороастра, Будды или Иисуса). Ибо свет - это Божественное знамение, преображающее мрак земной жизни.

Но не только рождение Пророка сопровождалось явлениями света; ещё важнее то, что ночь, когда Коран был впервые ниспослан, *laylat al-qadr* (сура 97), считалась наполненной светом.

---

<sup>28</sup> T. Izutsu (1971b), "The paradox of light and darkness in the Garden of Mystery of Shabastari"; см. также M. Mokri (1982), *La lumière et le feu dans l'Iran ancien... et leur démythification en Islam*.

Благочестивые мусульмане и теперь надеются быть благословлёнными видением этого света, указавшего на появление последнего, всеобъемлющего откровения.

Что касается Пророка, вокруг его светозарного существа возникло множество мифов: его свет был первым, что сотворил Бог, и мистики украшали представление о предвечном Мухаммаде как о столпе света всё более фантастическими и удивительными подробностями, которые отразились в мистических песнях даже в Бенгалии.<sup>29</sup>

Символика света используется чрезвычайно широко; однако в одном случае мусульманский мыслитель даже разработал целую философию света. Это так называемая *hikmat al-ishraq*, «Философия Озарения» Шихабуддина ас-Сухраварди, которому пришлось заплатить жизнью за свои дерзновенные теории: он был казнён в 1191 году. Согласно ему, «существование есть свет», и этот свет передаётся людям через бесчисленные разряды ангельских существ. Долг человека - вернуться из тёмного колодца «западного изгнания», где он заключён материей, к Востоку Светов; и его будущая участь будет определяться степенью озарения, приобретённой им в течение жизни.<sup>30</sup>

Но этот поиск, стремление ко всё большему и большему свету, занимает центральное место не только в иллюминистской философии Сухраварди; напротив, кораническое утверждение, что человек должен выйти из мрака к свету, побудило некоторых суфийских мастеров разработать теорию развития человеческой души, согласно которой человек, проходя долгие аскетические приготовления, может вырасти в подлинного «человека света», чьё сердце есть незапятнанное зеркало, отражающее Божественный свет и открывающее его другим. Анри Корбен ясно описал этот процесс в своём исследовании *L'homme de lumière dans le soufisme iranien* (1971). Уравнение Бог = свет, основанное на аяте Аллах - Свет небес и земли. Его свет в душе верующего подобен нише, в которой находится светильник. Светильник заключен в стекло, а стекло подобно жемчужной звезде. Он возжигается от благословенного оливкового дерева, которое не освещается солнцем только с востока или только с запада. Его масло готово светиться даже без соприкосновения с огнем. Один свет поверх другого! Аллах направляет к Своему свету, кого пожелает. Аллах приводит людям притчи, и Аллах знает о всякой вещи- 24:35, было естественным для мусульман; но новым толкованием этого факта стало то, что Икбал применил его не к

---

<sup>29</sup> Мифологические элементы в представлении о Свете Мухаммада во многом восходят к Сахлю ат-Тустари; см. G. Böwering (1979), *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustari* (d. 283/896). О его восприятии, например, в Бенгалии см. Asim Roy (1983), *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal*; он, однако, приписывает это и другие явления индуистским влияниям. Прекрасное описание света Пророка — вступление в 'Attar (1962), *Mantiq ut-tayr*.

<sup>30</sup> О Сухраварди, шейхе аль-ишрак, см. Suhrawardi (1945), *Opera metaphysica et mystica*, ed. by H. Corbin; idem (1970), *Oeuvres en Persan*.

Божьей вездесущности, а к тому, что скорость света является абсолютной мерой в нашем мире.<sup>31</sup>

О центральной роли понятия «свет» можно судить и по значительному числу религиозных сочинений, названия которых отсылают к свету и светозарности: начиная от сборников хадисов, таких как *Mashariq al-anwar* Сагани - «Восходы светов» - или *Masabih as-sunna* Багави - «Светильники сунны», и вплоть до мистических трудов вроде *Kitab al-luma'* Сарраджа - «Книга блистательных искр», *Lama'at* 'Ираки - «Сверкания» - и *Lawaih* Джами - «Вспышки»: каждый из них, как и многие другие, призван предложить своим читателям малую долю Божественного или Пророческого света, чтобы вести их во тьме этого мира.

Наиболее очевидное проявление всеобъемлющего и пронизывающего света - это солнце; но солнце, как и другие небесные тела, принадлежит к *afilin* (сура 6:76), «тем, кто закатывается», к которым сперва обратился Авраам, пока не понял, что поклоняться следует не этим преходящим силам, а их Создателю, как сура 41:37 предостерегает людей: «**Не падайте ниц перед солнцем и луной, а падайте ниц перед Аллахом, Который сотворил их, если Ему вы поклоняетесь**». Ислам ясно порвал со всякой прежней солнечной религией, и порядок ритуальной молитвы с особой тщательностью предписывает совершать утреннюю молитву до восхода солнца, а вечернюю - после заката, чтобы не возникло никакого подозрения в связи с солнцепоклонством; и всё же их время идеально вписывается в космический ритм. Разрыв с солнечным годом и его замена лунным годом подчёркивают эту новую ориентацию. Тем не менее роль солнца как символа сияния Божественного или Пророка очевидна. В хадисе Мухаммад говорит: «Я - солнце, а мои сподвижники подобны звёздам» (АМ № 44) - путеводным звёздам для тех, кто будет жить после того, как солнце зайдёт. А в другом хадисе ему приписывают слова: «Ненависть летучих мышей служит доказательством того, что я - солнце»; контраст ночных летучих мышей, врагов солнца и истинной веры, часто разрабатывался, например, в очаровательных персидских притчах Сухраварди Мактуля.<sup>32</sup>

Связь Пророка с солнцем особенно отчётливо проявляется в позднейшем толковании начала суры 93 - «**Клянись утром!**» - которое понималось как указание на Пророка. Возможно, именно Санаи (ум. 1131) изобрёл или по меньшей мере популяризировал это отождествление в своей длинной поэтической касиде об этой коранической главе.<sup>33</sup> «Утро», казалось, указывал на сияющую щеку Пророка, тогда как Божественная клятва «**Клянись ночью!**» (сура 92) понималась как указание на чёрные волосы Пророка.

---

<sup>31</sup> Iqbal (1930), *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 64; о родственной идее в мистических теориях Мир Дарда см. A. Schimmel (1963a), *Gabriel's Wing*, p. 100.

<sup>32</sup> Переведено у Wheeler M. Thackston (1982), *The Mystical and Visionary Treatises of Suhrawardi*.

<sup>33</sup> Sana'i (1962), *Divan*, p. 34ff. Об использовании солнечной метафоры у Руми см. A. Schimmel (1978c), *The Triumphal Sun*, ch. II, 1, pp. 61-75.

Как символ Бога, солнце проявляет и величие, и красоту: оно освещает мир и заставляет плоды созревать, но если бы оно приблизилось, то своим огнём уничтожило бы всё, как говорит Руми, предостерегая своего ученика избегать «обнажённого солнца» (М I 141).

Однако важнее солнца для исламской жизни является луна - светило, указывающее время. Разве не палец Пророка расколол луну, как была истолкована 54:1 - **Приблизился Час, и раскололся месяц?** И именно это чудо, как с гордостью рассказывает индо-мусульманская легенда, побудило индийского царя Шакраварти Фармада принять ислам.<sup>34</sup>

Луна - символ красоты, и сравнить возлюбленного или возлюбленную с сияющей луной - высшая похвала, которую можно ему или ей воздать. Будь то *badr*, полная луна, или *hilal*, тонкий серп, - луна несёт радость. До сего дня мусульмане произносят короткую молитву или стихотворение, когда впервые видят серп месяца; в этот миг они любят посмотреть на красивого человека или на что-то сделанное из золота и произносить благословения в надежде, что весь месяц будет прекрасным. Рассказывают, что великий индийский суфий Низамуддин Аулия, когда серп появлялся на небе, клал голову к ногам своей матери из почтения и к светилу, и к благочестивой матери. Поэты сочинили бесчисленные стихи по случаю новолуния, особенно в конце месяца поста, и можно было бы легко наполнить длинную статью восхитительными, хотя порой и безвкусными сравнениями, которые они изобретали. Так, у Икбала серп служит образцом верующего, который «выцарапывает себе пищу из собственного бока», чтобы медленно вырасти в сияющую полную луну, то есть человека, который не унижает себя просьбами и не просит помощи у других.<sup>35</sup>

Нетрудно было найти связи между луной и арабским алфавитом. Двадцать восемь букв алфавита, казалось, соответствовали двадцати восьми дням лунного месяца. И разве Коран не называет по имени двадцать восемь пророков до Мухаммада, так что он, так сказать, завершает лунный цикл? [В Коране по имени названы 25 пророков, а не 28. До Мухаммада - 24. Число 28 у Шиммель отражает символично-мистическое толкование, а не стандартный богословский список. - прим.перев.] Более того, одно из его имён, Та Ха (сура 20:1), имеет числовое значение четырнадцать - число полной луны.

Если луна является символом человеческой красоты, она может быть также понята как символ недостижимой Божественной красоты, отражённой повсюду: традиционное восточноазиатское изречение о луне, отражающейся во всякой воде, вошло и в исламскую традицию. Так, в одном из прекраснейших стихотворений Руми:

Ты ищешь Его высоко в Его небе -  
Он сияет, как луна в озере;  
Но если войдёшь ты в воду,

---

<sup>34</sup> Y. Friedmann (1975), "Qissa Shakarwarti Farmad".

<sup>35</sup> Iqbal (1915), *Asrar-i khudi*, line 450.

Он к небу от тебя удалится...  
(D № 900)

Некоторые мистически настроенные турки даже находили связь между словами *Allah, hilal* «серп» и *lala* «тюльпан» [вообще-то этим словом называют «мак» - прим.перев.], ибо все они состоят из одних и тех же букв *a-l-l-h* и потому кажутся таинственно взаимосвязанными.

Звёзды, хотя они и принадлежат к *afilin*, «тем, что заходят», могут служить знамениями для человечества (**Он - Тот, Кто сотворил для вас звезды, чтобы вы находили по ним путь во мраках суши и моря. Мы уже разъяснили знамения для людей знающих- 6:97**); они тоже падают ниц перед Господом - «**Травы (или звезды) и деревья совершают поклоны**» (55:6). Важность «звезды» как мистического знамения можно понять из начала суры 53: «**Клянись звездой!**»

Звёзды как путеводные знаки приобрели огромную практическую важность в навигации и вдохновили математические и астрономические труды в первые века ислама. Большое число астрономических терминов в западных языках, происходящих из арабского, свидетельствует о ведущей роли мусульманских астрономов. Среди звёзд, имевших особое значение, были Полярная звезда, Сухайл, Канопус, Плеяды, а также Большая Медведица, часто появляющиеся в литературе. Коран говорит и о падающих звёздах, *shihab*, которые отгоняют дьяволов, когда те пытаются проникнуть в небесные пределы (**Мы достигли неба, но обнаружили, что оно заполнено суровыми стражами и пылающими огнями. Прежде мы садились там на седалищах, чтобы подслушивать. Но тот, кто подслушает сейчас, обнаружит, что его подстерегает пылающий огонь - 72:8–9**).

Астрономия шла рука об руку с астрологией, и свойства зодиакальных знаков, известные как из классической античности, так и из восточной традиции, были восприняты и разработаны мусульманскими учёными. Персидский эпос Низами (ум. 1209) *Haft Paykar*, «Семь образов» или «Красавиц», - лучший пример ощущения, что всё связано тайными соответствиями: звёзды и дни, благоухания и цвета. Те, у кого были глаза, могли читать письма на звёздах на небе, как сообщает своим читателям Наджмуддин Кубра (ум. 1220/1), и астрологические предсказания составляли неотъемлемую часть культуры. Так возникло употребление астрологически благоприятных имён для детей - обычай, до сих пор практикуемый, например, в некоторых частях мусульманской Индии. В самом деле, часто трудно понять различные слои исламской поэзии или мистических сочинений без определённого знания астрологических традиций; сложные трактаты, такие как *Jawahir-i khamsa*, «Пять драгоценностей», Мухаммада Гауса Гвалиори (ум. 1562), указывают на поразительные перекрёстные связи, охватывающие почти каждое «знамение» во вселенной. Древняя традиция толкования планет - Юпитер как великое счастье, Сатурн как индийский привратник неба, Венера как чарующая музыкантша и т. д. - использовалась художниками при многих средневековых мусульманских дворах. Нет недостатка в астрологических изображениях на средневековых сосудах, особенно металлических.

Астрология, какой её практиковали величайшие мусульманские учёные, такие как ал-Бируни (ум. 1048), предлагала верующим ещё одно доказательство того, что всё является частью космической гармонии - если только человек умеет читать знамения. Но когда речь заходила о самом небе, древняя мысль о нём как о месте обитания Высшего Бога не могла быть сохранена. Небо ясно служит символом, указывающим на Божественную трансцендентность, ибо Бог - Творец семи небес и земли; и, как свидетельствует Аят Престола (сура 2:255), «Его Престол (Подножие Трона) объемлет небеса и землю». Небо, как и всё остальное, послушно Божьим велениям, склоняясь перед Его Величием. И всё же встречаются жалобы на вращающиеся сферы, и мусульмане временами словно присоединяются к замечаниям своих предшественников в Иране и древней Аравии, для которых вращающееся колесо неба было связано с жестокой Судьбой (см. ниже, с. 32).

