





АБДУРАХИМ МАННАНОВ

**У истоков
КЛАССИЧЕСКОЙ
АФГАНСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ**

УЎК: 821.221.31.09'02
КБК: 462.52
М 17

Ответственный редактор

доктор филологических наук
М.С.ИМАМНАЗАРОВ

Рецензенты

доктор филологических наук, профессор

А.КУРАНБЕКОВ

доктор филологических наук, профессор

Х. ИСЛАМДЖАНОВА

Настоящая книга является вторым, дополненным и уточненным изданием монографии автора «Рошанийская литература» (Тошкент, 2006 г.)

Рошанийская литература – первое по времени крупное литературное направление на пушту, сформировавшееся на рубеже XVI-XVII вв.

Книга посвящена творчеству основателя этого направления – Байазыда Ансарй и других наиболее известных его представителей.

На основе комплексного анализа малоизученных сочинений представителей рошанийского литературного направления, дошедших до наших времен не в полном объеме, исследованы религиозно-суфийские взгляды, образно-поэтические, жанровые, ритмические особенности их прозаических и поэтических произведений; показано как многогранно трансформировались в творчестве поэтов-рошанийцев сложные философско-метафизические и мистические взгляды Байазыда Ансарй; и каков вклад в становление и дальнейшее развитие национальной классической литературы афганцев на рубеже XVII-XVIII вв.

Предназначена для специалистов, аспирантов, а также тех, кто интересуется классической литературой народов Востока.

Без письменного разрешения издательства перепечатка данного издания и отдельных его частей запрещена.

В книге использована следующая система транслитерации:

ā – ā	چ – ч	ر – р	ص – с	ک – к	ی – й, ай
ā, a, u, y, o	خ – dz	ړ – ṛ	ض – ʒ	گ, گ, ګ – g	ی – ĩ, ē, ai
ب – b	خ – ц	ز – z	ط – t	ل – л	ی – ē
پ – n	ح – x	ژ – ʒ	ظ – ʒ	م – m	ئ (ى) – ai
ت – t	خ – x	ج – ǰ	ع – a, ‘	ن – n	
ت – t	د – d	س – s	غ – ǧ	ن – ñ	
ث – c	د – d	ش – sh	ف – f	و – v, y, o	
ج – dj	ذ – z	پن – pn	ق – q	o – x, a, ə (ъ)	

ISBN 978-9943-9057-4-0

© А.М. Маннанов, 2023 г.

© Издательский дом «Инновационное развитие», 2023 г.

ВВЕДЕНИЕ

Афганская литература на языке пушту (пашто) с момента зарождения и до своего окончательного становления пережила весьма длительный путь развития. И в настоящее время в изучении древних письменных памятников и образцов художественной литературы, написанных вплоть до XVI в., остается много дискуссионного и проблемного. Это связано прежде всего с тем, что рукописи и сведения о древней и раннесредневековой письменной литературе дошли до нас в крайне ограниченном количестве, к тому же, преимущественно, в сочинениях позднейших авторов.

Если взглянуть на историю вопроса¹ о первых памятниках письменности и художественной литературы афганцев*, то выясняется, что до 40-х годов XX века исследователи, как в Афганистане, так и за его пределами, придерживались мнения² английского ученого Х.Г. Раверти (XIX в.) о том, что из сохранившихся письменных сочинений на пушту самым ранним, не вызывающим никаких сомнений в своей подлинности, является прозаическое произведение «*Дэ Шайх Малӣ дафтар*» («Кадастровая книга Шайха Мали»). Автор этого сочинения – глава племени юсуфзаев Шайх Малӣ. Оно посвящено истории завоевания земли Свāt, распределения земли и воды среди ветвей юсуфзаев и других соседних племен. Датируется 1417 годом³ [271, с.32]. Правда, до сих пор не обнаружено ни одной из рукописей этого сочинения, считавшегося священным среди афганских племен. Однако сам факт его существования и отнесенность к XV-XVI вв. неоспорим, как неоспорима его популярность среди юсуфзаев. Это отмечено не только в историко-филологических работах XVIII-XIX вв⁴., но и раньше, в произведениях XVII в. Так, например, о нем упоминал пуштунский поэт-классик XVII в. Хушхал-хāн Хатак:

*В Свāте [популярны] две вещи, хоть они скрыты или наяву,
Это - «Сокровищица» Дарвезы или же книга Шайха Малӣ*
[302, с.239]⁵.

* Под «афганцами» понимается население Афганистана и Пакистана, родным языком которого является язык пушту (пашто, пахто).

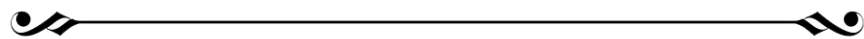
Кроме того, Х.Г.Раверти упоминает и сочинение Каджӯ-хāна Рāнйзая на историческую тему, написанное им в 1494 году, а также анонимную рукопись «Сурāх» (?), год написания и точное содержание которого неизвестны. Однако, сославшись на «Тазкират ал-абрār ва-л-ашрār» Ахӯнда Дарвезы, Х.Г.Раверти предположил, что в течение нескольких веков эта рукопись находилась в распоряжении племени юсуфзаев и почиталась ими как святыня [271, с.32]. К сожалению, эти источники, как, впрочем, и книга Шайха Малй, не сохранились.

Однако в середине 40-х годов XX века профессор ‘Абд ал-Ҳай Ҳабйбй обнаружил семь начальных страниц сочинения «Жития святых» («Тазкират ал-авлийā») Сулаймāна Мākӯ из Кандагара, написанного в начале XIII в. В связи с этим вопросы датировки ранних памятников пуштунской письменной литературы были существенно пересмотрены.

В опубликованных⁶ семи страницах текста «Жития святых» приводится по одному образцу стихотворений четырех афганских поэтов и религиозных деятелей IX–XIII вв. и некоторые сведения их жизни^{6а}.

Обнаружение фрагмента «Жития святых» Сулаймāна Мākӯ породило дискуссии и предположения, и вопросы датировки афганской письменности и письменной литературы на пушту зазвучал по-новому. Начались интенсивные поиски ответа на вопрос о возможности существования еще более ранних, чем «Жития ...» Сулаймāна Мākӯ, памятников письменности на пушту. Спустя четыре года, в 1944 году при содействии пуштунского поэта ‘Абд ул-‘Алй Ахӯндзāда Кāкара, профессор Ҳабйбй приобрел в долине Пишин (Пакистан), переписанный в 1895 г. экземпляр ранее неизвестной афганистике рукописи – Антологии афганских поэтов «*Гьта хазāна*» («Скрытое сокровище»), составленной в 1729 году Муҳаммадом Хотакком ибн Даӯдом из Кандагара.

Антология «*Гьта хазāна*» Муҳаммада Хотака составлена в традиционном жанре *тазкйре*, включающем жизнеписание афганских историков, поэтов и религиозных деятелей,



живших, по словам автора, в период с VIII по XVIII вв. Книга содержит сравнительно небольшое вступление, три главы - «сокровища» (*хазāна*) и заключение.

«Первое сокровище» включает краткое описание жизни и творчества двадцати двух афганских поэтов, историков и религиозных деятелей, творчество которых, по словам Мухаммада Хотака, приходится на период между VIII и началом XVIII вв. В качестве иллюстрации автор приводит один или два стихотворных образца каждого из поэтов. «Второе сокровище» посвящено творчеству двадцати одного деятеля литературы XVIII в. «Третье сокровище» представляет собой жизнеописание шести афганских поэтесс IX–XVIII вв.⁷

Обнаружение антологии «*Гьта хазāна*» было воспринято в Афганистане и пуштунской общественностью в Пакистане как доказательство древности письменной и литературной традиции пуштунов. Материалы, содержащиеся в антологии Мухаммада Хотака, дали основание для предположений о том, что первые литературные образцы на пушту датируются не XIII, а VIII в. н.э., поскольку в «Скрытом сокровище» Мухаммада Хотака даны сведения об Амйре Кроре из Гура, жившем в начале VIII в., и приводится его единственное стихотворение-автопанегирик.

Таким образом, по утверждению афганских филологов, первые письменные источники и образцы художественной литературы на пушту появились уже в VIII в., то есть в первые годы завоевания арабами территории афганцев и исламизации некоторой части ее населения.

Однако еще в 50-70 годы прошлого века разгорелась серьезная дискуссия вокруг вышеназванных сочинений Сулаймāна Мākū и Мухаммада Хотака, а также датировки стихотворения Амйра Крора и других авторов IX–XV вв., включенных в «Скрытое сокровище». Часть ученых не была столь категорична в оценке сочинения Мухаммада Хотака, и материалов, касающихся произведений самых ранних пуштунских поэтов. Так например, Е.Э.Бертельс, писал следующее: «*Зарождение литературы на афганском языке до недавнего*

времени было принято относить к XV-XVI вв. Однако опубликованная в 1945 году в Кабуле книга Мухаммада Хотака «Пыта хазāна», написанная в 1729-1730 гг. в Кандагаре, показывает, что древнейшие литературные произведения на афганском языке относятся ещё к VIII в н.э. (стихи Эмира Крора), и что литература на этом языке продолжала существовать и во все последующие века. XV-XVI вв., таким образом, это не начало афганской литературы, а период некоторого её подъёма» [см. 58 а, 563].

Однако утверждения, касающиеся ранней датировки вышеназванных сочинений, а также книги некоего Абу Мухаммада Хāшемī из Буста «Дэ сало ваџма» («Степные зephyры»), написанная, по мнению ‘Абд ал-Хай Хāбībī в IX в., не были единодушно приняты всеми учёными. Существовали и прямо противоположные точки зрения. Например, М.Г.Асланов сказал сомнение в подлинности «Скрытого сокровища» Мухаммада Хотака и «Жития святых» Сулаймāна Мāкū. [см. 42а, 57, также 43, 506-507]. Кроме того, Г. Моргенстернье в своей статье об афганцах (пуштунах) и афганской литературе, написанной для «Энциклопедии ислама», сказал о «Скрытом сокровище» Мухаммада Хотака следующее: – «...Вопрос о достоверности его (т.е. «Скрытого сокровища». - М.А.) остаётся окончательно нерешённым до тех пор, пока не будут предметом изучения филологов другие списки этого произведения. В том случае, если достоверность «Сокровища» и подтвердится, тем не менее датировка Хотакom самого древнего пуштунского стиха (Амира Крора – М.А.) все же является сомнительной» [278, с.220].