Свет и тьма рожают цвета. Здесь снова открывается обширнейшее поле исследования. Сочетание различных звёзд с цветами, как оно встречается в поэме Низами, не редкость: поскольку Сатурн - последняя из известных тогда планет, а его цвет - чёрный, «нет цвета по ту сторону чёрного». Световые явления, которые суфий может встретить на своём духовном пути, опять же различны, как различны и семь цветов, наблюдаемые в мистических видениях в разной последовательности.<sup>36</sup> Одно, однако, ясно: зелёный всегда связан с Раем и положительными, духовными вещами, а те, кто облачён в зелёное, *sabzpush* персидских сочинений, - ангелы или святые. Поэтому в Египте мусульмане оборачивали надгробия зелёной тканью: она должна была предвосхищать Рай. Зелёный - также цвет Пророка, и его потомки носили зелёный тюрбан. Так, зелёный может обозначать, например, в системе Симнани, вечное блаженство, которое, проявленное в изумрудной горе, лежит за чёрным.

Тёмно-синий - цвет аскезы, цвет траура. Красный связан с жизнью, здоровьем и кровью; это цвет свадебного покрывала, которое, как кажется, должно гарантировать плодородие, и он используется как апотропеический цвет. Красное вино, равно как огонь в своих положительных аспектах и красная роза, все указывают на Божественную Славу, ибо говорится, что *rida al-kibriya*, «плащ Божественной Славы», сияет красным.

Жёлтый указывает на слабость, ибо слабая жёлтая солома и бледный влюблённый лишены огня и животворной крови; в своём медовом оттенке жёлтый использовался для одежд евреев в Средние века.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Лучший обзор — введение Фрица Майера к его изданию (1956) *Fawa'ih al-jamal* Наджмуддина Кубры, где подробно анализируется роль цветов в экстатических переживаниях. На основании высказываний Кубры и его учеников, особенно Симнани, Н. Corbin (1971) обсуждает эту тему в *L'homme de lumière*. См. также Corbin (1972), "Réalisme et symbolisme des couleurs en cosmologie Shiite", English translation (1986) in *Temple and Contemplation*. Филологические подходы см.: W. Fischer (1965), *Farb- and Formbezeichnungen in der Sprache der arabischen Dichtung*; H. Gätje (1967), "Zur Farbenlehre in der muslimischen Philosophie"; Toufic Fahd (1974), "Génèse et causes des couleurs d'après l'Agriculture Nabatéenne".

<sup>37</sup> О сочетании желтого цвета, осени и еврейских одежд см. Mas'ud ibn Sa'd-i Salman (1960), *Diwan*, p. 471, and Khaqani (1959), *Diwan*, pp. 133, 428.

Полное исследование цветовой символики суфийских одеяний ещё предстоит написать. Красный предпочитали *бадавийя* в Египте, зелёный - *кадирийя*, а *чиитийя* в Индии носили рясу, оттенок которой колебался между коричневым и розовато-жёлтым. Носили ли некоторые мастера плащи того цвета, который соответствовал цветам, виденным ими в духовных видениях, - вопрос открытый, но это кажется вероятным.<sup>38</sup> В любом случае все различные цвета - лишь отражения невидимого Божественного света, которому нужны определённые средства, чтобы стать видимым; в *sibghat Allah* (2:138), «окрашивании Божиим», многоцветные явления возвращаются к своей первоначальной «одноцветности» - термину, употребляемому суфиями для последней стадии единения. [В Коране 2:138 употреблено выражение **sibghat Allāh** - буквально «окраска Бога» или «Божье окрашивание». В классических переводах и толкованиях оно обычно понимается как «религия Бога», «вера Бога» или «Божье запечатление», то есть принятие истинной веры. Однако Шиммель обращает внимание на буквальный образ «окрашивания» и связывает его с суфийской символикой света и цвета: множественность цветов видимого мира понимается как проявление единого Божественного света, а «одноцветность» - как образ возвращения этой множественности к первоначальному Единству. Таким образом, рассуждение о «многоцветности» и «одноцветности» является не прямым содержанием аята, а мистико-символическим толкованием его образного языка. - прим.перев.]

### Растения и животные<sup>39</sup>

Древо Жизни - понятие, известное с древнейших времён, ибо дерево укоренено в земле и тянется к небу, принадлежа, таким образом, обеим сферам, как и человеческое существо. Чувство того, что жизненная сила проявляется в росте дерева, что листья чудесно распускаются на голых ветвях и плоды год за годом созревают в циклическом обновлении, поражало и изумляло человечество во все века. Поэтому дерево могло стать символом всего доброго и полезного, и Коран по этой причине утверждает, что «доброе слово подобно доброму дереву» (**Разве ты не видишь, как Аллах приводит притчи? Прекрасное слово подобно прекрасному дереву, корни которого прочны, а ветви восходят к небу.- 14:24**).

Деревья часто встречаются у гробниц святых: удивительное число деревьев, связанных с именем 'Абдул-Кадира Гилани в Синде, было отмечено Ричардом Бёртоном и другими.<sup>40</sup> Посетители нередко используют такие деревья, чтобы напомнить святому о своих желаниях

---

<sup>38</sup> Vakharzi (1966), *Awrad al-ahbab*, vol. 2, обсуждает эту проблему, особенно р. 34ff.; он полагает, что плащ дервиша должен отражать состояние его души. См. также Fazlur Rahman (1966), *Islam*, p. 160.

<sup>39</sup> Подробное рассмотрение растительных и животных символов см. A. Schimmel (1992b), *A Two-colored Brocade*, chs. 11-14, and idem (1978c), *The Triumphal Sun*, chs. II, 3 and 4, pp. 75-123. Практические аспекты см. G.-H. Bousquet (1949), "Des animaux et de leur traitement selon le Judaïsme, le Christianisme et l'islam".

<sup>40</sup> О деревьях, связанных с Абдул Кадиром, см. R. Burton (1851), *Sindh*, p. 177; W. Blackman (1925), "Sacred trees in modern Egypt", и многочисленные ссылки у Kriss and Kriss-Heinrich (1960), *Volksglaube im Islam*, vol. 1. Об искусствоведческом аспекте см. Gönül Öney (1968), "Das Lebensbaum-Motiv in der seldschukischen Kunst in Anatolien".

и обетах, развешивая на их ветвях лоскуты - порой в форме крошечных колыбелек, - или, как, например, в Газургахе близ Герата, вбивая гвоздь в ствол дерева.

Естественно, что Рай как вечный сад должен обладать своими особыми деревьями, такими как Туба, чьё имя развивается из приветствия «Счастье», *tuba*, обращённого к тем благочестивым людям, которые веруют (**Тем, которые уверовали и совершали праведные деяния, уготованы блаженство и прекрасное место возвращения** - 13:29); то есть дерево Туба - это олицетворённое обещание вечного блаженства, на которое надеются в Раю. Точно так же границы сотворённой вселенной отмечены деревом Сидра, упомянутым в суре 53:14, - «**Лотосом крайнего предела**», который определяет границу всего мыслимого; и именно у этого дерева Сидра, согласно легенде, даже могучий Гавриил должен был остановиться во время небесного путешествия Пророка, тогда как сам Пророк был благословлён достижением непосредственного Божественного Присутствия, по ту сторону «где» и «как».

Мыслители и мистики могли представлять всю вселенную как дерево и говорили, подобно Ибн 'Араби, о *shajarat al-kawn*, «дерево существования», дереве, на котором человек является последним, драгоценнейшим плодом. С другой стороны, Баязид Бистами в своём мистическом полёте видел «дерево Единства», а Абу'л-Хусайн ан-Нури приблизительно в то же время созерцал «дерево гносиса», *ma'rifa*.<sup>41</sup>

Подробное описание «древа *футуввы*», «мужественной добродетели», воплощённой в позднейших братствах *футуввы*, дано в турецком сочинении XV века:<sup>42</sup> ствол этого дерева, под которым живёт образцовый юный герой, - «совершение добра»; его ветви - честность; его листья - подобающий этикет и сдержанность; его корни - слова исповедания веры; его плоды - гносис, *ma'rifa*, и общение со святыми; и оно орошается Божьей милостью.

Это напоминает суфийскую *shajara*, «родословное дерево», показывающее ученикам их духовное происхождение, восходящее к Пророку: рисунки - часто огромных размеров - символизируют непрерывный поток Божественного руководства через прошлые поколения, разветвляющийся в разных направлениях.

Некоторые мыслители поэтически украшали образ «древа мира». Вероятно, никто не использовал образ дерева для различных типов людей так часто и широко, как исмаилитский философ-поэт Насир-и Хусрав (ум. после 1072), для которого почти всё сотворённое превращалось в «дерево»:

---

<sup>41</sup> Al-Ghazzali (1872), *Ihya' 'ulum ad-din*, Book IV, p. 282, рассматривает Любовь как «доброе дерево», упомянутое в суре 14:24. О дальнейших мистических толкованиях см. A. Jeffery (1979), *Ibn al-Arabi's shajarat al-kawn*. Прекрасный пример «Мухаммадова Древа», листья которого покрыты девяносто девятью благородными именами Пророка, — турецкая миниатюра в Берлинской государственной библиотеке, использованная как обложка A. Schimmel (1988), *And Muhammad is His Messenger*.

<sup>42</sup> F. Taeschner (1979), *Zünfte und Bruderschaften in Islam*, p. 364.

Ты можешь думать, умный человек, что этот мир -  
прекрасное дерево,  
Чьи вкусные, благоуханные плоды - разумные...

или же:

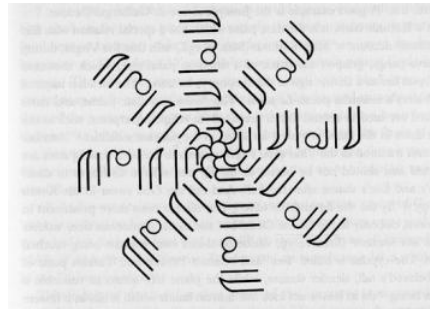
Тело - дерево, его плод - разум; ложь и уловка  
есть солома и колючки...<sup>43</sup>

Тесная связь между деревом и жизнью, особенно духовной жизнью, прекрасно выражена в хадисе, согласно которому человек, совершающий *zikr*, поминание Бога, подобен зелёному дереву среди сухих деревьев; это сравнение сразу заставляет мусульманского читателя вспомнить сухие дрова как топливо для ада, на что намекает кораническое проклятие жены Абу Лахаба, носительницы дров (111:5). Поэтому Руми поёт в одном из своих четверостиший:

Когда весенний ветер Любви начинает веять -  
каждая ветвь, что не суха, начинает двигаться в танце!

Ибо Любовь может привести в движение только живые ветви, тогда как высохшие ветки остаются неподвижными и обречены стать растопкой для адского огня.

Древо Жизни, ветвями которого являются Божественные Имена,<sup>44</sup> укоренено в Божественном Присутствии; или же исповедание веры можно увидеть как дерево, внешняя кора которого, образованная отрицанием *la*, есть чистая отрицательность, а сок течёт через *h* - последнюю и сущностную букву *Allah* (см. рисунок ниже) (М IV 3,1828 сл.).



*Шахада*, сосредоточенная на сущностной букве *h*, с *la* как «внешней корой».

Кроме того, не только сотворённая вселенная, но и Сам Бог может символизироваться через дерево: поэты, особенно в индо-пакистанских областях, пели о дереве «Бог». Кади Кадан в Синде (ум. 1551) видит Божественного Возлюбленного как *баньян*, бесчисленные воздушные корни которого словно скрывают тот факт, что дерево в действительности едино,

<sup>43</sup> Nasir-i Khusraw (1929), *Diwan*, in idem (1993), tr. A. Schimmel, *Make a Shield from Wisdom*, p. 71ff.

<sup>44</sup> S. Murata (1992b), *The Tao of Islam*, p. 103: Садруддин Кунави говорит о дереве, укорененном в Божественном Бытии, ветви которого — Божественные Имена.

- подобно тому как явления скрывают Божественное Единство; а Султан Баху в Пенджабе (ум. 1692) поёт о Боге как о жасминовом дереве, растущем в его сердце, орошаемом постоянным повторением исповедания веры, пока Его благоухание не проникает всё его существо.<sup>45</sup>

Отсюда возникает идея, встречающаяся, например, в народных традициях, что посадить дерево на чьей-либо могиле имеет не только практический смысл, но также, как считается, облегчает наказание в могиле и утешает умершего. *Baraka* дерева может передаваться прикосновением к нему или, в некоторых местах, пролезанием под низко склонённым деревом или под его причудливо изогнутыми ветвями; весьма характерное дерево такого рода можно увидеть возле святилища в Учче, в южном Пенджабе.

Части дерева несут ту же *baraka*, что и всё дерево, будь то листья или ветви. Обычай хлестать людей - в шутку или всерьёз - свежими прутьями в основе своей является древним обрядом плодородия, передающим часть жизненной силы дерева. Его практиковали в средневековом Египте, когда шут, *'ifrit al-mahmal*, в шутку бил зрителей во время торжественного шествия *mahmal*, на котором в Мекку везли покров Каабы, по улицам Каира; сходные обычаи можно наблюдать во время процессий Мухаррама в Хайдарабаде/Декане.

Благословляющая сила дерева сохраняется также в венке. Обычай украшать гирляндами паломников, возвращающихся из Мекки, или почётных гостей - слабое отражение этого чувства *baraka* дерева, как и украшение гирляндами гробниц святых; всякий посетитель крупных святилищ на субконтиненте знает многочисленные маленькие лавки, продающие цветы и венки у входа в священные места.

Не только дерево вообще несёт поток жизненной силы; конкретные деревья или их веточки также играют роль в фольклоре и литературе. Иногда *baraka* таких деревьев объясняется тем, что они выросли из *miswak*, зубочистки святого, которую он выбросил и которая пустила корни, превратившись в могучее дерево. Хороший пример - джунайдийское святилище в Гулбарге/Декане.

На коранической основе особая связь с жизнью принадлежит финиковой пальме: кораническое повествование о родах Марии (19:236) говорит, что Дева во время родовых мук ухватилась за ствол высохшей пальмы, которая осыпала её финиками как Божественным знаменем о Пророке, которому предстояло родиться. Эта мысль вдохновила прекрасное стихотворение Поля Валери *La palme*. Арабы любят финиковые пальмы, и финики употреблялись и употребляются в ряде блюд, приготовляемых для религиозных целей, таких как двенадцать фиников в халве, готовившейся к праздникам в братствах *футуввы*.<sup>46</sup> Другая важная традиция в «Сказаниях о пророках» указывает на

<sup>45</sup> *Qadi Qadan jo kalam* (1978), no. 56; Sultan Bahoo (1967), *Abyat*, no. 1; ср. также газель Масуда Бакка в Ikram (1953), *Armaghan-i Pak*, p. 150.

<sup>46</sup> Taeschner (1979), *Zünfte*, p. 528.

мысль, что фиговые деревья защищены и их не следует сжигать, поскольку фиговое дерево предложило свои листья, чтобы прикрыть стыд Адама и Евы после грехопадения. И разве Бог не клялся в Коране (95:1): «**Клянусь смоковницей и оливой**»? Олива ещё более заметна в Коране - не только в Божественных клятвах, но и как таинственное дерево, «**он возжигается от благословенного оливкового дерева, которое не освещается солнцем только с востока или только с запада**» (24:35), масло которого светится, даже если его не коснулся огонь. Кипарис называют «свободным», и он напоминает персидским и турецким поэтам высокий, стройный стан возлюбленного; платан же, кажется, напоминает человека - разве его листья не похожи на человеческие руки, которые он поднимает, словно в молитве?

Такие сравнения ведут к понятию сада - сада как подобия Рая, Рая как вечного сада, в котором каждое растение и каждый куст поёт хвалу Богу. Коран неоднократно подчёркивал реальность воскресения, напоминая слушателям о постоянном обновлении природы весной, когда дожди оживляют, казалось бы, мёртвую землю. Поэтому персидская и турецкая поэзия изобилует такими стихами, ибо свежая зелень кустов и деревьев казалась сошедшим на землю Раем.<sup>47</sup>

Абу'ль-Хусайн ан-Нури в Багдаде IX века развил эпитет сравнения сердца с садом, полным благоуханных растений, таких как «помянутие Бога» или «прославление Господа», тогда как несколько более поздний мистик говорит о «саде слушания», где листья - из Божьего благоволения, а цветы - из хвалы.<sup>48</sup> Сад сердца, таким образом, благословляется дождём милости; или, в случае грешников, дождь гнева уничтожает его ядовитые растения.<sup>49</sup> Подобным образом можно видеть людей подобными растениям: одни - как благоухающие цветы, другие - как трава.

Некоторые растения считаются наделёнными особыми силами: дикая рута, *sipand*, используется против дурного глаза, обычно в окулировании, а так называемый *Peyghamber gul* в Афганистане, маленькое жёлтое растение с тонкими тёмными линиями, кажется, несёт следы пальцев Пророка. Но в исламской традиции, как и в других, первое место принадлежит розе. Пророк поцеловал розу и приложил её к глазам, ибо «красная роза - часть Божьей славы, *kibriya*».<sup>50</sup> С другой стороны, легенда утверждает, что роза выросла из капель пота, упавших с тела Пророка во время его ночного путешествия, и потому несёт его сладкое благоухание.

Поэтам фиалка могла представляться старым аскетом, который, сидя в своём тёмно-синем плаще на зелёном молитвенном коврике, то есть на лужайке, скромно размышляет, склонив голову к колену; тогда как лилия, благодаря форме своих лепестков, может быть истолкована

---

<sup>47</sup> Schimmel (1976c), "The Celestial Garden in Islam".

<sup>48</sup> Sam'ani, *Rawh al-arwah*, quoted in Murata (1992b), *The Tao of Islam*, p. 71.

<sup>49</sup> Nasir-i Khusraw (1929), *Divan*, pp. 472-3, драматически описывает, как сад мира — или религии — постепенно разрушается свиньей, которая сначала выдавала себя за овцу.

<sup>50</sup> Ruzbihan Baqli (1966), *Sharh-i shathiya*, § 265.

как *Зу'ль-фикар*, чудесный меч 'Али, или же как цветок, прославляющий Бога десятью языками. Мак может являться кокетливым красавцем с чёрным сердцем, но в религиозной традиции он напоминает зрителю о окровавленных саванах, особенно мучеников Кербелы, а его чёрное пятно - о сердце, сожжённом скорбью.<sup>51</sup> В поэзии Икбала, напротив, он символизирует пламя Синая, славное проявление Божьего Величия, и в то же время может означать истинного верующего, который мужественно противостоит всем препятствиям, мешающим ему раскрыться во всей полноте славы.

Однако все цветы и листья пребывают в безмолвном восхвалении Бога, ибо « **славит Его то, что на небесах и на земле.**» (59:24 и др.), и каждый лист - язык, славящий Бога, как Са'ди (ум. 1292) поёт в часто подражаемом стихе, который, если верить историку Даулатшаху, ангелы пели целый год в Божественном присутствии.<sup>52</sup>

Это чувство нескончаемой хвалы творений особенно нежно выражено в истории турецкого суфия Сюнбюль-эфенди (XVI век), который послал своих учеников принести цветы в обитель. Все они вернулись с прекрасными букетами, но один, Меркез-эфенди, поднёс учителю лишь маленький увядший цветок, ибо, сказал он, «все остальные были заняты хвалой Богу, и я не хотел их тревожить; этот же только что завершил свой *zikir*, и потому я принёс его». Именно он должен был стать преемником учителя.

Не только растения, но и животные восхваляют Бога, каждое по-своему. Есть мифологические животные, такие как рыба в глубине бездонного океана, на которой стоит бык, несущий землю; и персидское выражение *az mah ta mahi*, «от луны до рыбы», означает «по всей вселенной». Однако трудно объяснить употребление рыбообразных амулетов против дурного глаза в Египте и частое появление рыбьих эмблем и гербов в доме навабов Ауда. В этих случаях вероятно доисламское наследие. Хотя животные упоминаются в Коране сравнительно редко, «Сказания о пророках» повествуют, как животные утешали Адама после грехопадения.

Похоже, у арабских мусульман не осталось следов древнего тотемизма, тогда как в тюркской традиции имена вроде *bughra*, *bugha* - «бык», или *boru* - «волк», можно понимать как указание на прежних тотемных животных клана. И всё же в некоторых дервишских орденах, главным образом в отдалённых областях исламского мира, встречаются, по-видимому, «тотемистические» пережитки: например, *'исавийя* в Северной Африке выбирают тотемное животное и во время определённого праздника ведут себя подобно ему, когда быка ритуально - но не по исламскому обряду! - закалывают.<sup>53</sup> Отождествление кошек и

---

<sup>51</sup> Irène Mélikoff (1967), "La fleur de la souffrance. Recherches sur le sens symbolique de la lâlê dans la poésie mystique turco-iraniennne". Профессор Karl Jettmar упоминает (*Akademie-Journal* 1, 1992, p. 28), что в бронзовом веке люди в северном Афганистане отмечали праздник тюльпанов; в той же области до недавнего времени праздновался праздник тюльпанов, связанный с Али ибн Аби Талибом.

<sup>52</sup> Dawlatshah (no date), *Tazkirat ash-shu'ara*, p. 224.

<sup>53</sup> U. Topper (1991), *Sufis und Heilige im Maghreb*, p. 167.

дервишей среди нищенствующих дервишей *хеддава*, кажется, восходит к тем же корням.<sup>54</sup> Хотя это исключительные случаи, некоторые остатки веры в священную силу отдельных животных всё ещё сохраняются в суфийских традициях вообще. Один из них - употребление *pust* или *poste*, шкуры животного, которая в ряде суфийских братств служит сиденьем духовного наставника. Когда средневековые дервиши, такие как *хайдари* и *джавалики*, облачались в звериные шкуры, они, должно быть, чувствовали своего рода отождествление с животным.

Одна из проблем при рассмотрении роли животных в религии - превращение прежде священного животного в нечистое, как это произошло, например, в древнем Израиле с запретом свинины, поскольку кабан был священен для хананеев. Запрет свинины - один из редких пищевых табу, сохраняющихся в исламе. Там, однако, истинная причина её запрета неизвестна, и её обычно, отчасти справедливо, объясняют гигиеническими причинами. И всё же кажется, что безобразие кабанов поражает зрителя, возможно, ещё сильнее, чем веские гигиенические основания; я отчётливо помню старого анатолийского крестьянина, который в зоопарке Анкары при виде единственного животного этого рода - особенно уродливого экземпляра, надо признать, - воскликнул: «Хвала Господу, запретившему нам есть это ужасное создание!» Кроме того, свиней вообще считают так или иначе связанными с христианами: в «*Мантик ут-тайр*» 'Аттара благочестивый шейх Сан'ан настолько теряет себя от любви к христианской девушке, что даже пасёт её свиней; и в поэзии Руми «франки», приведшие свиней в священный город Иерусалим, появляются не раз.<sup>55</sup> При глубоко укоренённом отвращении мусульман к свинине и свиньям настоящим культурным потрясением для родителей становится то, что их дети в британских или американских школах должны учить детские стишки о «трёх маленьких поросятах», иллюстрированные милыми рисунками, или что им порой предлагают безобидных марципановых поросят.

Мусульмане посвятили немало учёных и занимательных трудов зоологии, например сочинения ал-Джахиза и Дамири; но в целом характеристики животных определялись либо редкими намёками в Коране, либо, после VIII века, баснями Бидпая, известными как «Калила и Димна», которые широко читали в исламском мире после того, как Ибн ал-Мукаффа' (ум. 756) впервые переложил их на арабский.

Коран (2:26) упоминает крошечного комара как пример того, что Бог наставляет человечество посредством подобий. В «Сказаниях о пророках» мы узнаём, что именно комар проник в мозг фараона, вызвав его медленную и мучительную смерть: самое малое насекомое способно одолеть величайшего тирана. Пчела (16:68) - **внушенное** насекомое, чьё искусство строить свой дом указывает на Божью мудрость. В позднейшей легенде 'Али ибн Аби Талиб выступает как *amir an-nahl*, «повелитель пчёл», потому что они помогли ему

---

<sup>54</sup> R. Brunel (1955), *Le monachisme errant dans l'Islam: Sidi Heddi et les Heddawa*.

<sup>55</sup> Свиньи в связи с Воскресением появляются у Руми, *Mathnawi* II, 1,413; в связи с Иерусалимом — в *Divan-i kabir*, lines 3,882, 7,227, 12,883. Khaqani (1959), *Divan*, qasida no. 1, также использует этот мотив и соединяет таких свиней со слонами, которые были использованы при осаде Мекки в 570 году.

в битве; а народная традиция как в средневековой Турции, так и в Индо-Пакистане утверждает, что мёд становится сладким лишь тогда, когда пчёлы, собирая прежде безвкусный сок, постоянно жужжат *salawat-i sharifa*, благословения Пророку.<sup>56</sup>

Муравей появляется в Коране (27:18) - как слабое создание, которое тем не менее было почтено Соломоном; часто упоминается легенда о том, как он принёс могучему царю ножку саранчи: «ножка саранчи» - это ничтожный, но искренний дар бедного человека. Паук, с одной стороны, - существо, строящее «самое непрочное жилище» (29:41), и всё же именно паук помог Пророку во время его хиджры: когда он провёл ночь с Абу Бакром в пещере, паук так искусно сплёл свою паутину у входа, что мекканцы, преследовавшие Пророка, не узнали его убежища. Так рассказывает легенда.