Как отмечает ‘Абд ал-Хай Хāбībī, данная точка зрения была высказана и другими иранскими и американскими востоковедами. В частности, иранский филолог ‘Алī Акбар Дж‘афарī в серии статей о языке и литературе афганцев, опубликованных в журнале «Сохан», в целом разделяет мнение Г.Моргенстернье [412, с.335 и др.]. Другой иранский филолог Ирāдж Афшāр высказывает сомнения в подлинности не только этого сочинения, но и «Жития святых» Сулаймāна

Мākū. Он пишет, что достоверных и признанных древних памятников на пушту не имеется; а то, что имеется, относится лишь к XVIII в. [407, с.229-230]. Как замечает ‘Абд ал-Хай Хабībī, подобные «заблуждения» встречаются и у отдельных американских востоковедов, в том числе у Луиса Дюпери и Вилбера, которые, по его мнению, допустили грубые ошибки в оценке ряда явлений литературы на пушту и дари. По его утверждению, сомнения в подлинности и правомерности отнесения стихотворения Амīра Крора к VIII в. и определенное количество стихотворений других поэтов, включенных в указанную антологию, были высказаны и некоторыми исследователями Афганистана и Пакистана [393, с.20 и др.]. Так, например, крайне критическое отношение высказал Қаландар Моманд из Пешавара в своей книге «Скрытое сокровище – в весах» [см. 388a]^{7a}. В этой связи проф. Зальмай Хйвādмал пишет о том, что споры вокруг вопроса о первых памятниках письменности на пушту продолжались и в 70-е–90-е гг. XX в. (см. подробнее [404a, с.61-81]).

Тем не менее, большинство известных ученых Афганистана и Пакистана считают, что сомнения относительно ранней датировки и подлинности материалов, включенных в указанные антологии, недостаточно аргументированными и беспочвенными. Они бесспорно уверены в том, что сочинения Сулаймāна Мākū и Муҳаммада Хотака являются хорошим подспорьем в воссоздании картины древней и раннесредневековой литературной жизни афганцев. Так, З.Хйвādмал в книгу «История литературы пушту (древний и средневековый период)» включил специальный раздел, посвященный начальному периоду древней и средневековой литературы афганцев, охватывающему VIII в. – первую половину XVI в. Опираясь на данные, приводимые Сулаймāном Мākū и Муҳаммадом Хотаким, высказал предположение о том, что в период с VIII по X вв. существовали три литературных центра в Гуре (غور), Касигаре (کسی غر) и Мултане (ملتان). При этом он отметил, что довольно сложно воссоздать полную картину, литературной жизни пуштунов вплоть до XVI в., так как большая часть ис-

точников и образцов литературы не дошли до нас или вовсе исчезли, а то, что имеет место быть, крайне ограничено и разнородно [см. 404б, 81].

Тем не менее, как он считает, уже с X века, наблюдаются активные попытки заимствования поэтических форм из классической персидской поэзии. Были созданы первые одические стихотворения на пушту персидско-арабского образца – қасиды, эпические стихотворения – маснавӣ и четверостишия – рубай, а в XIV веке – определенное количество образцов лирического стихотворения – газели (газал)* [см. 404 б, 81 и др.].

Суммируя вышесказанное, следует подчеркнуть, что указанные стихотворные образцы и прозаические фрагменты, включенные в антологии С. Мākū и М. Хотака, изменили бытующее до 40-х годов XX века мнение относительно ранних образцов литературного творчества на пушту. Тем не менее, эти образцы, а также некоторое количество стихотворений, приведенных афганскими филологами из других источников, не позволяют воссоздать полную картину литературного процесса на пушту в период с VIII в. до XVI в., как художественно-эстетический целостности.

Однако следует отметить, что уже со второй половины XVI века наблюдается совершенно иная картина. Под влиянием целого ряда общественно-экономических, историко-культурных и идеологических факторов в литературе афганцев наступает великий перелом. Именно в этот период она начинает формироваться интенсивно и с размахом. Появляется большое количество прозаических сочинений, сборников (диванов) стихотворений плеяды талантливых поэтов. Огромная заслуга в этом культурно-историческом процессе принадлежит первому литературному направлению на пушту – рошанийской литературе, складывавшейся под непосредственным влиянием суфийского учения и народного движения рошани, основателем и руководителем которого был Байазид Ансәрӣ – один из крупнейших и ярчайших

* О возникновении жанра газели на пушту см. [150]

представителей общественно-философской и культурной мысли у афганцев XVI–XVII вв.

* * *

Исследования современных афганистов показывают, что на рубеже XVI–XVII вв., в период формирования литературы рошани в общественно-экономической жизни афганских племен происходят сложные процессы, способствовавшие дальнейшему ускорению разложения общинно-родового уклада жизни внутри многих больших и малых пуштунских племен. В результате постепенного захвата общинных земель родоплеменной знатью (*хāнами, маликами, ахундами* и т.п.) все более отчетливо проявляется расслоение и социальное неравенство среди соплеменников. Эти процессы, усилившиеся во второй половине XVI в., не только вызвали резкое обострение социальных противоречий, но и, что особенно важно, способствовали формированию национального самосознания народа. Они подготовили почву для вооруженных выступлений пуштунских племен за освобождение их территорий от иноземных захватчиков и, одновременно, против родоплеменной знати. Одним из наиболее ярких примеров такого выступления было движение рошани (*роййāни*).

Движение рошани получило свое название от возглавлявшей его одноименной секты, основанной в середине XVI в. Бāйазīдом Анṣārī, известным как «*Пīри Роййāн*» («Старец или наставник света»)⁸.



Учение Бāйазīда Анṣārī, объявленное оппонентами крамольным, и возглавляемое им движение глубоко взбудоражили все афганское общество того времени, завоевав большое количество сторонников и последователей, прежде всего из числа простых членов племен. Вместе с тем учение Бāйазīда Анṣārī и возглавляемое им движение вызвали ярость части местной знати и духовенства, что привело к вооруженному противостоянию правителей империи Великих Моголов⁹ и их наместников, завоевавших в начале XVI в. восточные земли пуштунов.

Размаху рошанийского движения в немалой степени содействовала и острая идейная борьба, развернувшаяся между представителями секты, с одной стороны, и ортодоксального духовенства в лице крупного религиозного деятеля Ахунда Дарвезы и его окружения, с другой.

Анализ трудов Бәйазыда Ансәри и его последователей – представителей рошанийской литературной школы дает основание утверждать, что поначалу идеи и цели Бәйазыда Ансәри, его сторонников носили сугубо религиозно-мистический характер. Их главной целью было моральное очищение и духовное просветление человеческой натуры, поскольку причиной всех недугов общества, по их мнению, являются нравственная незрелость и духовное невежество людей. Бәйазыд Ансәри и его последователи были убеждены в том, что их современники, независимо от социального и имущественного положения, неверно понимают истинную суть исламского вероучения и, довольствуясь выполнением внешних обрядов веры, не следуют истинным требованиям Корана (*ал-Қур'ән*), заветам и великой миссии Пророка Мухаммада. Рошанийцы посвятили свою жизнь пропаганде заветов Пророка и «святых людей». И чтобы направить людей на путь Истины и социальной справедливости, они призывали неуклонно следовать им в повседневной жизни. Борьба за идеалы и суфийско-философская трактовка ряда фундаментальных положений ислама выражалась не только в их пропаганде, но и потребовала от Бәйазыда Ансәри и его последователей перейти к практическим действиям, вплоть до вооруженной борьбы.

Вооруженные выступления рошанийцев, продолжавшиеся «в течение более семидесяти лет» [191, с.273], приобрели массовый характер, ибо в них уже участвовала большая часть афганских племен. В сороковых годах XVII в. рошанийское движение было жестоко подавлено объединенными усилиями войск делийских правителей и стоявшей у них на службе афганской племенной знати. Этот факт оставил глубокий след в истории афганского народа.

Движение рошани и мистико-теологическое учение

 ————— 

Байазйда Анс̄арӣ, наиболее полно изложенное в его книге «*Ҳайр ал-байъан*» («Преблагая весть»), оказали огромное воздействие на формирование афганской письменной литературы XVI–XVII вв. Сочинения Байазйда Анс̄арӣ и прежде всего «*Ҳайр ал-байъан*» явились по существу первыми датированными произведениями, положившими начало не только рошанийской, но и всей раннеклассической афганской (пуштунской) литературы. Многочисленные радикальные высказывания Байазйда Анс̄арӣ, вызывавшие ярость ортодоксов и догматиков, местной знати, иноземных феодалов и правителей, были страстно воспеты в поэзии таких рошанийских поэтов и писателей, как Мулла Арз̄анӣ, Мирз̄а-х̄ан Анс̄арӣ, ‘Али Муҳаммад Муҳлис, В̄асил Рош̄анӣ, Даулат Лав̄анай, Карӣм-дад Рош̄анӣ и др.

Есть все основания утверждать, что корни рошанийской литературы, пути ее дальнейшего развития предопределены стремлением Байазйда Анс̄арӣ и его последователей подчинить свое творчество социальным и духовным запросам эпохи, развить в литературе народный дух. Это предопределило и весьма своеобразную форму выражения их религиозно-мистических воззрений.

Таким образом, на рубеже второй половины XVI – середины XVII в. формирующаяся на глазах раннеклассическая литература афганцев становится ареной острой идеологической борьбы между сторонниками и противниками рошанийского движения. Это обстоятельство вызывает к жизни большое количество разностильных поэтических и прозаических произведений, в которых выражены интересы противостоящих друг другу группировок. Именно в этот период впервые в пуштунской литературе четко сформировались два противоположных направления, два типа мировоззрения, отразившие сложное соотношение сил в афганском обществе. Одно направление связано с выражением позиции официальных религиозных кругов и представлено прежде всего сочинениями крупного афганского теолога, религиозного деятеля, историка и поэта Ах̄унда Дарвезы (1533 около 1638г.) и его по-

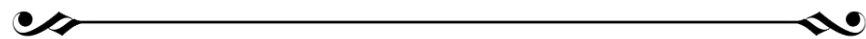
следователей, а позднее – произведениями светских поэтов и писателей во главе с Хушхаль-хāном Хатаком (1613-1689). Второе направление возглавила когорта поэтов и прозаиков рошанийского литературного круга, положившая начало *рошанийской литературе* или иначе – *литературе рошани*. Это было фактически первое крупное и чрезвычайно важное направление в афганской литературе на раннеклассическом этапе ее развития.

* * *

Движению рошани, различным этапам его развития посвящена обширная литература¹⁰. В этом плане следует выделить работы Ахунда Дарвезы [316, 317], Афзаль-хāна Хатака [307], Мйрзы Муҳсина Фāнй Кашмйрй [432], историкомемуаристов при дворе могольских императоров [406, 408, 409, 411, 428 и др.], английских и французских исследователей: Дж. Лейдена [263], М. Элфинстона [259], Х.Г. Раверти [273], Ф. Бернье [54], российских историографов: М.Г. Асланова [44], И.М. Рейснера [191], В.А. Ромодина [164], К.А. Антоновой [41], афганских и пакистанских авторов: Қийām уд-Дйна Хāдима [306], Муҳаммада Шāфи' [279], 'Абд ал-Хайа Хабйби [302], 'Абд ал-Акбар-хāна Акбара [281], Са'йд Асғара Аббāса Ризвйа [274, 275], 'Абд аш-Шукўра Ришāда [335], Муҳаммада Акбара Кāригара [382], Муҳаммада Сиддйқа Рухййа [361] Йār Муҳаммада Мағмуна Хатака [262a] и др.

Одним из первых исследователей, затронувших проблеме социальной направленности движения рошани, был известный советский афганист М.Г. Асланов. Он высказал мысль о том, что целью Бāйазйда Ансārй и его сторонников была не только борьба за независимость своего народа, но и установление имущественного равенства между людьми [44, с.125-126]. Эта идея находит дальнейшее развитие в работах К.А. Антоновой, И.М. Рейснера и В.А. Ромодина.

В трудах И.М. Рейснера и его учеников дается глубокий анализ сущности исторических и экономических явлений, предопределивших движение рошани. Зарождение движения



рошани и вооруженные выступления рошанийцев объясняются ими прежде всего процессами становления феодальных отношений в афганских племенах. Так, И.М. Рейснер отмечает, что борьба рошанийцев за имущественное равенство не означала возвращения к родоплеменным отношениям с общинным правом на землю, связанным с бытующим у афганцев обычаем *вей**. Напротив, она, по его мнению, в значительной степени способствовала разложению первобытно-общинного строя, постепенному формированию класса крестьянства из свободных членов племени и неполноправных – *хамсай*** , борющихся за частную собственность на землю. Все это ускорило социальное размежевание афганских племен [191, с.294 и др.].

По мнению М.Г. Асланова, на определенном этапе развития рошанийского движения среди его последователей возникли серьезные противоречия, которые проявились в том, что правящая элита афганских племен поддержала идеи и само движение рошани, главным образом, как национально-освободительную борьбу против иноземного владычества [44, с.125 и др.]. Что касается религиозно-суфийских и социальных взглядов рошани, под которыми скрывались народные тенденции, то следует заметить, что они им всегда были чужды. Это подтверждается множеством конкретных примеров из источников XVII–XVIII вв., в той или иной степени затрагивающих историю движения рошани.

Анализ данных позволил К.А. Антоновой выявить, с одной стороны, неоднозначное, противоречивое и антагонистическое отношение рошанийцев к племенной верхушке, а с другой - враждебное отношение афганских землевладельцев к призывам рошанийцев к имущественному равенству [41, с.192-193].

Исследователи отмечают, что идеология движения рошани, его социальная сущность имеют много общего с анало-

* *Вей* (или *вех* - название обычая) – периодический передел земли, имущества у афганцев.

** *Хамсай* – дословно: «живущий под тенью другого».

гичными движениями, происходившими на Востоке и Западе на рубеже Средних веков и Нового времени. И хотя движение рошани отличается своеобразием, обусловленным общественно-идеологическими, духовными и культурными факторами, а также специфическими условиями развития афганского общества этого времени, тем не менее, не избежало (впрочем, и не могло избежать) той трагической участи, которая, как правило, постигала все подобного рода религиозно-сектантские движения в Средние века. Рошанийское движение было подавлено объединенными силами афганской знати, духовенства и армией иноземных наместников.

* * *

Что же касается самой литературы рошани, то она изучена еще недостаточно. Слишком скудны и противоречивы биографические сведения о рошанийских авторах. Диваны стихотворений и другие произведения большинства рошанийцев обнаружены пока в весьма ограниченных рукописных списках. Наследие Бāйазīда Ансāрī и его последователей было предано забвению. Это произошло в значительной степени благодаря деятельности их идейного оппонента – Āхўнда Дарвезы, который открыто призывал сжигать и уничтожать произведения «еретиков»¹¹.

Хотя источники, дающие сведения о представителях рошанийской литературной школы, весьма немногочисленны и разрозненны, тем не менее они позволяют утверждать, что изучение их жизни и творчества началось еще в XVI в. И что примечательно, в числе первых исследователей были непримиримые враги движения рошани, представители ортодоксального духовенства, племенной знати, завязавшие острую полемику с Бāйазīдом Ансāрī и его единомышленниками. Так, первоначальные сведения о рошанийцах и рошанийской литературе можно встретить именно в сочинениях Āхўнда Дарвезы и его последователей. В трактате «*Махзан ал-ислām*» («Сокровишница ислама») Āхўнда Дарвезы, наряду с резкими выпадами в адрес представителей роша-

нийского движения, впервые приводятся факты из биографии Бāйазīда Ансāрī, истории движения рошани [316, с.155]. Именно Āхўнд Дарвеза первым упоминает о главном сочинении Бāйазīда Ансāрī – «*Хайр ал-байāне*». Он посвящает «разбойникам» (т.е. рошанийцам) специальную главу и в другом своем трактате «*Тазкират ал-абрār ва-л-ашрār*» («Жития праведных и грешных»), где также говорится о «*Хайр ал-байāне*» [317, с.294].

Ценнейшую биографическую и характерологическую информацию о Бāйазīде Ансāрī и поэтах-рошанийцах можно извлечь из историко-мемуарного и агиографического сочинения «*Хālнāма*» («Жизнеописание»), посвященного истории движения рошани [298].

Ссылки на «*Хайр ал-байāн*» даются и Афзаль-хāном Хāфакoм (1687-1748) в его историческом сочинении «*Тārīх-и мурасса*» («Украшенная драгоценностями история») (XVII в.), в частности в разделе, посвященном истории движения рошани [307, с.238 и др.]. Краткие и в то же время ёмкие данные о вожде рошанийцев и поэтах-рошанийцах Мīрзā-хāне Ансāрī и Вāсиле Рошāнī содержатся в известном историко-богословском трактате XVII в. «*Дабистāн ал-мазāхīb*» («Школа религиозных учений») Мīрзы Мухсина Фāни Кашмīрī, который пишет: «*Ему (Бāйазīду. – М.А.) принадлежит книга «Хайр ал-байāн». Она написана на четырех языках: в начале на арабском, затем – на фарси, потом – на хинди и, наконец, - на пушту, то есть на афганском. Тот самый [Бāйазīд] одну тему излагает на четырех языках...*» [432, с.251].

Отношение к творчеству отдельных рошанийских поэтов высказано и в стихотворениях пуштуязычных поэтов XVII–XVIII вв. Хушхāl-хāна Хāфакo [308], Ашраф-хāна Хиджрī [326], Кāзим-хāна Шайдā [320] и др. Отдельные сведения о себе и своих сочинениях оставили и сами рошанийцы (см., например, историческое сочинение «*Хālнāма*» поэта Алī Мухаммада Мухлиса)[298].

Биографические данные о Бāйазīде Ансāрī, рошаний-

ских поэтах, приводимые авторами последующих периодов, вплоть до настоящего времени, почерпнуты в основном из этих источников. Одна из первых работ в этом ряду – довольно большая по объему статья английского востоковеда XIX в. Дж. Лейдена «О рошанийской секте и ее основателе Бāйазйде Ансāрй» [263, с.363-428]. По существу, она является вольным переводом разделов сочинений «*Маҳзан ал-ислām*» и «*Тазкират ал-абрār ва-л-ашрār*» Āхўнда Дарвезы и трактата «*Дабистāн ал-мазāҳиб*». Эта статья впервые познакомила европейского читателя с движением, учением и литературой рошани.

Что касается первых публикаций наследия поэтов и писателей рошанийского литературного круга, например, образцов стихотворений Мйрзā-хāна Ансāрй, то они были осуществлены в XIX в. российским академиком Бернардом Дорном в его «Хрестоматии пушту или афганского языка». Наряду со стихотворениями и образцами прозы представителей пуштунской литературы нерошанийского круга, Б.Дорн публикует 13 стихов Мйрзā-хāна в подлиннике [258, с.354-373].

Вслед за Б. Дорном Х.Г. Раверти в своей хрестоматии «*Гулишани рох*» («Горный цветник») публикует 19 стихотворений в оригинале из редкой рукописи дивана Мйрзā-хāна Ансāрй [272, с.121-132]. В предисловии к своей «Грамматике пушту или языка афганцев» Х.Г.Раверти вкратце характеризует творчество поэта, отмечая его суфийскую направленность [271, с.30]. Эту же мысль он выражает и в своих «Образцах поэзии афганцев с XVI по XIX в.», где помещено 21 стихотворение Мйрзā-хāна Ансāрй с дословным переводом на английский язык [273, с.56-84].

Упоминания о рошанийской литературе и ее представителях находим и в трудах других западноевропейских авторов XIX в. К их числу относятся, например, «Предисловие» к капитальной работе по фольклору пуштунов французского ориенталиста Джеймса Дарместетера «Народные песни афганцев» [256] и учебная хрестоматия английского миссионера в Индии Т.П. Хьюза «*Калйд-е афғāнй*» («Ключ

афганского языка») [261, с.19-25].

В исследованиях первой четверти XX в. имеются лишь отдельные сведения о рошанийских авторах и их произведениях, не содержащие, по существу, новых данных. Лишь в 1927 г. Г. Моргенстернье в своем «Этимологическом словаре» [268], а затем и специальной статье «Заметки об одной старой рукописи на пушту, содержащей «*Ҳайр ал-байъан*» [269, с.566-574], впервые в европейской науке рассматривает сочинение Байазыда Ансарй в качестве образца языка пушту XVI–XVII вв. Результаты работы Г. Моргенстернье впоследствии легли в основу исследований, посвященных учению и литературе рошани. Это, к примеру, работы Қйам уд-Дйна Ҳадима [306, с.58-84], М.Г. Асланова [44, с.127], Муҳаммада Шафи' [279, с.1123]. Сама же рукопись, на которую опирался норвежский ученый, впоследствии исчезла из поля зрения афганистов. Других сколько-нибудь значительных работ по творчеству рошанийцев вплоть до начала второй мировой войны, обнаружено не было.