Хотя мотылёк или бабочка, сжигающая себя в огне свечи, не упоминается в Коране, он был превращён в широко распространённый символ души, стремящейся к уничтожению в Божественном Огне. Этот мотив достиг западной литературы через обработку Гёте в его стихотворении *Selige Sehnsucht*.<sup>57</sup>

Что касается четвероногих, название суры 2, *Al-Baqara*, «Корова», взято из рассказа о жертвоприношении жёлтой коровы (сура 2:67) Моисеем; но во время религиозной дискуссии при дворе императора Акбара в 1578 году один благочестивый индус радостно заметил, что Бог, должно быть, действительно любил коров, раз назвал самую большую главу Корана именем этого животного, - невинное недоразумение, чрезвычайно позабавившее мусульманских придворных.<sup>58</sup>

Лев, повсюду символ силы и славы, в мусульманской традиции выступает в той же роли; и 'Али ибн Аби Талиб, чьё собственное имя сперва было *Хайдара*, или *Хайдар*, «Лев», с ранних времён прославлялся как «лев Божий» и потому был окружён многочисленными именами, указывающими на его львиные качества, такими как *Газанфар*, «лев», или Асадуллах, «Божий лев», или в персидских областях 'Алишир, а под тюркским влиянием Аслан 'Али и 'Али Арслан: и *shir*, и *arслан* означают «лев». Истинный святой, говорят, подобен золотому льву в тёмном лесу этого мира; свирепые львы склоняются перед ним или служат ему покорными скакунами. Но, возможно, самая трогательная роль льва встречается в «*Фихи ма фихи*» Руми. Люди ехали издалека и из близости, чтобы увидеть знаменитого могучего льва, но никто не осмеливался приблизиться к нему из страха; однако если бы кто-

---

<sup>56</sup> См. Schimmel (1988), *And Muhammad is His Messenger*, pp. 102–3; синдхскую балладу в N. A. Baloch (ed.) (1960), *Munaqiba*, pp. 196–8; Yunus Emre Divani (1943), p. 542, no. CLXXV. О связи Али с пчелами см. R. Paret (1930), *Die legendäre Maghazi-Literatur*, p. 196ff.

<sup>57</sup> Al-Hallaj (1913), *Kitab at-tawasin*, ed. L. Massignon: "Tasin al-fahm". О превращении истории Халладжа в стихотворение Гёте "Selige Sehnsucht" в *West-Östlicher Divan* см. H. H. Schaefer (1942), "Die persische Vorlage für Goethes 'Selige Sehnsucht'".

<sup>58</sup> Рассказано у Badaoni (1864–9), *Muntakhab at-tawarikh*, vol. 2, p. 221; English translation (1972), vol. 2, p. 215.

нибудь погладил его, он оказался бы самым добрым созданием, какое только можно вообразить. Требуется лишь абсолютная вера, и тогда больше нет никакой опасности.

В народном веровании кошка - тётка льва, или же она рождается из его чихания.<sup>59</sup> Часто упоминают любовь Пророка к кошкам, и независимо от того, подлиннен ли хадис «Любовь к кошкам - часть веры», он отражает общее чувство к маленькому представителю кошачьих. Ибо кошка - чистое животное; её присутствие не нарушает ритуальную молитву, и вода, из которой она пила, всё ещё может использоваться для омовения. Существуют варианты истории о том, как кошка Абу Хурайры, которую он всегда носил в своей сумке, спасла Пророка от мерзкой змеи; после этого Пророк погладил её, так что следы его пальцев до сих пор видны в четырёх тёмных линиях на лбу большинства кошек, а поскольку рука Пророка коснулась её спины, кошки никогда не падают на спину. Неясно, является ли обычай, согласно которому «Мать кошек», а позднее «Отец кошек» сопровождали египетский *mahmal* в паломничестве в Мекку, смутным пережитком древнеегипетского культа кошки.<sup>60</sup> Любовь к кошкам особенно заметна в магрибской традиции, где, например, среди *хеддава* новички называются *qutat*, «маленькие котики». Ибн Машишу приписывается любовь к кошкам, а в Фесе есть также старое суфийское святилище *Zawiya Bu Qutut*, «обитель отца кошек», подобно *Pisili Sultan*, «Госпоже с котёнком», в Анатолии. И всё же, несмотря на положительную оценку кошки в ранней литературе, не существует недостатка в рассказах, особенно персидских, о лицемерных кошках, которые, мирно мурлыча свои молитвы или *zikr*, никогда не забывают убивать мышей, обманутых их мнимым раскаянием в кровопролитии.

Если кошка - чистое животное, то собака считается нечистой, и её присутствие портит ритуальную молитву. Она предстаёт свирепой и жадной - всякий, кто встречал уличных собак в Анатолии, оценит это замечание, - и потому собака могла представлять *nafs*, низшую душу, которая «повелевает зло» (12:53). Суфиев видели с чёрной собакой рядом; это объясняли наблюдателю как голодный *nafs*. Но, как собаку можно обучить и превратить в *kalb mu'allam*, «обученную собаку», так и низшие способности могут быть превращены во что-то полезное. С другой стороны, Коран упоминает собаку, которая верно сопровождала Семерых спящих (18:18–22), и это легендарное создание, называемое в преданиях Китмир, стало символом верности и надёжности. Поэты любили быть «собакой верности» у дверей возлюбленного или, в шиитском исламе, у святилища имама. Неуклонно бодрствуя там, они надеялись очиститься, подобно собаке Семерых спящих, удостоенной упоминания в Священной Книге. Собственное имя *Kalb 'Ali*, «собака 'Али», в некоторых шиитских семьях выражает это желание. И когда поэты рассказывают, как безумный влюблённый Маджнун целовал лапы пса, прошедшего через квартал его возлюбленной Лейлы, они хотят показать, что даже низшее создание может стать носителем благословения благодаря связи с

---

<sup>59</sup> A. Schimmel (1985), *Die orientalische Katze*.

<sup>60</sup> E. M. Lane (1836), *Manners and Customs*, p. 434.

возлюбленной.<sup>61</sup> Поразительное количество положительных упоминаний собак в персидской поэзии, в противоположность довольно отрицательному образу кошек в той же литературе, может восходить к зороастрийской любви к собакам, которые в дуалистической зороастрийской системе принадлежали к доброй стороне творения.

Верблюды, упомянутый как знамение Божьей творческой силы в 88:17 - «**Неужели они не видят, как созданы верблюды?**» - стал в позднейшей традиции прекрасным символом *nafs*, который, сперва беспокойный и себялюбивый, может быть воспитан, подобно собаке, чтобы нести ищущего к его цели, к Божественному Присутствию, танцуя по колючим дорогам, несмотря на тяжёлую ношу, когда слышит песнь погонщика.

Среди отрицательных животных, представленных в Коране, - осёл, чей рёв назван «**самым неприятным**» (31:19), а его глупость понимается из замечания, что невежественные, неспособные понять и оценить содержание священных писаний, «**подобны ослу, который везет на себе много книг**» (сура 62:5). В легенде говорится, что осёл проклят, потому что Иблис сумел проникнуть в Ноев ковчег, ухватившись за его хвост. Традиционно осёл связан в исламской литературе, как и в классической античности, с грязью и чувственностью и стал в мистическом языке представителем материального мира, который должен быть оставлен позади, подобно тому как осёл Иисуса остался на земле, когда сам он был вознесён на небо.<sup>62</sup>

Существует, однако, белый мул Дулдул - это имя означает «большой ёж», - которого Пророк подарил 'Али и на котором тот совершил многие из своих героических деяний. В наши дни изображения Дулдула можно найти на стенах святилищ и на дешёвых лубках в Индии и Пакистане, чтобы принести благословение зданию и его владельцу.

Конь - типично арабское животное, созданное, согласно мифу, из стремительного южного ветра, и арабская литература изобилует восхвалениями этого прекрасного создания. Начало суры 100 говорит о «**скачущих запыхаясь**», которые предстают скачущими через мир к конечной цели - Дню суда. Но конь редко появляется в подлинно религиозном контексте, хотя в суфийской традиции он может вновь служить животным-*nafs*, которого нужно морить голодом и обуздывать, чтобы оно стало полезным своему хозяину; многочисленные упоминания «норовистого коня» и миниатюрные изображения истощённых лошадей, кажется, связаны с этим представлением.<sup>63</sup> В шиитских кругах верят, что белый конь понесёт Махди, когда тот сойдёт на землю в конце времён; поэтому каждый год в процессии Мухаррама ведут прекрасного скакуна с окрашенными хной ногами - так называемого *zu'l-*

---

<sup>61</sup> J. Nurbakhsh (1989), *Dogs. From a Sufi Point of View*.

<sup>62</sup> Язык Руми становится чрезвычайно грубым, когда он противопоставляет Иисуса, духовную часть человека, и осла, материальную часть. См. Schimmel (1978c), *The Triumphal Sun*, index s.v. "donkey".

<sup>63</sup> Schimmel (1972), "Nur ein störrisches Pferd...". Для Хакани «религия» — «конь арабской породы», которого нельзя позорить, надевая на него седло греческой философии. Интересно, что Икбал использовал этот стих в своем последнем политическом письме за несколько недель до смерти (1948, *Speeches and Statements*, p. 169).

*janah*, - чтобы быть уверенными, что его конь осёдлан, если он внезапно явится. Благочестивые касаются его ради благословения.

Странным верховым животным, меньшим, чем конь, и большим, чем мул, был Бурак, имя которого связано со словом *barq*, «молния»: он нёс Пророка во время его *mi'raj* (небесного путешествия) через небеса к Божественному Присутствию. Его описывают как существо с женским лицом и павлиньим хвостом; он был воплощением быстроты и красоты. Поэты и живописцы не уставали описывать его всё новыми красочными подробностями. Сегодня Бурак часто появляется на изображениях; в восточных землях мусульманского мира, особенно в Пакистане, грузовики и автобусы украшаются его «подобием», возможно, в надежде, что его *baraka* так же быстро приведёт транспортное средство к цели, как настоящий Бурак перенёс Пророка через вселенную.<sup>64</sup>

Змеи, столь важные в христианской традиции, не играют центральной роли в исламе. Коран (7:117, 20:66) намекает на жезл Моисея, превратившийся в змею, чтобы пожрать жезлы фараоновых колдунов. Змеи могут являться животными-*nafs*, ослепляемыми духовным наставником, который подобен изумруду.<sup>65</sup> Также именно Иблис в облике маленькой змеи, проникнувший в Рай из-за небрежности павлина, побудил Адама и Еву вкусить запретный плод. Однако роль змеи и её более крупного родственника, дракона, не столь центральна, как можно было бы ожидать. И всё же и змеи, и драконы, последние чаще появляющиеся в исконной персидской традиции, в народном веровании связаны с сокровищами, которые они стерегут в развалинах. Возможно, это соединяет их с могучим змеем, который, согласно «Сказаниям о пророках», окружает Божественный Престол.

Гораздо важнее в символическом языке мир птиц, которые, как и всё сущее, поклоняются Господу и знают свою хвалу и своё богослужение, как утверждает Коран (24:41). Птица-душа, обычная в ранних и древних обществах, была хорошо известна в исламском мире. Доисламские арабы представляли себе птиц-душ, порхающих вокруг могилы. Позднее тема птицы-души, столь подходящая для символизации полёта души за пределы материального мира, пронизывает мистическую литературу; и ещё сегодня в некоторых турецких семьях можно услышать выражение *Can kusu uctu* - «его/её птица-душа улетела», когда говорят о чьей-либо смерти. Традиция, согласно которой души мучеников живут в зобах зелёных птиц до Дня воскресения, относится к этому кругу представлений.<sup>66</sup>

И снова, как растения вообще играют значительную роль в исламских верованиях и фольклоре, но некоторые особые растения выделяются своим религиозным или магическим значением, так же обстоит дело и с птицами. Если роза - высшее проявление Божественной красоты или символ щеки возлюбленного, то соловей - птица-душа *par excellence*. Не только

---

<sup>64</sup> См. R. A. Bravmann (1983), *African Islam*, ch. V, об использовании мотива Бурака среди африканских мусульман.

<sup>65</sup> О змее как символе *нафса* см. Schimmel (1975a), *Mystical Dimensions of Islam*, p. 113.

<sup>66</sup> О змее как символе *нафса* см. Schimmel (1975a), *Mystical Dimensions of Islam*, p. 113.

простая рифма *gul-bulbul*, «роза - соловей», в персидском сделала эту птицу такой любимицей поэтов; жалобный соловей, поющий особенно выразительно, когда цветут розы, легко мог быть истолкован как тоскующая душа. Эта мысль лежит даже в основе самого мирского на вид употребления этой пары - хотя большинство авторов этого и не сознаёт.