В 1939 г. проф. 'Абд ал-Ҳай Ҳабйбй в своей статье «Краткая история стилей поэзии пушту» приводит лаконичные сведения о Байазыде Ансарй, рошанийских поэтах Арзанй Ҳешкй (Ҳвешкй), Мйрзә-хәне Ансарй, Даулате Лавәне, Вәсиле Рошанй и др., иллюстрируя некоторыми образцами их творчества [299, с.192-199]. Эта статья в дополненном варианте легла в основу одного из разделов первого многотомного коллективного труда ученых Афганистана «*Паитәнә шу'арә*» («Афганские поэты») [295, 13-18; 23-25; 80-94], посвященного авторам рошанийского литературного круга. Впоследствии 'Абд ал-Ҳай Ҳабйбй опубликовал ряд статей и заметок о рошанийской литературе, вкладе рошанийских авторов в развитие пуштунской классической литературы. Он посвятил рошанийцам большой раздел второго тома своей книги «История литературы пушту» [302, с.251-366]. Основу раздела составила обнаруженная в 1959 г. в Тюбингене (ФРГ) рукопись «*Ҳайр ал-байъана*». Несмотря на многие спорные моменты (о чем будет идти речь ниже), суждения 'А. Ҳабйбй,

касающиеся языка и литературных особенностей «*Ҳайр ал-байъна*», заслуживают серьезного внимания. В завершающей части 2-го тома он отмечает, что в следующем, третьем томе он намерен осветить вопросы, имеющие непосредственное отношение к творчеству поэтов-рошанийцев, но этим намерениям не суждено было осуществиться.

Начиная с 40-го года XX в. и до начала XXI в., в Афганистане появляется довольно большое количество разноплановых и разнохарактерных публикаций о рошанийских авторах. Среди них можно выделить работы Сиддикуллāха Риштāна [338, с.315; 339; 340, с.266-296; и др.], ‘Абдуллāха Бахтāная [291], Доста Шйнвāрй [369; 370; 371], Муҳаммада Сиддиқа Рӯҳи [359, с.1-28; 360; с.39-45] и др.

Важнейшим событием в изучении рошанийского литературного наследия в Афганистане является Международный симпозиум по истории, идеологии и литературе рошани, состоявшийся в Кабуле в 1975 г. На симпозиуме с докладами и сообщениями выступило более 22 представителей Афганистана, Пакистана, Ирана и бывшего СССР. По случаю симпозиума совместными усилиями Афганской академии – «*Кайто толәна*» и Кабульского университета были впервые опубликованы диваны таких выдающихся поэтов, как Мйрзā-хāн Ансāри [322], Даулат Лавāнай [313], а также небольшой сборник обнаруженных незадолго до этого стихотворений поэта Вāсила Рошāнй [325]. На основе рукописи, найденной в Тюбингене, было осуществлено факсимильное издание «*Ҳайр ал-байъна*» [288]¹², что позволило исследователям Афганистана непосредственно познакомиться с текстом, манерой письма, орфографическими, палеографическими, текстологическими и лексико-грамматическими особенностями памятника.

Книга открывается вступительными замечаниями Мйр Ҳусайн-шāха и Муджāвйра Аҳмада Зйāра. Они отметили значение трудов Бāйазйда Ансāрй и идеологии движения рошани в истории общественной мысли афганцев. В этой книге нашли свое место и статьи ‘Абд ал-Ҳайя Ҳабйбй, ‘Абд ар-

Ра'ӯфа Бенавā и 'Абд аш-Шукӯра Ришāда.

Так, 'А. Ҳабībī, автор «Предисловия» к этой книге уделит особое внимание характеристике движения рошани, личности и борьбе Бāйазīда Ансāрī с местными феодалами и иноземными завоевателями. И хотя он оперирует, преимущественно, общеизвестными фактами, тем не менее, в отличие от своих предыдущих работ по данной проблеме, более четко формулирует идеологическое значение трактата Бāйазīда Ансāрī для освободительной борьбы афганского народа. В частности, он подчеркивает, что Бāйазīд Ансāрī выражал интересы крестьян, ремесленников и бедных, «... которые стремились ликвидировать черный режим падишахов и ханов» [288, с.7].

Статья 'Абд ар-Ра'ӯфа Бенавā «Упоминания о Бāйазīде Рошāне» носит библиографический характер. Автор приводит данные об общих и специальных работах, посвященных жизни и творчеству Бāйазīда Ансāрī, движению и литературе рошани.

Определенный научный интерес представляют в этой книге две статьи 'Абд аш-Шукӯра Ришāда, посвященные лексико-грамматическому анализу текста «*Ҳайр ал-байāна*». В одной из них автор исследует нормы графики и орфографии «*Ҳайр ал-байāна*» в сопоставлении с нормами современного пушту. Вторая статья посвящена толкованию семантики более ста шестидесяти архаичных слов и диалектизмов, встречающихся в тексте сочинения.

В 1976 г. Афганская академия («*Кийто толана*») инициировала публикацию сборника докладов, прочитанных на международном симпозиуме по рошани «*Дэ Рошāн йād*» («Памяти Рошана») [315] и посвященных проблемам идеологии движения рошани, суфизма и литературы. К числу материалов, непосредственно касающихся проблем рошанийской литературы, относятся доклад 'Абдуллāха Ҳидматгāра о роли сочинений рошанийцев в развитии пуштунской литературы [315, с.94-108], а также Н.А.Дворянкова роли «*Ҳайр ал-байāна*» в развитии языка пушту и некоторых литературных

достоинствах этого памятника [323, с.143-154]. В сборнике также помещены доклады Ҳабӣбуллāха Рафи', касающейся общей характеристики произведений поэтов-рошанийцев и анализ их творческих биографий [315, с.155-204]; Доста Шйнварй – характеристике новонайденного трактата Бāйазйда Ансāрй [315, с.343-356]. В целом можно сказать, что коллективный труд «Памяти Рошана» явился ценным вкладом в изучение движения рошани и рошанийской литературы.

Поиски новых рукописей, биографических данных о жизни и творчестве рошанийских авторов были продолжены в 70-80-е годы XX в. Зальмаем Хивāдмалем, опубликовавшим ряд серьезных статей о вновь обнаруженных произведениях рошанийских поэтов, в частности: 'Алй Муҳаммада Муҳлиса [403, с.51-52] и Арзāнй Ҳешкй [394, с.95-99; 395, с.70-84]. Особое значение в этом плане имеет монографическое исследование Зальмая Хивāдмаля, посвященное пуштунским рукописям, хранящимся в библиотеках Индии [399], в котором сообщает о новых списках диванов Арзāнй, Мйрзā-хāна и Вāсила. Одной из сенсационных находок этого афганского ученого стало обнаружение им в Индии совершенно неизвестного ранее списка рукописи «Ҳайр албайāна» [399, с.9-10].

В начале 90-х годов XX в. Зальмай Хивāдмал был вынужден эмигрировать в Пакистан, где продолжил активные научные поиски и опубликовал ряд исследований по литературному наследию пуштунов. Эти работы отличаются широким кругом привлеченных источниковедческих материалов, а также сугубо исследовательской направленностью. Наиболее значительные из них: «Этапы зарождения и развития языка и литературы пушту в Индии» [397, с.108-197], «Восемь веков прозы пушту» [404а, с.168-182], а также учебное пособие «История литературы пушту» (том первый) [404б, с.87-119], в котором в той или иной мере освещено и творчество Бāйазйда Ансāрй, Муллы Арзāнй, Мйрзā-хāна Ансāрй, Вāсила Рошāнй, 'Алй Муҳаммада Муҳлиса, Даулата Лавāная, Карйм-дāда Рошāнй, а также литературная деятельность Ахўнда Дарвезы

и его последователей.

Религиозно-суфийские взгляды рошанийцев и их творчество рассматриваются и в отдельной главе новой монографии Зальмая Хивадмаля «Развитие языка и литературы на дари в этно-культурной среде пуштунов», посвященная определению вклада рошанийских авторов, в частности Байазыда Ансарй и 'Али Мухаммада Мухлиса, в развитие языка и литературы дари в пуштуязычном культурном ареале [404в, с.8-27].

Большой вклад в изучение рошанийской литературы внесли пуштунские ученые из Пешавара (Пакистан). Они впервые опубликовали диваны Мирзэ-хана Ансарй и Карымдада Рошанй [321, 383], Арзанй Хешкй [312а], 'Али Мухаммада Мухлиса [329а] с развернутыми предисловиями, посвященными их творческому пути. В 1967 г. в Пешаваре вышло первое издание «*Хайр ал-байан*» в современной графике, что положило начало широкому изучению этого памятника^{12а}. Издание снабжено двумя вступительными статьями. Первая из них «Представление» написана Мауланэ 'Абд ал-Кадйром*, уделившим основное внимание вопросу о месте памятника «*Хайр ал-байан*» в истории письменной культуры афганцев [284, с.1-16]. Вторая же – «Байазыд Ансарй» - принадлежит составителю публикации Хэфизу Мухаммаду 'Абд ал-Куддусу Касимй. В ней он подробно изложил биографию Байазыда Ансарй, историю секты рошани, сообщил некоторые сведения о таких произведениях Байазыда Ансарй, как «*Сират ат-тавхид*», «*Мақсуд ал-му'минйн*» и др.

Большой интерес в этой статье представляет фрагмент, где приводятся результаты исследования архаичного лексического пласта текста «*Хайр ал-байан*» [284, с.1-92].

Наряду с этим в Пакистане опубликован ряд работ по истории классической литературы на пушту, в которых нашла отражение и история рошанийской литературы. Преж-

* Как известно, Мауланэ 'Абд ал-Кадйр был президентом Пешаварской Академии пашто. Именно ему принадлежит заслуга в обнаружении первого списка «*Хайр ал-байан*» в 1959 г. в университетской библиотеке Тюбингена (ФРГ).

де всего, это работа Мурāда Шйнвāрая «Литература Хайбара» и двухтомная антология пуштунских поэтов «Исчезнувшее сокровище» Хамйша Халйля, ориентированные на широкого читателя и не содержащие каких-либо принципиально новых научных данных по творчеству рошанийских авторов. Определив рошанийскую литературу как суфийскую по своей направленности, Мурād Шинвāрай уделил особое внимание творчеству Мйрзā-хāна Ансāрй и привел несколько его газелей [371, с.30-39]. В первом томе своей антологии пуштунских поэтов «Исчезнувшее сокровище» Хамйш Халйл дает биографические сведения и образцы стихотворений рошанийских поэтов [392].

Изучению роли рошанийских авторов в становлении и развитии классической пуштунской литературы, а также характеристике личности Бāйазйда Ансāрй, основам его суфийского учения посвящена раздел книги профессора Пешаварского университета Муҳаммада Навāза Тāйра «Литература горцев», вышедшая в 1986 г. [373а, с.188-189, 194-214].

История движения рошани, оценка личности Бāйазйда Ансāрй, некоторых особенностей стиля «*Хайр ал-байāна*», отдельные аспекты творчества рошанийских поэтов, а также их оппонента Ахўнда Дарвезы и его последователей приведены в разделе монографии доктора Рāдж Вали-шāха Хāфака из Пешавара «Литературные движения на пушту» [309а, с.53-152].

В 2005 году в Пешаваре был опубликован очерк Йармухаммада Мағмуна Хāфака «Рошанийцы и литература пашто» [262а] на английском языке. На основе экскурса в историю движения и учения рошани, биографию Бāйазйда Ансāрй, а также анализа творчества поэтов-рошанийцев автор дает свою трактовку общеизвестным аспектам рошанийского учения и литературного вклада рошанийцев, не упоминая при этом отдельные монографические исследования, осуществленные в этом плане ранее за пределами Афганистана и Пакистана. Значительным событием в эти годы явились также первые публикации диванов Арзāни Хешкй, ‘Алй Муҳаммада

Муҳлиса в Пешаваре [см. 312 а, 329 а].

Деятельность рошанийской литературной школы неизменно была в центре внимания афганистов Москвы, Ленинграда (Санкт-Петербурга) и Ташкента.

Первым из числа российских ученых, был М.Г. Асланов. Несмотря на весьма немногочисленные на тот момент источники, он сумел не только сделать ряд важных выводов о характере движения и учения рошани, но и обосновать существование литературной школы на пушту, суфийской по своей направленности и демократической по характеру [44, с.121-132]. Результаты исследований о рошанийцах нашли отражение и в ряде его статей, написанных для различных энциклопедических изданий и сборников [43, с.506; 45, с.61; 47; с.17]. Идеи ученого были развиты его учениками, например, А.С. Герасимовой и Г.Ф. Гирсом в кратком очерке «Литература Афганистана» [81, с.33-35] и в последующих работах Г.Ф. Гирса [82, с.20-22; 83, с.398-400], а также В.В. Ромодиным [164, с.59-61]. Интерес к данной проблеме неизменно рос. Этому способствовало обнаружение новых источников и образцов творчества представителей рошанийского литературного круга.

В 1970 г. в Москве была защищена кандидатская диссертация А.Маннанова [151]. Проблеме интерпретации трактата «*Ҳайр ал-байън*» как памятника языка и литературы афганцев XVI-XVII вв., была посвящена его монография «У истоков афганской классической литературы», опубликованное в 1994 г. [см. 163].

Изучение биографии и источниковедческий анализ отдельных произведений рошанийцев и их оппонентов в лице Аҳўнда Дарвезы были предприняты В.В. Кушевым [138; 139; 140; 142].

В 1988 г. в Москве была защищена кандидатская диссертация А.Г. Матвеевой, посвященная изучению мировоззренческих и поэтических особенностей стихотворений Даулата Лавāная [166].

Перечисленные работы, несомненно, внесли определен-

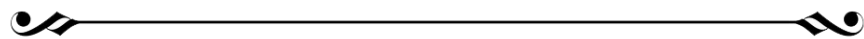
ный вклад в изучение творчества рошанийских авторов, но в связи с обнаружением новых источников вопросы, затронутые в перечисленных работах, а также предложенные авторами решения, потребовали уточнения, а в определенных случаях и переосмысления.

В 1996 году была защищена докторская диссертация на тему «Рошанийская литературная школа на пушту. XVI-XVII вв.» В 2006 г. автор диссертации опубликовал монографию «Рошанийская литература» (источники и проблемы реконструкции) [163 г.], посвященную комплексному изучению жизни и творчества Бāйазīда Анṣārī и семи крупнейших рошанийских поэтов, их суфийско-пантеистических, религиозных взглядов, а также жанрового разнообразия, ритмических и других художественно-стилевых особенностей их творчества.

Проблемы рошанийской литературы, в том числе творчество Мīрзā-хāна Анṣārī, Даулата Лавāная и Вāсила были рассмотрены в монографии М.С.Пелевина «Афганская поэзия в первой половине и середине XVII века», опубликованной в 2005 г. [180а]. В 2010 году в Санкт-Петербурге была опубликована вторая книга автора - «Афганская литература позднего Средневековья», один из разделов которой посвящен рошанийской литературе. Он приводит краткие биографические сведения о Бāйазīде Анṣārī; характеризует его взгляды, сочинения, а также некоторые формально-стилевые и содержательные особенности поэзии Муллы Арзāнī, Мīрзā-хāна Анṣārī, Даулата Лавāная, ‘Алī Муḥаммада Муḥлиṣа и Вāсила Рошāнī. Ученый высказал ряд заслуживающих внимания оригинальных идей в интерпретации творчества рошанийских авторов.*

Проблемы становления рошанийской литературной школы, творчества ее представителей, прежде всего Бāйазīда Анṣārī и его последователей, неоднозначная оценка их идей-

* К сожалению, в этой работе нет ни ссылок, ни даже упоминания о специальном монографическом исследовании по литературе рошани [163 г.] А между тем наличие точек соприкосновения и отличия в отношении к предмету исследования во взглядах авторов указанных работ совершенно очевидны.



но-философских, суфийских взглядов открывают широкие перспективы для дальнейших научных поисков.

Одной из важнейших задач настоящей монографии является попытка реконструкции своеобразной истории рошанийской литературы, как первого литературного направления на пушту. Организующей идеей при этом является мысль о том, что учение Бāйазīда Ансāрī и творчество рошанийских авторов представляют собой единое историко-литературное явление, ставшее причиной решительного перелома в истории афганской словесности XVI-XVII вв. Наряду с характеристикой основ учения Бāйазīда Ансāрī и его произведений в монографии рассматриваются художественно-эстетические, идейно-тематические, жанровые, ритмические особенности поэзии наиболее известных поэтов и писателей рошанийской литературной школы.

Основными источниками работы явились произведения рошанийских поэтов и писателей, часть которых сохранилась в рукописном виде и в единичных экземплярах. Наряду с этим были использованы сочинения их современников, а также авторов последующих периодов пуштунской литературы.

Считаю своим приятным долгом выразить благодарность ответственному редактору проф. М.С. Имамназарову за его ценные советы и замечания, а также проф. Х. Исламджановой за помощь в работе над рукописью новой редакции книги.



ГЛАВА I

БАЙАЗИД АНСӘРӢ

Жизнь и творчество

Жизненный путь Байазида Ансәри непосредственно связан с историей движения рошани и формирования рошанийской литературы. Он по праву считается основателем, страстным пропагандистом и идеологом рошанийского движения, автором ряда крупных сочинений на пушту, фарси, арабском и других языках. Труды Байазида Ансәри стали первыми образцами рошанийской литературы, в которых были разработаны ее основные направления и творческое кредо.

Большинство исследователей истории движения рошани считает, что Байазид Ансәри родился в 1524/25 году. Однако есть основания предполагать, что он родился в 1521 году. Так, в книге «*Хәлнәма*» («Жизнеописание»), посвященной биографии Байазида Ансәри и истории движения рошани, имеется сообщение о том, что ему было пять лет, когда Захир ад-Дин Мухаммад Бабур – основатель империи Великих моголов (Бабуридов) – в ноябре 1525 года вступил в Индию [298, с.11]¹³. О месте рождения Байазида Ансәри все источники дают одинаковую информацию: Джалландхар (Пенджаб).

Легенда связывает далеких предков Байазида Ансәри с *ансәрами* – сподвижниками пророка Мухаммада. Однако нет достоверных данных считать эту версию соответствующей истине. Нет сомнений и в том, что предки и члены семьи Байазида Ансәри являлись потомственными религиозными деятелями и служителями культа.

Отец Байазида Ансәри – ‘Абдуллāх был сыном *шайха* Мухаммада. Будучи выходцем из небольшой народности *ормӯр* (или, как еще ее называют, *баракӣ*), населявшей Канигурам (Вазиристан), был знатным человеком: *шайхом* и *қāзи* (судьей). Примерно в конце 1520 – начале 1521 года ‘Абдуллāх со своим отцом прибыл в Джалландхар. Там он женился на Бибӣ Аймана – вдове своего умершего брата. Она родила ему сына, которому дали имя Байазид. Мать Байазида – Бибӣ Ай-

мана была второй женой ‘Абдуллāха. Первую жену звали Фāтимой, от которой у него уже был сын – Йā’қўб. Через сорок дней после рождения Бāйзйда *шайх* ‘Абдуллāх, оставив сына и жену, возвратился в Канигурам, чтобы стать наследником титула *қāзи* и земельных угодий своего умершего отца.

Через полтора-два года Бибй Аймана в сопровождении Худāй-дāда (брата ‘Абдуллāха) перебирается в Канигурам. Здесь Бāйзйд и его мать провели некоторое время в доме ‘Абдуллаха вместе с его первой женой и сыном Йā’қўбом. Естественно, соперницам трудно было жить в мире и согласии: Бибй Аймана не могла бесконечно терпеть унижения со стороны сварливой и завистливой Фāтимы. Вскоре она была вынуждена вернуться в Джалландхар, а Бāйзйд, по воле ‘Абдуллāха, остался в отцовском доме, где ему приходилось выносить обиды, причиняемые мачехой и сводным братом. Разлука с матерью доставляла семилетнему Бāйзйду сильную душевную боль. Вскоре на Бāйзйда обрушивается еще одно несчастье: он лишается опеки любимого дяди Худāй-дāда, который не ладил со своим братом ‘Абдуллāхом и был убит при таинственных обстоятельствах.

Смерть дяди, разлука с матерью, сиротская бесправность, нескончаемая работа, обязанности по дому – в таких условиях протекало детство юного Бāйзйда. Тем не менее, Бāйзйд вместе со своим сводным братом получил основы начального духовного образования у муллы Пāйнда – лучшего ученика его отца. Он постигает Коран и другие священные книги. Однако Бāйзйду не удалось закончить учебу: мешали многочисленные домашние дела. К тому же, помогая отцу в торговле, частенько бывал в разъездах. Афганские биографы Бāйзйда отмечают его природный ум и целеустремленность, которые, к сожалению, долгое время не находили своего достойного применения.