Сокол - иная птица-душа. Его символическое употребление естественно в цивилизации, где соколиная охота была и остаётся одним из любимых развлечений. Захваченный хитрой старухой, Госпожой-Миром, сокол наконец улетает домой, к своему хозяину; или же суровое, на вид жестокое воспитание дикого, бесполезного птенца в хорошо обученную охотничью птицу может служить моделью воспитания, через которое должен пройти послушник. Поэтому суфии любили соединять возвращение прирученной, послушной птицы на руку хозяина с кораническим изречением (сура 89:27–8): « О обретшая покой душа! Вернись к своему Господу удовлетворенной и снискавшей довольство!», ибо птица-душа претерпела превращение *nafs ammara* в *nafs mutma'inna*. С другой стороны, однако, сокол как сильная хищная птица может также символизировать неодолимую силу любви или Божественной милости, которая хватает человеческое сердце, как ястреб уносит голубя.

Голубь, или горлица, как и на Западе, - символ любящей верности, проявленной в тёмном кольце перьев вокруг его шеи - «ожерелье голубки». <sup>67</sup> В персидской традиции слышат его непрерывное воркование *ku, ku* - «Где, где [возлюбленный]?» В Индии крик птицы папиха истолковывается сходным образом как *Piu kahan* - «Где возлюбленный?»

Перелётный аист - благочестивая птица, которая предпочитает строить гнездо на минаретах. Разве не похож он в своём прекрасном белом наряде на паломников, ежегодно отправляющихся в Мекку? И его постоянное *laklak* истолковывается как арабское *al-mulk lak, al-'izz lak, al-hamd lak* - «Тебе принадлежит царство, Тебе принадлежит слава, Тебе принадлежит хвала».

Подобным образом петух, и особенно белый петух, считается птицей, научившей Адама, как и когда совершать ритуальную молитву; поэтому его иногда видят как муэдзина, пробуждающего спящих, - факт, на который указывает хадис (АМ № 261); Руми даже называет его греческим словом *angelos*, «ангел». <sup>68</sup>

Павлин, по небрежности которого змей, то есть Сатана, был внесён в Рай, представляет собой странное сочетание ослепительной красоты и уродства: хотя его сияющие перья помещают как закладки в экземпляры Корана, безобразие его ног и пронзительный крик всегда служили предупреждением против себялюбивой гордыни. Если одни авторы задерживаются на его положительных сторонах как проявлении красоты весны или Божественной красоты, другие утверждают, что эта птица любима Сатаной за помощь,

---

<sup>67</sup> Отсюда название знаменитой книги Ибн Хазма о куртуазной любви, *Tawq al-hamama* (1914 etc.), «Ожерелье голубки», переведенной на многие западные языки.

<sup>68</sup> Хадис гласит: «Не проклинай петуха, ибо он будит вас на молитву» (АМ № 261). См. также F. Meier (1977), "Nizami und die Mythologie des Hahnes".

оказанную ему при проникновении в первозданный Рай. Тем не менее павлинов, некогда священных для Сарасвати, держат во многих индо-пакистанских святилищах. Сотни их живут вокруг небольшого святилища в Каллакахаре в Соляном хребте; в других местах павлиньи перья часто используют, чтобы благословлять посетителя.

Подобно павлину, попугай, вероятно неизвестный в раннеисламские времена, принадлежит Индии и принёс из своей индийской среды несколько особенностей: он мудрый, хотя несколько женоненавистнический учитель,<sup>69</sup> чьи слова, однако, сладки, как сахар. Поэтому в Гулбарге глухих или заикающихся детей приводят к крошечной могиле ручного попугая семьи святого; на могилу кладут сахар, и ребёнок должен его слизать. Зелёный цвет попугая связывает его с Раем, и говорят, что он учится говорить при помощи зеркала, за которым кто-то произносит слова (см. ниже, с. 31).

В мусульманской традиции Индии порой встречается *hans* - лебедь или, точнее, крупный гусь, который, согласно народным сказкам и стихам, способен жить жемчугом. Нырять глубоко, он не любит мелкую, мутную воду - подобно совершенному святому, избегающему грязной, солоноватой воды этого мира.

Интерес мусульманских авторов к птицам легко понять из замечания в 27:16, согласно которому Соломон знал «язык птиц», *Mantiq ut-tayr*. Это легко могло быть истолковано как язык душ, понятный лишь истинному мастеру. Тема птиц-душ уже была использована в *Risalat at-tayr* Ибн Сины (ум. 1037) и в его поэме о душе, а Санаи (ум. 1131) описал и истолковал в своей длинной касыде *Tasbih at-tuyur*, «Чётки птиц», различные звуки птиц. Наиболее обширная разработка историй о птицах-душах дана в «*Мантик ум-тайр*» ‘Аттара: *hudhud*, угод, некогда посланник между Соломоном и царицей Савской, ведёт птиц через семь долин в их поисках Симурга.<sup>70</sup>

Однако из эпоса ‘Аттара, как и из других поэм, например некоторых касыд Насир-и Хусрава, становится ясно, что далеко не все птицы являются примерами положительных аспектов человеческой души.<sup>71</sup> Некоторые связаны с зимним миром материи, как ворона и ворон, обитающие в развалинах и, в отличие от других птиц, радующиеся зиме - времени, когда мир кажется мёртвым, а животворная вода замерзает. Разве не ворон показал Каину, как похоронить своего убитого брата Авеля (5:31)?

В мусульманских землях не достаёт и мифических птиц. Есть Хума, тень крыльев которой дарует царство тому, кого она коснётся, и ‘Анка, «длинношея» самка-птица, ставшая метафорой несуществующего: *adı var özü yok* - «у него есть имя, но нет действительности»,

---

<sup>69</sup> Типичный пример — *Tutinama* Зияуддина Нахшаби: см. Muhammad S. Simsar (1978), *The Cleveland Museum of Art's Hutiname: Tales of a Parrot*.

<sup>70</sup> *Mantiq ut-tayr* Аттара (1962) по праву является самым известным примером «птиц души»; см. также Carl W. Ernst (1992b), “The symbolism of birds and flight in the writings of Ruzbihan Baqli”.

<sup>71</sup> Насир-и Хусрав выражает мнение, что ворон носит черное, цвет Аббасидов, которые вероломно лишили детей Фатимы халифата; *Divan* in (1993), tr. Schimmel, *Make a Shield from Wisdom*, pp. 18, 66, 67.

как гласит турецкая поговорка. Её персидский двойник, Симург, в ранней персидской традиции была находчивой птицей: как рассказывает «Шахнаме», она спасла маленького Залю и вырастила изгнанного ребёнка вместе со своими птенцами; пёстрое перо, которое она дала Залю, позволяет его обладателю совершать дозволенную магию. Однако Симург был превращён в символ Божественного Сухраварди, Мастером Озарения (ум. 1191), и ‘Аттаром, который изобрёл самую изящную игру слов в персидской мистической литературе: тридцать птиц, *si murgh*, завершивших своё паломничество через семь долин, обнаруживают, что цель их поисков, божественный *Simurgh*, есть не что иное, как они сами, будучи *si murgh*.

Коран упоминает (5:60) превращение грешников в свиней и обезьян; некоторые средневековые авторы восприняли эти представления, начиная, по-видимому, с басрийских «Братьев чистоты» - Ихван ас-сафа. Газали в своем *Ihya' ulum ad-din* говорит о «животных свойствах» - свинья означает похоть и алчность, собака - гнев, - а божественная угроза, согласно которой люди жадные, нечистые и чувственные в День воскресения явятся в облике тех животных, которым они уподоблялись своим поведением, весьма откровенно выражена в сочинениях Санаи и Атгара и несколько смягчена в некоторых стихах Руми.<sup>72</sup>

И все же в исламском предании существует и другая сторона отношения к животным. Мусульманская агиография изобилует рассказами о любви, которую «друзья Божии» проявляли к животным, а доброта к животным рекомендуется в трогательных хадисных повествованиях. Уже ранняя легенда рассказывает о суфиях, прославившихся любовными отношениями с животными пустыни или леса; позднейшие миниатюры часто изображают святых с прирученными львами - или их меньшими родственниками, то есть кошками, - либо окруженными газелями, которые уже не бегут от них. Ибо тот, кто укротил животные свойства своей души и стал полностью послушен Богу, обнаружит, что все становится послушным ему.

Наконец, мечта об эсхатологическом мире включает представление о том, что «лев ляжет рядом с ягненком»; мусульманские авторы также описывали мирное царство, которое возникнет - или уже возникло - под властью того или иного справедливого и достойного государя, либо же осуществится в царстве Возлюбленного.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> См. S. Murata (1992b), *The Tao of Islam*, p. 258, о взглядах Газали; p. 278 — в общем контексте. Персидский поэт Анвари (ум. после 1190) выразил собачьи качества низшей души в прекрасной газели: см. A. Schimmel and Stuart Cary Welch (1983), *A Pocket Book for Akbar: Anvari's Divan*, p. 61.

<sup>73</sup> Самое знаменитое изображение «мирного царства» — могольская миниатюра, где император Джахангир и шах Аббас Ирана стоят соответственно на льве и ягненке; эта картина указывает также на то, что Джахангир был потомком Бабура, «Тигра», тогда как шах Аббас принадлежал к туркменам Белого Барана, Ак-Коюнлу. См., например, S. C. Welch (1979a), *Imperial Mughal Painting*, p. 121. Пример раннего поэтического выражения этого чудесного времени — стихотворение Абдул Васи-и Джабали у Dawlatshah (no date), *Tadhkirat ash-shu'ara*, p. 84.

## Предметы, созданные человеком

Вещи, созданные человеком и используемые как предметы поклонения или рассматриваемые как наполненные священной силой, часто называются «фетишами» - от португальского *feitiço*. Этот термин может быть применен почти ко всему, что создано человеческими руками и затем заняло особое место в человеческой жизни: даже священная книга, если ее используют более или менее как культовый предмет, забывая о ее духовном содержании, может превратиться в фетиш. Однако доверие к силе «фетиша» в исламе абсолютно запрещено, ибо такой акт несовместим с верой в Единого Бога, Творца всего сущего. Поэтому предметы, созданные человеком, имели в исламском контексте меньшее значение, чем в других религиях, хотя определенные оттенки их прежней роли могли сохраниться и продолжали использоваться в символическом языке.

Тем не менее взглянуть на некоторые из этих предметов небезынтересно. Среди созданных человеком вещей оружие в ранних обществах обладало особой ценностью, и роль кузнеца в древних цивилизациях хорошо известна. В собственно исламской традиции этот «культ» оружия, кажется, отсутствует; лишь в иранской эпической традиции, в *Шахнаме*, кузнец Кава выступает героем и освободителем. В кораническом предании Давид предстает мастером изготовления кольчуг - как каждый пророк был обучен какому-либо практическому ремеслу. Но мистическая сила оружия сохраняется в одном конкретном историческом примере. Это знаменитый двуострый меч Али, *Зу-ль-фикар*, с помощью которого он совершал свои величайшие подвиги. Позднее имя *Зу-ль-фикара* часто применялось к мечу покровителя или к любому острому орудию - включая острый язык поэта! - чтобы выразить высшее возможное достижение в преодолении врагов; поэтому оно также употребляется как собственное имя.

Исламское оружие и доспехи часто украшены религиозными формулами, призванными усилить их мощь. Помимо коранического стиха победы (**Воистину, Мы даровали тебе явную победу** - 48:1), часто встречается хадис: *ла фата илла Али, ла сайф илла Зу-ль-фикар* - «нет истинного доблестного юноши, кроме Али, и нет меча, кроме Зу-ль-фикара». В суннитской среде используются имена «праведных халифов», а в шиитском мире - имена шиитских имамов; в шиитской среде призывание *Нади Алиян* - «Воззови к Али, явителю чудес...» - весьма обычно на оружии и других предметах.

Подобные тексты наносятся и на разные части доспехов - от нагрудников до поножей, от шлемов до щитов; но во всех этих случаях именно слова Корана или Пророка наделяют предмет особой силой. Древним предметом гордости был топор или двойной топор, использование которого связано с некоторыми суфийскими орденами, такими как Хамадша в Северной Африке, а также с Ираном, где некоторые суфии в прежние времена пользовались и булавой - типичным знаком древних мужских содружеств.

Поскольку деревья, а также ветви как части дерева широко использовались в религиозно-магических целях, посох или жезл можно объяснить как искусственную ветвь. Он усиливает

человеческую власть и служит знаком руководства. Кораническая история Моисея, чей жезл, превратившийся в змею, пожрал жезлы фараоновых чародеев (сура 20:66), является типичным примером живой силы посоха. Кроме того, Моисей рассек им море и заставил воду бить из скалы. Поэтому *Зарб-и Калим* - «Удар Моисея» - был выбран как выразительное название для сборника урдуской поэзии Икбала, где он сурово критикует современное развитие мусульманского мира, словно его перо могло совершать чудеса, связанные с жезлом Моисея.

Во время пятничного богослужения проповедник в мечети держит посох; это указывает на его власть.<sup>74</sup> Подобным образом многие суфийские наставники имеют либо длинный посох - или несколько посохов, - либо высокий шест. Часто верхний конец церемониального шеста украшается «рукой Фатимы», чтобы отвести дурной глаз, либо сложные каллиграммы, составленные из благочестивых призываний - стихов Корана, имен святых людей и т. п., - венчают высокий шест, который воспринимается как знак руководства, хотя его сила, опять-таки, обусловлена главным образом употреблением священных текстов.