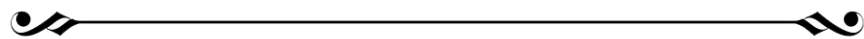
Когда Бāйзйд повзрослел, он понял: оставаясь в отцовском доме, не сможет получить образование. Он обратился к отцу с просьбой разрешить ему совершить паломничество в Мекку, а в дальнейшем получить высшее образование. ‘Абдуллāх отказал сыну, мотивируя это тем, что дальняя поездка потребует

много средств. После этого безуспешного разговора в жизни Бāйазйда происходит крутой поворот. Постепенно сферой его духовных устремлений становится загадочная судьба дервишей, *факиров* и аскетов. Он посещает их собрания, участвует в священных обрядах. Узнав, что сын увлекся делами «сумасшедших», ‘Абдуллах запрещает ему участвовать в их собраниях. Душевные муки Бāйазйда становятся невыносимыми поскольку все чаще чувствует себя лишним в доме отца. Наконец Бāйазйд решился открыто сказать отцу о том, что не в силах больше жить под одной крышей с мачехой. Он просит выделить причитающуюся ему имущественную долю, чтобы жить самостоятельно. Отец соглашается с доводами сына. Начав самостоятельную жизнь, Бāйазйд занялся торговлей. Видимо, об этом периоде жизни Бāйазйда Ахунд Дарвеза писал, что Бāйазйд привозил для продажи из Самарканда в Индию лошадей [317, с.137].

Будучи в Самарканде, в других городах Средней Азии и Индии, в регионах, расположенных на территории современного Афганистана, Бāйазйд встречается с людьми различных сословий. Он знакомится с жизнью, бытом и верованиями представителей многих народностей. Это оказывает существенное влияние на духовное развитие Бāйазйда, на формирование его идейных взглядов. И.М.Рейснер утверждает, что Бāйазйду довелось познакомиться «...и с теми течениями ислама, которые рассматривались представителями ортодоксального ислама в качестве еретических» [191, с.279].

Существенное влияние на Бāйазйда оказала его встреча с видным представителем исмаилитского движения в Пенджабе муллой Сулайманом, который, по мнению Ахунда Дарвезы, после ряда бесед обратил молодого человека в безбожника, сумев увлечь его учением йогов и верой в переселение душ [317, с.137].



Как сообщается в «*Хāлнāме*», вернувшись в Канигурам, Бāйазйд женится^{13а} на Бибй Шамсӯ – дочери своего дяди *шайха* Хасана, которая через год подарила ему первого сына – ‘Умара.



И после женитьбы Байазид продолжает увлекаться жизнью суфиев. Чтобы совершенствовать свои знания в области теологии, суфизма и других религиозных учений, он вновь ищет себе учителя, духовного наставника (*пир*). Очевидно, именно это обстоятельство помогает ему сблизиться с одним из родственников – Хаджой ‘Исмā’илом (сыном Худай-дāда), который впоследствии становится для него наставником. Как сказано в «Дабистāн ал-мазāхиб» («Школа религиозных учений») и «Хālнāме», отец выражает категорическое несогласие с выбором сына, считая, что Байазид должен стать *шайх*ом или судьей [432, с.247; 298, с.72]. Поэтому ‘Абдуллāх потребовал, чтобы Байазид стал учеником одного из известных шайхов, потомков именитого Бахā уд-Дйна Закарийā Мултāни. Байазид ответил решительным отказом напомнив отцу, что профессия *шайх*а не передается по наследству, ‘Абдуллāх обиделся на сына. А Байазид между тем окончательно становится на путь суфия (*сўфий*) – путь мистического духовного совершенствования.

В течение трех лет он усиленно занимается самообразованием: осваивает *сўры* Корана и *хадй*сы, скрупулезно изучает суфийские трактаты, смысл священных книг. Он испытывает себя мистическими упражнениями, проходит через суфийские этапы самосовершенствования. С.А.А. Рйзвй (со ссылкой на «Хālнāма») сообщает, что Байазид годами упражнялся в таком элементе суфийской практики, как *зйкр-и хaфй* – молчаливое упоминание бога, и, якобы, достиг познания высшей Истины [274, с.70-71].

Спустя некоторое время Байазид прерывает свой аскетический образ жизни и отправляется с торговым караваном в Кандагар. По свидетельству «Хālнāма», свое путешествие мотивирует тем, что его интересуют вовсе не торговля дела, а поиски «совершенного наставника» («*пйри кāmил*»), который мог бы дать вразумительные ответы на вопросы, терзающие его душу, непростые вопросы теологии и суфизма [298, с.157 и др.]. Однако в этом городе он не находит такого человека. Вместо этого он и его друзья-афганцы встречают унижение и насилие со стороны наместников. «Хālнāма», например, сообщает, что, когда



Байазид с торговым караваном добрался до Кандагара, представители делийских властей под предлогом взимания *закātā* (налога) отобрали все имущество Байазида и его спутников. В этом деле участвовал Байрам-хāн – наместник делийского императора в Кандагаре. Он пообещал вернуть причитающееся им имущество, но не сдержал слова. Для Байазида это было тяжелым душевным ударом. Он вернулся в Канигурам и, уединившись, посвятил пять лет жизни углублению своих теоретических и практических знаний, навыков по теософии и суфизму [298, с.160 и др.]. Описание этого периода жизни Байазида содержит немало легенд и чудесных событий, как бы предсказывающих появление будущего святого. Уединение, долгое и многотрудное самоуглубление, мистические упражнения дали свои результаты: Байазид как бы услышал голос Всевышнего, который благословил его - святого (*nīr*) и совершенного человека на благие дела: распространять среди людей свое учение, выводить заблудших из тьмы невежества к божественному свету (*роийānī*), показывать путь к познанию Истины и к единению (*таухīд*) с Богом [298, с.160–165, 342–343].

Таким образом, примерно к началу 60-х годов XVI столетия в Канигураме Байазид начинает свою активную деятельность по распространению «рошанийского» учения, которое к этому времени получило более или менее системный характер. По свидетельству «*Хāl-nāma*», первым, кто был приобщен к этому учению, была жена Байазида – Бибī Шамсӯ. Затем к ним постепенно примкнули многие жители Канигурама, в том числе и женщины. Большую роль в этом деле сыграла Бибī Шамсӯ.

‘Абдуллāх резко осудил Байазида за то, что Бибī Шамсӯ, не прикрыв лицо, непринужденно общается с мужчинами - последователями Байазида. Он заявил, что ему стыдно за своего сына перед соплеменниками [298, с.173 и др.].

Поначалу Байазид и его последователи собираются у него дома, в основном, в вечернее время и беседуют, дискутируют, исполняют разного рода суфийские ритуалы и песнопения, в которых, наряду с мужчинами, активно участвуют и женщины. На собраниях Байазид неустанно повторяет основы своего

учения и требует от своих, пока еще немногочисленных последователей, исполнения различных элементов суфийского духовного совершенствования. Ради успеха дела Байазид и другие наиболее горячие приверженцы жертвуют свое имущество.

По свидетельству «*Халнāмы*», Байазид открыто заявляет, что именно его учение, его путь являются самыми верными в постижении Истины, в спасении людей от пребывания в темноте и невежестве [298, с.90-91, 320-321 и др.]. Под темнотой и невежеством он имеет в виду извращение истинного смысла ислама, изречений пророка, *сӯр* и *āйāтов* Корана. «*Халнāма*» приводит много фактов, доказывающих возрастающее влияние учения Байазида. Люди приходят к нему не только для удовлетворения запросов души, приобщения к сокровенным тайнам божественной Истины, но и затем, чтобы получить ответы на острые социальные вопросы или разрешить тот или иной конфликт.



Видя, что авторитет Байазида неуклонно растет, канигурамские улемы, муллы и местная знать начинают опасаться влияния «новоявленного *пīра*-самозванца». Они обвиняют Байазида и его приверженцев в богоотступничестве, богохульстве и ереси, в том, что слова и дела Байазида несовместимы с *шарī'атом*¹⁴. Противостояние продолжалось около трех лет. Особенно глубоко задевали местную власть и духовенство высказывания Байазида о том, что все нынешние религиозные деятели, состоятельные люди и властимущие далеки от истинного смысла Корана, понимания единства божественной сущности, поскольку являются лицемерами и предателями ислама [298, с.193 и др.]. Оппоненты строили планы расправы с Байазидом. От рокового шага их сдерживал высокий авторитет Байазида среди соплеменников. За ним стояло немало его приверженцев, готовых на все. Они учитывали и то, что Байазид является сыном авторитетного человека – *қāзī* 'Абдуллāха, поэтому остерегались разом покончить с ним. Было решено объявить Байазида шарлатаном, сумасшедшим, спекулирующим на истолковании догм ислама; безбожником, бросившим чтение молитвы (*намāз*) и не соблюдающим правил *шарī'ата*. Устраивались публичные допросы приверженцев Байазида от-

носителем содержания его проповедей. Байазыда обвиняли в том, что он выдает себя за посланника Бога, пытается убедить всех, что он общался с Богом так, как общались Бог и пророк Мухаммад, т.е. получал *вахй* (откровения). Его обвиняли и в том, что во время проповедей он оскорблял «уважаемых людей», в том числе представителей духовенства. Байазыду не доставляло большого труда развенчивать обвинения своих оппонентов ссылками на Коран и другие авторитетные религиозные источники [298, с.270 и др.].

Он настойчиво убеждал своих последователей в том, что современное духовенство искажает смысл ислама, что оно невежественно. Байазыд был непоколебим в своих высказываниях. Это множило число его врагов и одновременно способствовало росту его популярности в народе. Однако события развивались не в пользу Байазыда и его сторонников. Его оппоненты требовали от 'Абдуллаха-*кызы*, чтобы тот принудил сына к покаянию.

Деятельность Байазыда раздражала 'Абдуллаха и его сводного брата Йа'кыба. Они настаивали, чтобы он перестал заниматься «богоотступническими» делами. В очередной раз 'Абдуллах потребовал от сына, чтобы тот стал *кызы*. Однако Байазыд был тверд, он старался убедить отца в том, что его путь к Истине является единственно правильным, и он останется верен ему до конца. Эти разногласия приводили к ссорам. Потеряв надежду вернуть Байазыда на праведный путь, 'Абдуллах и Йа'кыб неоднократно предпринимали попытки расправиться с ним. Осуществить это не удавалось, так как на защиту вставали сторонники Байазыда и вооруженные соплеменники, которые заявляли представителям духовенства и местным властям, что не отдадут в их руки святого *Пира* – Байазыда [298, с.290-291]. Заметим, что эта история не нова. Она во многом напоминает трагические судьбы жизни известных средневековых религиозных реформаторов и мистиков как Востока, так и Запада.

Приверженцы Байазыда, число которых неуклонно росло, называли его «*Пир кымыл*» («Совершенный старец»), «*Пир*

 ————— 

Роййāн («Старец света»), совершенным человеком своего времени. Бāйазйд посылал своих сподвижников в другие края, города и деревни с целью распространения своего учения. Он даже решился предложить отцу и брату Йā'кўбу встать на истинный путь – путь суфия и следовать его учению [284, с.14]. Этот шаг имел тяжелые последствия: прежние раздоры Бāйазйда с отцом и братом накалились еще больше. Внутрисемейные раздоры и непримиримость сторон углублялись. Особенно враждебно были настроены к Бāйазйду такие известные в Канигураме и его окрестностях религиозные деятели, как Закарийā и *шайх* Урийā. Убедившись в том, что физически расправиться с Бāйазйдом нелегко, *шайх* Урийā потребовал от местных властей выдворения его с Родины.

Бāйазйд и его единомышленники поняли, что духовенство и местная власть могут объединиться против них, и тогда не миновать беды. По совету друзей он перестраивает тактику: изображает раскаяние в своих прежних воззрениях и смягчает критическое отношение к духовенству и знати. В результате травля на некоторое время стихает; наступает временное перемирие и в отношениях с отцом и братом. 'Абдуллах требует от Бāйазйда послушания чтобы тот выбросил из головы «крамольные» мысли. Компромисс, заключенный сторонами, продлился недолго: Бāйазйд получает от своих сподвижников известие о том, что его учение поддержали и в других районах Вазиристана [298, с.412 и др.].

Ссылаясь на афганские источники и, в первую очередь, на мнение Ахўнда Дарвезы, М.Г.Асланов пишет, что 'Абдуллāх якобы ранил Бāйазйда. Бāйазйд вынужден был бежать [44, с.122]. Эта версия Ахўнда Дарвезы не подтверждена даже таким авторитетным источником, как «*Хāлнāма*».

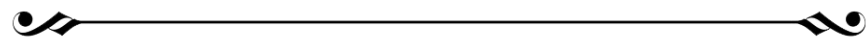
Впоследствии Бāйазйд в сопровождении многочисленных сторонников переходит из одного района страны в другой, от одного племени к другому. Так, из Тираха через Кабул он прибывает в район Джалалабада к *момандам*, затем перемещается в район Пешавара и поселяется среди племен *халиль*. Здесь к нему присоединяются представители многих племен и народ-

ностей. Его приверженцами становятся такие поэты и писатели, как Мадūd и Арзāнī Хешки, которые первыми из числа пуштунских авторов воплотили в своем творчестве идеи Бāйазйда [298, с.439]. Как неоднократно упоминается в «Хālнāме» и в других источниках, приверженцами Бāйазйда становились и многие руководители афганских племен, терпящих насилие и угнетение со стороны делийских правителей.

По всей видимости, к этому времени учение Бāйазйда полностью сформулировалось и за короткое время приобрело широкую известность среди многих афганских племен. Популярность Бāйазйда и его учения определялись прежде всего социальной направленностью и пропагандой идеи равенства людей перед Богом. Это убеждение лежало в основе его суфийской концепции «единобытия» (*вахдат ал-вуджūd*). Безусловную поддержку находили и его призывы, направленные на обличение современных лженаставников, невежество духовенства, правителей и пр. [298, с.160].

Так было положено начало движению рошани. Уже к концу 60-х годов XVI века многие афганские племена (*халили, моманды, даудзай, бангаши, гагияни, юсуфзай* и др.) стали его активными участниками. Бāйазид и его последователи часто открыто, а порой и переходя из одного района в другой, широко пропагандировали идеи рошани. Учение Бāйазйда завоевывало все больше сторонников, преобладающее большинство которых составляли бедняки. Особенно ощутимым было влияние Бāйазйда в районе Тираха, среди племен, расселенных по окрестностям Хайберского прохода. Тирах был основной базой, куда стекались приверженцы рошани из разных племен и где потом во главе с самим Бāйазидом начались вооруженные выступления рошанийцев против местных ханов и иноземных войск.

Рост влияния Бāйазйда и его учения среди афганских племен, ярко выраженный социальный и национально-освободительный характер движения рошани вызвали ответную реакцию со стороны местных и иноземных властей, а также высшего духовенства. Видный мусульманский богослов Са'ийд 'Али Тирмизй и его ученик Ахўнд Дарвеза, многие местные



афганские ханы, малики и вожди не раз жаловались на «еретика» Бāйазīда Ансāрī Мīрзе Муḫаммаду Ḥакīму, сыну императора Ḥумāйūна, правившему в Кабуле в качестве его заместителя. По просьбе Мīрзы Муḫаммада Ḥакīма его дядя Фаридūн арестовал Бāйазīда в районе Пешавара и доставил его в Кабул. Мīрзā Муḫаммад не решился физически расправиться с Бāйазīдом, поскольку к этому времени его влияние на умонастроения в племенах было велико. К тому же эти племена подчинялись правителям Дели. Поэтому заместитель решил устроить дискуссию между Бāйазīдом Ансāрī и его идейными противниками – представителями ортодоксального духовенства. Бāйазīда обвинили прежде всего в том, что он в своих проповедях называет себя пророком, а свои труды – божественными откровениями. Бāйазīду, как и раньше, не составило труда опровергнуть эти обвинения ссылками на Коран и *ḥадīсы* (предания пророка)¹⁵. В присутствии самого заместителя он сумел убедить представителей ортодоксального духовенства в том, что его высказывания и проповеди не могут быть откровениями (*вахий*) Они являются лишь вдохновением (*илḫām*), через которое он получил повеление (*амр*) от Бога и запечатлел его в своих книгах. Бāйазīд отметил, что его идеи основаны на положениях Корана, *ḥадīсах* и изречениях известных религиозных деятелей ислама. Он пояснил, что называет себя не «пророком», а «*нīри кāmил*» («совершенный старец»). Так «...Бāйазīду удалось одержать верх над оппонентами и отвести от себя обвинения в ереси, после чего он был освобожден из заключения» [164, с.35].

После освобождения Бāйазīд переезжает из Кабула в Тирах, затем отправляется в район к северу от Пешавара, где продолжает проповедовать свое учение. Вскоре на его сторону переходят племена *шинвāрай*, *барейай*, *сāфи*, а также *белуджи* и население Синда¹⁶.

В конце 60-х годов XVI века в местечке Чора (на пути к Тираху) происходит открытое сражение между рошанийцами, возглавляемыми Бāйазīдом Ансāрī, и заместителем войсками. Заметим: на стороне делийских заместителей выступили

многие афганские ханы и духовенство. Это было первое вооруженное выступление последователей рошани. «*Хълнāма*» описывает предысторию этого события следующим образом: в районе Тираха по пути из Индии в Кабул шел караван с товаром. Одно из местных племен – *туйй* (или *тулй*) встало на сторону Бāйазйда и, заявив, что купцы несправедливо обогащаются, разграбило караван. Об этом происшествии стало известно наместнику Кабула Мйрзе Муҳаммаду Хакйму. Тот немедленно отправил на место происшествия 500 конников. Войско жестоко расправилось с мятежным племенем. 380 малолетних детей было насильно отправлено в Кабул.

По поводу этого события Бāйазйд отправил письмо наместнику, в котором указал на смягчающее, по его мнению, обстоятельство: ограбление было совершено неграмотными людьми, поэтому их не следовало трогать. А поскольку их дети и жены ни в чем не повинны, следует освободить и вернуть домой. Вместо ответа Мйрзā Муҳаммад отдал приказ правителю Пешавара Ма'сум-хāну задержать и казнить Бāйазйда. Ма'сум-хāн перекрыл все пути и отправил навстречу Бāйазйду отряд. Уведомленный о приближении правительственных войск, Бāйазйд принял решение дать отпор. Он собрал отряд из 313 человек, вооружил их и в сражении с наместническими войсками одержал победу [298, с.598-599].

К сожалению, сведения о жизни Бāйазйда на этом обрываются. Ни в «*Хълнāме*», ни в других историографических источниках нет достоверных данных о последующем периоде его жизни. Известно только то, что незадолго до своей кончины Бāйазйд собрал несколько тысяч пеших и конных воинов и выступил против делийских правителей. В сражении при Торраге (близ Нангархара) его войско было разбито, а сам Бāйазйд бежал. В пути он заболел и умер в 980 году хиджры, т.е. в 1572 году¹⁷. Примечательно, что после смерти Бāйазйда движение рошани не прекратило своего существования. Напротив, оно получило еще больший размах и приняло организованный вооруженный характер.



После смерти Байазіда Ансәрі руководить движением рошани стали его сыновья – ‘Умар, Ҳайр ад-Дйн, Нӯр ад-Дйн, Джалāl ад-Дйн, а после них – внуки и правнуки: Аҳдād, ‘Абд ал-Қадір, Карймдād. Они, как и сам Байазід, самоотверженно сражались в рядах повстанцев и героически погибли в жестоких сражениях¹⁸ с иноземными войсками и враждебными племенами.

Ученый из Пакистана Тақвим ал-Ҳаққ высказал мнение, что борьба афганских племен против иноземцев под руководством сыновей и внуков Байазіда приобрела явно политический характер. По своей направленности она была борьбой за независимость афганцев [381, с.»лām-вав»]. В боях с врагами движения рошани погибли ‘Умар, Ҳайр ад-Дйн и Нӯр ад-Дйн, руководившие крупными сражениями афганских племен с иноземцами и местными ханами. Джалāl ад-Дйн, четвертый сын Байазіда, был взят в плен правительственными войсками и доставлен ко двору императора Акбара (1556-1605). Впоследствии ему удалось бежать из плена и вновь присоединиться к движению рошани. Он был убит в вооруженной стычке под Газни в 1600-1601. После смерти Джалāl ад-Дйна движение рошани возглавил Аҳдād, внук Байазіда, сын ‘Умара. В 1626 году в боях под Лахором, продолжавшихся несколько месяцев, Аҳдād получил смертельное ранение. После его смерти руководство движением перешло ‘Абд ал-Қадіру, сыну Аҳдāда, которого иноземцы хитростью заманили в ловушку. В 1636 году ‘Абд ал-Қадір погиб в плену. В 1638 году делийскими правителями был казнен последний руководитель рошанийского движения Карймдād, младший сын Джалāl ад-Дйна.