Дальнейшим развитием жезла, по-видимому, является знамя или хоругвь. Некоторые суфийские наставники известны как «тот, кто со знаменем» - например, Пир Джхандеваро в Синде, обладавший властью, подобной власти его двоюродного брата Пир Пагаро - «того, кто с тюрбаном». Во время процессий члены различных суфийских братств проходили по городам со своими пестрыми знаменами, о чем живо рассказывают описания средневекового Каира; а когда в 1467 году была похоронена благочестивая жена мамлюкского султана, ее носилки были покрыты красным знаменем дервишей Ахмада аль-Бадави «ради благословения».<sup>75</sup>

Чтобы отметить могилу благочестивого человека в пустынной местности, люди часто ставят маленькие разноцветные флажки вокруг кучи камней или на ее вершине. Точно так же на шиитских собраниях *маджлис* в первые десять дней Мухаррама флаги разных цветов, часто с драгоценной вышивкой, помещают в углу, чтобы напоминать участникам о знаменах, которые несли герои вроде Аббаса, знаменосца Кербелы. Участники прикасаются к этим флагам ради *баракы*. Использование благословенных флагов или даже *тугов* - шестов с хвостами яка - было, по-видимому, хорошо известно среди суфиев и связанных с суфизмом групп, таких как братства *футува*.

Внутренняя религиозно-магическая ценность знамени вновь проявляется в связи с кузнецом Кавой, который развернул свой фартук; так возник знаменитый *дирафш-и кавияни* - знамя, под которым он помог освободить Иран от тирании. По этой причине термин

---

<sup>74</sup> О посохе проповедника см. С. Н. Becker (1924), *Islamstudien*, vol. 1, p. 451f.

<sup>75</sup> Жена султана Хушкадама была похоронена под красным знаменем бадавийских дервишей в 1467 году; см. Ibn Taghribirdi (1928), *An-nujum az-zahira fi ta'rikh Misr wa'l-Qahira*, vol. 7, p. 809.

*дирафш-и кавияни* позднее употреблялся авторами, желавшими указать своим соотечественникам правильный путь, пусть даже лишь в области персидской грамматики.<sup>76</sup>

Гораздо важнее для общей мусульманской традиции, однако, понятие *лива аль-хамд* - «знамя хвалы», которое Мухаммад понесет в День воскресения (АМ № 331). Верующие соберутся на поле Воскресения под этим зеленым знаменем, чтобы благодаря его заступничеству быть приведенными к вечному блаженству. У каждой мусульманской династии были свои флаги и знамена, а поэты средневековой Аравии любили сравнивать садовые цветы со знаменами разных племен, то есть разных цветов.<sup>77</sup> Любимое сравнение, продолжавшее существовать веками в персидской и даже османско-турецкой литературе, уподобляло фиалки черным знаменам Аббасидов. А поскольку знамена служат для очерчивания владений правителя, неудивительно, что один из турецких терминов для обозначения определенной административной единицы - *санджак*, «знамя». Флаги вышивали эмблемами силы или ислама. В позднейшие времена многие из них несли знак полумесяца или украшались словами исповедания веры - теперь обычно вытканными в самой ткани, - тогда как в прежние времена, кажется, весьма обычными были изображения львов, как это и ныне продолжается в Иране; ибо «лев на знамени» стал устойчивой метафорой чего-то безжизненного и бессильного.

Одним из самых захватывающих предметов в истории религии является зеркало,<sup>78</sup> с древнейших времен священный предмет японской богини Аматаэрасу. Зеркала делались из стали и должны были тщательно полироваться, чтобы отражать лица или предметы. Кораническое изречение (83:14) «**Но нет! Напротив, их сердца окутаны тем, что они приобрели**» легко могло быть применено к зеркалу сердца, покрытому ржавчиной порицаемых поступков и потому уже не способному отражать Божественный свет. Эта тема стала одной из любимых у суфиев, которые старались - и продолжают стараться - наставлять ученика в том, как полировать это зеркало постоянным поминанием Бога, чтобы на нем не собиралась никакая пыль, ржавчина или зелень дурных поступков и мыслей. Даже дыхание на него - то есть речь - запятнало бы его чистоту; это последнее сравнение сохраняет силу и тогда, когда металлические зеркала были заменены стеклянными.

Зеркало играет важную роль в традиционных сказаниях и повестях. Одним из знаменитых является зеркало Александра, которое он поместил высоко, чтобы одолеть отвратительного змея. Поскольку всякий, кто видел это чудовище, должен был умереть, был сделан вывод: если змей увидит собственное отражение, он тоже непременно погибнет. Этой хитростью страна была спасена. «Миропоказывающее зеркало» Александра, часто ставимое в

---

<sup>76</sup> Галиб назвал второе издание своей книги *Qati'-i Burhan — Dirafsh-i kaviyani* (Delhi 1865); в этом сочинении он резко критиковал персидский лексикографический труд *Burhan-i qati'*. S. Ghalib (1969a), *Kulliyat-i farsi*; 17 vols.

<sup>77</sup> G. Schoeler (1974), *Arabische Naturdichtung... von den Anfängen bis as-Sanaubari*, приводит ряд примеров такого сравнения.

<sup>78</sup> Общий обзор см. А. Е. Crawley (1908), "Mirror", in *ERE*, vol. 8; T. Burckhardt (1974), "The symbolism of the Mirror".

параллель с миропоказывающим кубком Джамшида, вновь и вновь появляется в персидской литературе.

Поскольку чистое сердце есть зеркало Бога, те, чьи сердца совершенно очищены и отполированы, могут служить посредниками Божьей красоты. Такова роль духовного наставника. Иса Джунд Аллах из Бурханпура (ум. 1621) говорит, пользуясь несколько иной метафорой:

Даже если солома и щепки могут нагреваться лучами солнца, они не могут воспламениться. Но если поставить перед ними зеркало и сфокусировать через него лучи на соломе, тогда она может загореться. Сущность пира подобна зеркалу.<sup>79</sup>

Символ зеркала служит также объяснению того, как ученик учится говорить и действовать: как попугай ставит перед зеркалом, за которым кто-то говорит, и птица - думая, что ее отражение есть другой попугай, - старается ему подражать, так ученик настраивается словами учителя, который служит зеркалом Бога.

Человек, чье сердце стало чистым зеркалом, способен узнавать желания и мысли других людей так, словно они его собственные, и знаменитый хадис «Верующий - зеркало верующего» (АМ № 104) во все века служил прекрасным воспитательным средством: когда человек видит в ближнем какие-либо неприятные черты, он должен признать их собственными недостатками и постараться устранить их из своего характера.

Однако не только сердце является зеркалом вещей Божественных; скорее весь мир мог рассматриваться как зеркало Божьей красоты и величия. Бог, который «был скрытым сокровищем и пожелал быть познанным» (АМ № 70), как утверждало любимое суфиями вне-кораническое изречение, сотворил мир как зеркало, чтобы созерцать в нем собственную красоту. Только невежды предпочитают любоваться обратной стороной этого зеркала вместо того, чтобы смотреть на Божье отражение в его, казалось бы, «пустой» лицевой стороне.

Тайна зеркала, быть может, прекраснее всего обозначена в истории, которую Мавляна Руми повторял в своем творчестве по меньшей мере трижды: некто захотел принести дар Юсуфу, воплощению Абсолютной Красоты, но единственным подарком, о котором он мог подумать, оказалось зеркало, чтобы возлюбленный мог любоваться в нем собственной красотой.<sup>80</sup> Так и зеркальное сердце влюбленного настолько полно образом возлюбленного, что в конце концов зеркало и образ уже невозможно различить, и возлюбленный в этом зеркале оказывается ближе к влюбленному, чем он сам к себе: зеркало соединяет обоих.<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> Rashid Burhanpuri (1957), *Burhanpur ke Sindhi Auliya*, transl. in A. Schimmel (1986), *Liebe zu dem Einen*, pp. 95–6.

<sup>80</sup> Так в *Mathnawi*, 3,200ff.; *Divan*, lines 15,880 and 17,950, а также в *Fihi ma fihi*, ch. 59.

<sup>81</sup> Классическая работа о символике зеркала — Ahmad Ghazzali (1942), *Sawanih*, доступная в нескольких переводах. J. C. Bürgel (1988), *The Feather of Simurgh*, рассматривает «The Magic Mirror» в ch.

Зеркало, как ясно из его древней связи с Аманэрасу, есть предмет женский, чистейший сосуд восприятия: поэтому история Юсуфа и зеркала одновременно является историей его отношения к Зулейхе, желавшей как можно ближе приблизиться к Вечной Красоте. Любящая душа, в своем зеркальном качестве, принимает восприимчивую, женскую роль, подобно тому как мир, созданный как зеркало Бога, предстает женским. Возможно, именно подсознательное понимание тайны зеркала как женского вместилища, необходимого для проявления мужской творческой силы, сделало его столь важным не только в мистической мысли, но и в исламском искусстве, изобилующем зеркальными структурами, которые отражают центральный мотив арабски или священные слова благочестивого призывания в бесконечном повторении.

Большинство созданных человеком предметов, играющих важные роли в различных религиях, в исламской традиции появляются лишь случайно или в отрицательном значении: колесо не имеет существенной роли, если не думать о поэтическом понятии колеса небес; а крест, центральная реальность и символ христианского богословия и созерцания, употребляется только отрицательно, поскольку ислам отрицает распятие Христа (4:157). Не напоминает ли крест своими четырьмя концами мудрым о четырех стихиях, из плена которых человек стремится вырваться, чтобы достичь сущностного *таухида*, единобожия? И когда персидские поэты любят говорить о «крестообразной» прическе юного христианского виночерпия, это более или менее приятная литературная игра.

Еще более отталкивающими для мусульман были идолы, созданные в древнем мире, будь то примитивные каменные фигуры или прекрасные творения классической античности. Коран рассказывает, как Авраам разбил идолов своего отца Азара (6:74), чтобы стать первым истинным единобожником. «Разбить идолов» необходимо всякому, кто искренне свидетельствует, что «нет божества, кроме Бога»; по этой причине мусульманская модернистская мысль склонна называть «идолом» все, что отвлекает человеческий интерес от Бога, будь то коммунизм, капитализм или национализм, либо множество человеческих изобретений, в которых ищут опоры вместо Единого Бога.

И все же терминология «идолов» - арабское *санам*, персидское *бут* - пронизывает весь корпус персидской, турецкой и индо-мусульманской литературы, ибо Возлюбленного очень часто называют *бут*, так что на протяжении литературной истории персоязычного мира наблюдается сбивающее с толку колебание между строгой монотеистической религией и литературной игрой с «идолами». В этом отношении мистики могли бы утверждать: поскольку Бог создал Адама «по Своему образу», можно найти путь к абсолютному

---

6. Идея сердца как чистого зеркала для Божественного Возлюбленного намечена в замечании Баязида Бистами о том, что он был кузнецом самого себя, пока не сделал свою самость чистым зеркалом ('Attar (1905), *Tadhkirat al-awliya*, vol. 1, p. 139). Под аспектом «зеркала» можно рассматривать и знаменитую историю состязания между греческими и китайскими художниками, которая через *Iskandarnama* Низами получила совершенную форму в *Mathnawi* Руми, I, 3,467ff.: греческие художники отполировали мраморную стену столь совершенно, что она отражала красочные картины, созданные китайцами, во все большей красоте.

предмету любви, видя Божественное сквозь человеческих «идолов», - ведь «метафора есть мост к реальности». Но постоянное появление «идолов» вызывало множество недоразумений не только у внешних богословов, но и у немусульманских читателей такого рода литературы.<sup>82</sup>

Среди предметов, которые в древности могли служить маленькими идолами, была монета, обычно чеканившаяся с изображениями божеств. В исламские времена они в значительной степени были заменены словами *шахады*. Ощущение, что монеты могут иметь «религиозную» ценность, сохранялось по крайней мере в некоторых областях: в Декане индийские друзья могут привязать *имам замин ка рупия* - «рупию охраняющего имама» - к руке отъезжающего, чтобы защитить его или ее в пути; прежде же квадратную рупию с именами праведных халифов окунали в воду, которую затем давали роженице.<sup>83</sup>

Неприязнь суфиев к монетам - то есть к деньгам вообще, поскольку бумажные деньги появляются лишь в послемонгольское время, - возможно, связана, а возможно, и не связана с ощущением, что монеты действительно были своего рода идолом, способным отвлечь ищущего от упования на единого истинного Бога и Подателя пропитания.

Ислам известен как религия совершенно иконоборческая. Хотя запрет живописи, не говоря уже о каменной скульптуре, основан не на кораническом тексте, а скорее на изречении Пророка, он служил защитой от идолопоклонства, поскольку считалось, что изображенный предмет реально присутствует в изображении.<sup>84</sup> Говорили, что художника или скульптора в День воскресения попросят вдохнуть жизнь в свои произведения - задача, в которой он, конечно, жалко потерпит неудачу. Тем не менее существуют настенные росписи в омейядских пустынных замках, таких как Кусайр Амра, или живописное убранство сельджукских дворцов, особенно в Анатолии, где использовались даже статуи; изображения птиц и четвероногих, а также сцены придворной жизни или иллюстрации к различным сказаниям встречаются на многих металлических и керамических предметах. В Средние века книжная миниатюра сначала служила иллюстрацией научных трактатов, а также, уже довольно рано, *Макам* аль-Харири - этих восхитительных коротких рассказов в блестящей рифмованной прозе, перемежающейся каламбурными стихами.

Искусство настенной живописи практиковалось главным образом в банях и банных помещениях. Говорили, что ангелы не входят в комнату, где есть изображения; а поскольку считалось, что в бани они все равно не входят, там изображения могли помещаться безопасно. Историк Байхаки рассказывает о «доме удовольствий» газневидского царя

---

<sup>82</sup> Bakharzi (1966), *Awrad al-ahbab*, vol. 2, p. 246, объясняет употребление *but*: «Гностики называют 'идолом' все, что твое сердце хочет видеть и чем хочет обладать, положительное и отрицательное равно». Весь вопрос об «идолах» и «идолопоклонстве» составляет важную часть Н. Ritter (1955), *Das Meer der Seele*.

<sup>83</sup> Jafar Sharif (1921), *Islam in India*, p. 21.

<sup>84</sup> По всему вопросу см. Sir Thomas Arnold (1928), *Painting in Islam*; также М. İpşiroğlu (1971), *Das Bild im Islam. Ein Verbot und seine Folgen*.

Масуда I в Герате в начале XI века, и, по-видимому, вовсе не случайно, что четыре столетия спустя Джамии (ум. 1492), в том же Герате, дает подробное поэтическое описание чувственных росписей, которыми влюбленная Зулейха украсила свой дворец в надежде соблазнить Юсуфа. Но, сколь бы чувственными они ни были, знали, что души в них нет; и частое выражение «нарисованный лев» или «нарисованный герой Рустам» означало лишь полную безжизненность.

Тем не менее развитие миниатюрной живописи продолжало усиливаться, а в новое время вопрос о том, является ли фотография частью запрещенного изображения, привел к появлению многих юридических заключений - как «за», так и «против». Увлечение «групповыми фотографиями» и видео в исламском мире кажется весьма неожиданным в иконоборческой атмосфере традиционного ислама. Возможно, стих Джамии выражает суть дела:

Шариат запрещает живопись потому,  
что невозможно изобразить твою красоту!<sup>85</sup>

Открытым вопросом здесь, как столь часто, остается: является ли прекрасный возлюбленный человеком или Богом.

В противоположность мусульманскому отвращению к изображениям, особенно иконам в священных помещениях, - отношение, повлиявшее на ожесточенный византийский конфликт между иконоборцами и иконопочитателями, продолжавшийся почти столетие, с 716 по 787 год, - христианство часто воспринималось как религия образов; иконостас в восточно-православных церквях, с которыми мусульмане были наиболее знакомы, заставлял их иногда называть мир форм и красок *дайр*, «монастырем».

В области иконоборчества примечательно одно развитие: в Средние века, казалось, было вполне возможно изображать Пророка и его сподвижников в исторических сочинениях, таких как «Всемирная история» Рашид ад-Дина или турецкие хроники раннеисламской истории. В наши дни это считается абсолютной анафемой, настолько, что в некоторых мусульманских странах даже воспроизведение таких средневековых изображений в ученой книге может стать причиной ее запрета.<sup>86</sup> В позднем Средневековье Пророка изображали с закрытым лицом, но ныне даже это, кажется, заходит слишком далеко. Ангелы, напротив, часто появляются в красочных миниатюрах или тонких линейных рисунках,<sup>87</sup> и можно

---

<sup>85</sup> Jami (1962), *Divan-i kamil*, p. 265, no. 345.

<sup>86</sup> Это случилось, например, в Пакистане с работой Emel Esin (1963), *Mecca the Blessed, Medina the Radiant*, описанием паломничества, написанным глубоко религиозной турецкой мусульманкой, которая, к ужасу «фундаменталистов», опубликовала несколько турецких миниатюр XIV–XV веков, где Пророк изображен с открытым лицом.

<sup>87</sup> Всякая работа об исламских рукописях содержит изображения ангелов, начиная с изображений архангелов в средневековых и послесредневековых рукописях *'Aja'ib al-makhlūqat* Казвини. О поразительном распространении изображений ангелов см. Ebba Koch (1983), "Jahangir and the angels".

встретить изображения прекрасно сложенного ангела Джибриля с бараном, который должен был заменить Исмаила, на стенах турецких ресторанов.

Можно наблюдать также распространение изображений на бумаге и тканых материалах предметов, наполненных *баракой*: будь то Кааба, мавзолей Пророка в Медине, его верховое животное Бурак, мул Али Дулдул или предмет, почитавшийся с ранних времен, - сандалия Пророка, которой немалое число средневековых поэтов и поэтесс посвятили арабские стихи (см. ниже, с. 183). В мечетях можно найти календари с изображениями Святых мест, а открытки и почтовые марки из Аравии показывают Каабу - но никогда человека; тогда как современные художники в Иране не уклоняются от сцен из жизни пророков, изображаемых почти в псевдо-назарейском стиле. Особенность Афганистана и Пакистана - фигуративные росписи на грузовиках или стенах чайных, где большеглазые девы чередуются с военными самолетами и изображениями Бурака или портретами политического лидера.<sup>88</sup>

Помимо предметов из металла, дерева или камня, наполненных *баракой*, существуют тканые предметы, роль которых в исламской традиции значительно больше, чем у ранее упомянутых вещей. Тканые куски или ковровидные материи служили для покрытия священных предметов. Традиция покрывать Каабу черным бархатом с золотым шитьем - *кисвой* - вероятно, является наиболее известным примером этого обычая. В Средние века правители могли соперничать в отправке *кисвы*, обычно посылаемой из Каира, в Мекку, тем самым как бы заявляя о своих правах на Святые места. Сама *кисва*, обновляемая каждый год, разрезается на небольшие куски, которые некоторые счастливые паломники увозят домой ради благословения.

Подобный обычай наблюдается у гробниц святых. Посетители, обычно вследствие обета, приносят покрывала, которые можно также приобрести в маленьких лавках у входа в святыню. Покрывало кладется на саркофаг и остается там некоторое время; его край трогают или целуют. Часто посетитель помещает голову под покрывало на время чтения Фатихи, чтобы получить благословение. Затем покрывало снова снимают и либо раздают целиком, либо разрезают на маленькие куски для достойных посетителей; иногда оно служит дополнительным головным покрывалом или вуалью для женщины. Благочестивые матери собирают фрагменты таких надгробных покрывал для приданого дочерей, чтобы обеспечить девушке счастье.

Один из лучших современных синдхских рассказов драматически описывает роль такого покрывала в народном благочестии. В рассказе Джамала Абрро *Мунхун каро* - «С почерневшим лицом» - бедняк украл роскошное покрывало, посвященное богатым человеком в благодарность за рождение сына; вор надеялся выручить немного денег, продав

---

<sup>88</sup> Среди суфиев, особенно в Турции, изображение, часто посредством каллиграмм, не неизвестно: см. M. Aksel (1967), *Türklere Dini Resimler*, and Fred de Jong (1989), *The Iconography of Bektashiism*. В последние десятилетия роспись грузовиков развилась в совершенно новую отрасль искусства; см. Jürgen Grothues (1990), *Automobile Kunst in Pakistan*.

его, чтобы купить лекарство для умирающего ребенка, но был забит до смерти разъяренными посетителями.<sup>89</sup> Небольшое покрывало - это *миндил*, часто изображаемый в средневековом искусстве и упоминаемый, например, как знак просьбы о прощении.<sup>90</sup>

Но важнейшим предметом среди вещей, созданных человеком, является одежда, включая головной убор. Сменить одежду значит сменить личность - это переживает каждый, надевая официальное платье, форму или академическую мантию и шапочку; и священник, облаченный в литургические одежды, действует не как частное лицо, но как официальный совершитель священного действия.

Ибо одежда - *alter ego* человека; поэтому сожжение части одежды врага служит заменой его убийства - практика, до сих пор известная на Востоке и Западе. Тот факт, что одежда и человек, так сказать, взаимозаменяемы, лежит в основе коранического изречения о том, что «**ваши жены - одеяние для вас, а вы - одеяние для них**» и наоборот (2:187), что указывает на весьма почетное положение: муж и жена - *alter ego* друг друга. Так, Ибн Сирин объясняет: если человеку снится женская вуаль или покрывало, это означает «ее мужа».<sup>91</sup>

Поскольку одежда несет *бараку* владельца, ее использовали, чтобы передать силу царя, князя или святого другому человеку: английское слово *gala* происходит от *хиль'а* - «почетной одежды, которую правитель снял с себя», *хала'а*, «даровать ее кому-либо достойному». В раннем исламе самый знаменитый случай такого облачения - в подлинном смысле слова - это то, как Пророк снял свой полосатый йеменский плащ, *бурду*, и даровал его поэту Каабу ибн Зухайру в знак прощения.<sup>92</sup> Слово *бурда* затем метафорически стало применяться к великой поэме в честь Пророка, которую египетский суфий аль-Бусири (ум. 1296) воспел после того, как увидел во сне, что Пророк набросил на него свою бурду, чтобы исцелить его, - и он действительно был исцелен. Подобно тому как первоначальная бурда была наполнена *бараккой*, так и «вторичная бурда» аль-Бусири считалась чрезвычайно благословенной: ее снова и снова переписывали, писали на стенах для защиты дома, переводили и расширяли не только в его египетской родине, но во всех частях мусульманского мира вплоть до границ Южной Индии.<sup>93</sup> Толкование Ибн Сирина соответствует этому: видеть во сне, что Пророк дарует человеку одежду, означает великое счастье.

Подлинный плащ Пророка, как говорят, позднее был продан омейядскому халифу Муавии, а затем перешел к аббасидским халифам. Несколько плащей, приписываемых ему, находятся

---

<sup>89</sup> Переведено на немецкий А. Шиммель: "Geschwärtzen Gesichts", in Rolf Italiaander (ed.) (1972), *Aus der Palmweinschenke*.

<sup>90</sup> О *mindil* или *mandil* см. F. Rosenthal (1971), *Four Essays on Art and Literature in Islam*, ch. IV.

<sup>91</sup> Н. Klopfer (1989), *Das Traumbuch des Ibn Sirin*, p. 84. Sana'i (1950), *Hadiqat al-haqiqat*, pp. 122-3, дает различные толкования одежд и цветов, увиденных во сне.

<sup>92</sup> R. Paret (1928), "Die Legende von der Verleihung des Prophetenmantels (burda) an Ka'b ibn Zuhair".

<sup>93</sup> Классическое издание: Busiri (1860), *Die Burda*, ed. and transl. by C. A. Ralfs. О поэме и ее употреблении см. A. Schimmel (1988), *And Muhammad is His Messenger*, pp. 180-7.

в исламском мире - один в Стамбуле, другой в Кандагаре, в Афганистане, - и именно эта последняя *хирка-и шариф*, «благородный плащ», вдохновила Икбала на несколько трогательных персидских стихотворений.<sup>94</sup>

Поскольку мантия Пророка содержит особое благословение, говорили, что мантия Пророка унаследована тем-то и тем-то, или пала на его плечи, чтобы описать ученого особого достоинства. Суфийский обычай, согласно которому наставник дарует ученикам заплатанный плащ, является тем же символом передачи *бараки*; и когда ученик клянется «плащом моего шейха», это словно он клянется человеком, который - после Пророка - является самым важным в его жизни.

Защитная ценность плаща Пророка отражена также в термине *ахль аль-киса* или *ахль аль-'аба* - «люди плаща», что означает ближайших родственников Пророка: Фатиму, Али, Хасана и Хусейна, - завернутых в его плащ и образующих, так сказать, священное и благословенное единство.

Одежда вообще может использоваться для защитных целей: когда ребенка заворачивают в одежду пожилого человека, надеются, что он доживет до глубокой старости; или когда тревожная мать одевает маленького мальчика как девочку, она хочет защитить его от дурного глаза или злых джиннов, которые могли бы больше интересоваться младенцем-мальчиком, чем девочкой: одежда помогает «изменить его идентичность». Дурной глаз или всякая иная опасность также могут быть отвращены - так надеются мусульмане - посредством талисманической рубашки, которая в идеале должна быть из хлопка, спряденного и сотканного сорока чистыми девами, и покрыта кораническими надписями и призываниями.

Ислам разработал строгий порядок одежды. Самым важным правилом было покрывать необходимые части тела: для мужчин - область от пупка до колена, для женщин - тело, хотя в этом случае степень покрытия варьируется от обычной приличной одежды до полного хиджаба или бурки, закрывающей всю фигуру. Вопрос о том, разрешено ли хорошему мусульманину носить шорты, например во время гребли, вызвал оживленные дискуссии среди мусульманских студентов Гарварда весной 1992 года.

Не следует забывать, что строгое правило приличного покрытия тела и необходимость носить подобающую одежду во время молитвы вызвали значительные изменения в пограничных землях вслед за исламизацией. Мухаммад Муджиб (1972) подчеркнул важность введения мусульманами в Индии сшитой одежды, поскольку свободно завязанный *лунги* и изящное сари непрактичны для совершения молитвенного обряда; использование *шальвар камис* вместо сари особенно подчеркивалось, когда исламские понятия стали все более акцентироваться в Пакистане в 1980-е годы.<sup>95</sup> Гораздо раньше К. Х. Беккер говорил о

---

<sup>94</sup> Iqbal (1933), *Mussafir*, p. 29ff.

<sup>95</sup> M. Mujeeb (1972), *Islamic Influences on Indian Society*, p. 11.

влиянии бохра-исмаилитских торговцев в Восточной и Центральной Африке, которые принесли с собой различные виды сшитой одежды и одновременно распространяли религию, предписывавшую ношение такой одежды.<sup>96</sup>

Одеяние, предписанное для паломничества, *ихрам*, уже своим названием показывает, что оно связано со сферой священного, *харам*, то есть с областью, доступ к которой запрещен тем, кто не соблюдает надлежащих обрядов. Два белых несшитых куска ткани для мужчин и длинное прямое платье для женщин отличают паломников от обычных верующих и подчиняют их ряду табу.

В классические времена каждый слой общества легко распознавался по стилю одежды - как это было и в средневековой Европе; предполагают, что одной из причин повеления женам Пророка покрываться пристойно (24:31) было желание отличить их от низшего класса и служанок. В средневековых городах были хорошо известны высокие шапки ученых с покрывалами, *тайласан*,<sup>97</sup> и одним из поводов, возмущавших противников мученика-мистика аль-Халладжа, было то, что он часто менял одежду, выступая то в облике воина, то ученого или суфия. Арабские, персидские и турецкие источники дают множество более или менее подробных описаний мод и тканей, подтверждаемых намеками на разные одежды в поэзии и иллюстрируемых восточными миниатюрами, а также путевыми записками европейских купцов и путешественников по Ближнему Востоку. Поэтому для мусульман стало огромным потрясением, когда три политических лидера в 1920-е годы попытались заставить население своих стран обменять почтенную веками мужскую одежду и еще более традиционную женскую на европейский стиль: Ататюрк преуспел в Турции, Реза-шах Пехлеви в Иране - в несколько меньшей степени, а Аманулла в Афганистане потерпел неудачу.

Особый интерес представляют обычаи суфийских орденов,<sup>98</sup> где центральным было облачение в *муракка'* - заплатанный плащ - или *хирку*, шерстяную мантию: легенда утверждает, что дервишский плащ и тюрбан были дарованы Пророку во время его небесного путешествия, а он передал их Али. Заплатанный плащ, сшитый из лоскутьев суфийских одежд, разорванных во время кружения, считался особенно благословенным благодаря «силе» экстатического состояния его прежнего владельца. Суфии разработали далеко идущую символику не только плаща, но и его отдельных частей - подола, воротника и рукавов, - что подробно описано в *Кашф аль-махджуб* Худжвири. У *мевлеви* черный плащ, сбрасываемый в начале мистического танца, когда дервиши появляются в белых одеждах, воспринимается как материальная часть человека, тогда как белое одеяние указывает на

---

<sup>96</sup> С. Н. Becker (1932), *Islamstudien*, vol. 1, p. 379.

<sup>97</sup> J. van Ess (1979), *Der Taylasan des Ibn Harb*, посвящено стихам, написанным об этом головном уборе.

<sup>98</sup> Ряд статей пытается объяснить значение суфийского плаща с довольно фантастическими толкованиями, например S. Mahdihasan (1960), "The garb of the Sufi and its significance", and Muhammad Reza Shafii Kadkani (1989), "Anmerkungen zum Flickerrock der Sufis". Каждый справочник по суфизму на арабском и персидском более или менее подробно рассматривает эту тему: см., например, главу у Hujwiri (1911), *Kashf al-mahjub*, pp. 45-57.

духовное тело. У дервишей Хаксара есть *кафани*, «саванная» одежда, ибо дервиш должен умереть для этого мира и всего, что в нем; у них есть также *лунг*, своего рода передник, носимый под одеждой и связанный с тайнами посвящения.<sup>99</sup>

В кругах *футувва*, являющихся ответвлениями суфийской традиции, облачение в штаны *футувва* было важнейшей частью обряда посвящения, а выражение «завязать пояс» - или шнурок, удерживающий штаны, - могло развиваться в выражение «опоясаться поясом служения», или, как сказали бы мы, «препоясать чресла» для труда, чтобы служить наставнику.

Виды головных уборов суфиев, как и плащи, имеют разные формы и цвета; головной убор играет важную роль, он показывает положение человека. Головной убор мог быть так называемым *таджем*, «короной», иногда высоким и расширяющимся кверху, иногда круглым и состоящим из определенного числа клиньев: так, двенадцать клиньев в ордена Бекташи напоминают дервишу о двенадцати шиитских имамах. Другой тип - высокий конический войлочный колпак, *сикке*, у дервишей-мевлеви.

Символически головной убор может быть даже милостью от Бога, как говорит Насир-и Хусрав в своей *Са'адатнаме*:

Когда Бог дарует тебе шапку, *кулах*, возвышенности,  
Зачем ты привязываешь сердце к кому-то другому?

Ибо благословить кого-либо, возложив ему на голову убор, значит почтить его; поэтому *дастарбанди*, «наматывание тюбана», является чрезвычайно важным событием в дервишских орденах: оно означает установление достойного представителя наставника. Сюда относится и то, что Пир Пагаро в Синде получил свое прозвище от тюбана, *пагри*.

Тюбаны разных форм и цветов носили также не-дервиши, и особенно заметно их употребление среди ученых. Увеличивать свой тюбан часто стало означать «важничать, хвастаться». Поэтому индо-персидский поэт Талиб-и Амули (ум. 1627) высмеивал тех, кто пренебрегает полезным трудом, потому что «слишком занят возведением куполов своих тюбанов».

Одной из частей дервишского облачения была серьга, по крайней мере в некоторых братствах, а выражение *халка бе-гуш* - «кольцо в ухе» - означает рабское служение: человек является слугой того, чью серьгу он носит. Такие серьги могли принимать разные формы; некоторые странствующие дервиши Средневековья, а также определенные группы среди бекташи носили тяжелые железные серьги в одном или обоих ушах.

Учитывая значение одежды и одеяния в традиции и повседневной жизни, было бы удивительно, если бы одежда не стала любимой метафорой. Образцы даны в Коране: хадис говорит о *либас аль-бирр*, «одежде доброты», а сура 7:26 - о *либас ат-таква*, «одежде

---

<sup>99</sup> R. Gramlich (1981), *Die schiitischen Derwischorden*, vol. 3, pp. 4, 5, 84, 86.

богобоязненности». В «Сказаниях о пророках» говорится, что после грехопадения одежды Адама и Евы улетели, и Бог обратился к Адаму: «Пусть твоим боевым кличем будет Мое имя, а твоей одеждой - то, что ты сотчешь собственными руками» - ибо ремеслом Адама были земледелие, а также прядение и ткачество. Но чувствовали, что одежду, ниспосланную для прикрытия их срамных частей, следует понимать не только буквально, но и как порядок и правила Божественного Закона. «Эта одежда, - говорит Кашани, - есть шариат, исправляющий дурные свойства разумной души». Толкование сна у Ибн Араби указывает на тот же смысл: вера видится как плащ, и среди людей, появившихся в этом конкретном сне, только Умар, второй халиф, обладает достаточно длинным плащом, то есть полной верой в Бога.<sup>100</sup> Поэтому, когда Низамуддин Аулия из Дели обещает ученику, что «накинёт на него плащ, чтобы скрыть его грехи», внешний и внутренний смысл тесно переплетены. Но «обычная» одежда не может скрыть постыдных поступков, как предупреждает Насир-и Хусрав.

Тот, кто принимает ислам, «надевает почетную одежду ислама», а во время своего небесного путешествия Пророк был облачен в два плаща, а именно духовную бедность, *факр*, и упование на Бога. «Одежды бедности и терпения» упоминает также Шибли, багдадский суфий (ум. 945), утверждавший, что носит их в праздничный день вместо новых одежд, которые люди обычно надевают на праздник; действительно, праздновать *ид*, праздник разговения, без новой одежды считается признаком крайней нужды.

При метафорическом употреблении «одежды» нетрудно говорить о «ризе мученичества», и если христианин, согласно святому Павлу, «облечен во Христа», то высшая ступень, о которой может мечтать мусульманский мистик, - быть облеченным в *либас аль-хаканийя*, ризу, связанную с Божественным именем *аль-Хакк*, Абсолютная Истина.

Коран упоминает «одеяния из огня» для обитателей ада (22:19), а одежда сатаны, как утверждает Кисай, - Божий гнев. Благочестивые же, напротив, могут надеяться, что Господь в День воскресения облачит их в прощение и добрые дела, образующие райскую одежду, тогда как грешник будет наг, лишен «одежды богобоязненности».

Этот образ ведет к другому аспекту области ткачества, прядения и одежды: считалось, что человек сам прядет и ткёт свою вечную одежду своими поступками и мыслями. Руми также увещевает своих слушателей «есть плод, который сам посадил, и одеваться в одежду, которую сам спрядал» (М V 3,181). Эти образы особенно разработаны в хлопководческих областях Декана и Пакистана.<sup>101</sup> Традиционные народные песни, сопровождавшие прядение повсюду в мире, были превращены в песни, где прядение становится символом непрерывного *зикра*, поминания Бога; душа, которая добросовестно совершала этот религиозный акт, найдет драгоценное приданое в день своей свадьбы, то есть в День

---

<sup>100</sup> S. Murata (1992), *The Tao of Islam*, p. 149: «религия как рубашка».

<sup>101</sup> О теме песен прядения см. R. Eaton (1978), *Sufis of Bijapur, 1300-1700*, pp. 155-64. Прекрасный пример мистической песни прядения на синдхи — Shah 'Abdul Latif (1958), *Risalo*, "Sur Kapar'iti".

воскресения, тогда как ленивая девушка, пренебрегавшая «прядением» поминания, окажется тогда нагой и посрамленной. Эта образность может также объяснить веру курдских Ахл-и Хакк, которые рассматривали метемпсихоз как странствие из одной телесной одежды в другую, всегданося - как можно подумать - то, что было соткано в предыдущей жизни.<sup>102</sup>

Сам Бог предстает верховным ткачом и портным, ибо Он - высший мастер всего. Он «**сделал ночь покрывалом**», говорит Коран 78:10, и именно Он ткет всю историю вселенной на станке дней и ночей. Более того, к Нему можно приблизиться лишь через одежды, которые Он набросил на Свою непостижимую Сущность: семьдесят тысяч завес света и тьмы скрывают Его, как одежда скрывает тело и как тело скрывает душу. «Кибрийа, “Слава”, есть Его плащ», - говорит *хадис кудси* (АМ № 404), а Его рубашка - согласно тому же источнику - милость, в которую Он облачит тех, кто на нее надеется.

Без «одежд», то есть без Его проявлений милости и величия, Бог навеки остался бы *deus absconditus*, сокрытым Богом; и когда Мейстер Экхарт в Германии снова и снова говорит образами о «Богe в Его *kleithûs*», в Его «доме одежд, Его гардеробе», под чем он понимает осязаемые и ощутимые знаки Его милости, его старший современник в Анатолии, Мавляна Руми, поет в одном из своих самых трогательных стихотворений:

О, ухватись за подол Его милости,  
ибо от тебя Он убежит...  
(D № 900)

Ухватиться за подол могущественного человека значит приобщиться к его *бараке*, и мусульманский поэт, устами которого говорят столь многие другие певцы, знает, что тайны Бога можно коснуться лишь через знаки, через двойную основу и уток сотворенной вселенной, через явления, которые одновременно скрывают и раскрывают Его, подобно одеждам.

Для мусульманина понятие одежды или рубашки может нести еще один оттенок смысла. В суре Юсуф Коран говорит о запахе рубашки Юсуфа, который исцелил его слепого отца Иакова (12:94). Вся область аромата в исламской культуре заслуживала бы отдельного исследования - начиная с любви Пророка к благовониям, принадлежавшим к немногим вещам, которые Бог сделал для него дорогими (АМ № 182), и включая идею благоуханного ветерка, приходящего из Йемена и несущего духовное послание любви и благочестия. Аромат напоминает человечеству о чем-то давно забытом, о чем-то невидимом,

---

<sup>102</sup> R. Gramlich (1976), *Die schiitischen Derwischorden*, vol. 2, p. 53, говорит о *libas-i adamiyat*, «одежде человечности», как об одной из ступеней, через которые должен пройти дух; подобные идеи могли привести курдских Ахл-и Хакк к вере в то, что душа облачается в 1001 телесное одеяние и затем уже не появляется в человеческом облике. См. H. R. Norris (1992), "The Hurufi legacy of Fadlullah of Astarabad", p. 94.

драгоценном и неуловимом: слова - это запах райских яблонь (М VI 84); запах *кабарги* ведет искателя в пустыни Китая, то есть в пустыни вечности.