Таким образом, к началу 40-х годов XVII в. совместными усилиями иноземных властей, афганских *хāнов*, *маликов*, и ортодоксального духовенства руководители движения рошани были уничтожены один за другим.

Однако следует сказать, что окончательно уничтожить всех сторонников движения рошани оказалось невозможно. По свидетельству очевидцев, вплоть до конца XIX века приверженцев учения Байазіда Ансәрі насчитывалось до нескольких тысяч. Они проживали на территории пуштунских районов бывшей

Британской Индии [44, с.124]. Последователи учения рошани есть и в настоящее время. Особенно много их в Пакистане, в пуштунских племенах афридиев и оракзаев [179, с.62-63].

Как справедливо заметил В.А. Ромодин, движение рошани составляет «одну из ярких и драматических страниц истории афганского народа. Оно оказало огромное влияние на дальнейшее развитие афганского общества, становление национального самосознания афганцев и историю культуры» [164, с.48].

С подавлением движения рошани национально-освободительная борьба афганцев не прекратилась. Напротив, по мере роста самосознания и развития социально-экономической и культурной общности афганцев она стала приобретать все более отчетливо политический характер. Из истории афганцев известно, что уже во второй половине XVII века национально-освободительная борьба недвусмысленно поставила перед руководителями многих афганских племен вопрос об изгнании чужеземных феодалов, «прежде всего для того, чтобы основать свои независимые княжества или добиться самостоятельности в тех владениях, где уже успели утвердить власть местные династии» [164, с.48].

* * *

Байазйда Ансарй следует считать не только основателем секты и руководителем движения рошани. Он является одним из крупнейших основателей пуштунской письменности и литературы; основателем афганской школы суфизма; человеком широких для своего времени взглядов; обладателем универсальных знаний и полиглотом. Его перу принадлежит несколько крупных сочинений на пушту, дари, арабском и других языках. В них освещаются религиозно-философские, социально-идеологические основы учения и литературы рошани.

Он автор трактата *«Мақсуд ал-му'минйн»* («Цель правоверных»), написанного на арабском по просьбе старшего сына Байазйда – Умара к которому он обращается в тексте. *«Мақсуд ал-му'минйн»* является своего рода руководством к изучению доктрины Байазйда и имеет форму религиозных наставлений. Разъясняя основы своего учения, Байазйд завер-

шаает каждую тему призывом не только постигать религиозную догму и суфийскую науку, но и придерживаться их в повседневной жизни.

Сочинение включает 21 главу (*ал-фасл*). Основное содержание составляет описание восьми стадий и этапов суфийского познания и их элементов в учении рошанийцев, изложенных и в других сочинениях Бāйазīда. *Пир* приводит подробную характеристику всех важных и обязательных элементов суфийской практики, включенных во вторую стадию суфийского пути познания и единения с Богом, т.е. в стадию *тариқат*.

Из истории суфизма известно, что вступивший на путь исканий Бога должен освоить и преодолеть на этой стадии несколько стоянок (*мақām*). Представления об этих стоянках в различных суфийских направлениях и сектах нередко различаются, но общими и обязательными остаются такие элементы (стоянки) *тариқата*, как *тауба* (покаяние), *халāl* и *харām* (дозволенное и запретное), *зухд* (воздержанность, отшельничество), *фақр* (нищета), *сабр* и *қанāат* (терпение и довольствование малым), *таваккул* (упование на Бога), *ридā* (покорность) и др.

Описание этих элементов в «*Мақсуд ал-му'минйн*» в целом не отличается от трактовки в сочинениях таких известных суфиев, как Джалāl ад-Дйна Рӯмӣ, 'Абдуллāха Ансāрӣ, Фарид ад-Дйна Атṭāра и др. Становится ясно, что перед Бāйазīдом был определенный образец трактата о суфийских практиках, на основе которого он мог составить представление об элементах *тариқата*. Примечателен и сам факт написания сочинения на арабском языке, причем в ёмкой и стилистически облегченной для целей проповеди форме.

В настоящее время известны четыре списка этого сочинения. Первый список, выполненный в 1224г.х. (1809г.) в 95 страницах, находится в Лахоре. Второй - в библиотеке «Асфия» в Хайдарабаде и датирован 1226г.х. (1811г.). Третий найден неким Эхсāнуллоу Арйнзаем в Газни. Дата этой рукописи не установлена. Он несколько отличается от двух предыдущих тем, что в арабском тексте имеются межстрочные переводы на пушту и фарси. Причем манера, стиль пуштунского

письма, его лексика близки к языку пушту XVI-XVII вв. Четвертый список рукописи обнаружен в библиотеке Института востоковедения в Душанбе под инв. № 2172.

В 1976г. в Исламабаде опубликован критический текст «*Мақсуд ал-му'минйн*» [289]. Это издание подготовлено пакистанским исследователем Мйрвали-хāном Ма'сӯдӣ на основе трех первых списков, но опорной рукописью для него послужил список из библиотеки «Асфия» в Хайдарабаде. Сам текст «*Мақсуд ал-му'минйн*» в этом издании занимает 232 страницы. Он снабжен предисловием на двух языках: арабском и английском (всего 14 страниц). Затем на 126 страницах книги дано объемное введение от составителя, где приводится биография Бāйазїда, эпизоды его идеологической и вооруженной борьбы с представителями духовенства и иноземной власти. Основой для этого введения послужили сведения из «*Хāлнāмы*» и уже упомянутая статья С. Ризвї «Движение рошани».

Трактат Бāйазїда Ансāрї «*Сирāt ат-таухїд*» («Путь к единению») включает 116 страниц. С точки зрения полноты отображения социальных, суфийско-религиозных взглядов автора он уступает лишь «*Хайр ал-байāну*». «*Сирāt ат-таухїд*» обнаружен в единичном экземпляре и без первых восьми страниц. Он написан на дари и арабском языках. При этом основной текст учения изложен на дари, а коранические постулаты и цитаты из других общепризнанных религиозных источников – арабском. Есть случаи, когда текст, написанный на дари, продублирован на арабском языке.

Этот трактат Бāйазїда Ансāрї был впервые опубликован в 1952г. в Пешаваре [286] с предисловием Муҳаммада 'Абд аш-Шукӯра. Публикация осуществлена на основе указанного выше и пока единственного экземпляра рукописи, хранящегося в библиотеке Фазла Сāмадāнї в Пешаваре. Рукопись датируется 1570-1571 г., т.е. временем, непосредственно предшествующим трагической гибели Бāйазїда Ансāрї. Возможно, этот экземпляр был написан самим автором.

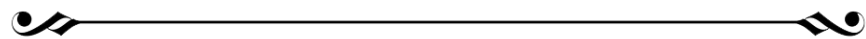
Сложно определить жанр этого произведения поскольку в нем совмещаются, с одной стороны, элементы автобиографи-

ческой хроники (сведения о детстве и странствиях Байзайда), толкование его доктрины, с другой – призывы и послания вождя рошанийцев к правителям следовать его учению и соблюдать принципы справедливости и благонравия. В книге нередки и поэтические отрывки из стихотворений персоязычных поэтов, в том числе Са‘дй, Джамй и др. Известно, что один экземпляр рукописи этого сочинения был отправлен правителю Индии, внуку Бабура – Акбаршаху [298, с.580-581].

В этой книге, как, впрочем, и в других сочинениях Байзайда Ансарй, большое внимание уделяется ступеням суфийского познания Бога: *шарй’ату*, *тариқату*, *хақиқату*, *ма’рифату*, *сукӯнату* и др. Подробно описывается качество совершенного наставника (*пйри кәмил*), содержатся положения о «зикре» («упоминание бога»). Несомненный интерес для изучения общественных и политических взглядов Байзайда Ансарй представляет его критическое отношение к несправедливости, вызванной тиранством, злодействами царей, феодалов и других имущих сословий, обличение лицемерия представителей духовенства, яростное осуждение богатства, роскоши, разврата, царящих в обществе.

Историко-биографическое сочинение «*Хайнма*» («Жизнеописание») содержит сведения о жизни и деятельности самого Байзайда Ансарй, его сыновей и внуков, сподвижников, рассказ о событиях, связанных с движением, учении и произведениях вождя рошанийцев, противниках этого учения, боевых действиях рошанийских повстанцев против войск и сторонников делийских правителей.

Первый вариант этой книги, фрагмент начальной части которой написан Байзайдом Ансарй, не сохранился. Сохранилась лишь существенно переработанная, дополненная рукопись книги, практически заново воссозданная после смерти Байзайда одним из его последователей, талантливым поэтом и историком ‘Али Мухаммадом Қандахараем по прозвищу «Мухлис», сыном Абӯ Бакра - сподвижника и единомышленника Байзайда Ансарй¹⁹.



Помимо названных сочинений, Байазид Ансарӣ написал еще ряд трактатов суфийско-религиозного содержания. Так, пакистанский ученый Мухаммад Шафи' со ссылкой на «*Халнāма*» упоминает о трактате «*Фахр ат-талибйн*» Байазида Ансарӣ [279, с.1123], обращенном непосредственно к царям и правителям и содержащем призывы следовать его учению. Как указывается в «*Халнāме*», с помощью своего сподвижника Йусуфа Байазид Ансарӣ отправил один экземпляр «*Фахр ат-талибйна*» Мйрзе Сулаймāну, правителю Бадахшана. К сожалению, ни один из списков этого трактата до сих пор не обнаружен.

В 1986 году в Кабуле был опубликован небольшой по объему трактат под условным названием «*Дъ 'илм рисāла*» («Трактат о знании») [285]. По мнению автора предисловия и его издателя Дост Мухаммада Шйнвāрайа, он принадлежит перу Байазида Ансарӣ. Издание снабжено предисловием и глоссарием архаичных слов. Есть основания считать, что это второе, после «*Хайр ал-байāна*», сочинение Байазида Ансарӣ, написанное на пушту. Издание осуществлено на основе трех списков, о чем подробно сообщается в предисловии [285, с.»кāф» и др.]. В нем кратко излагаются догматы *шарйа'та* – первой стадии суфийского совершенствования не содержащие ничего нового. По мнению Зальмая Хивāдмаля, рецензента издания, это сочинение в стихах [285, с.»алиф»]. Однако следов поэзии в нем не удалось обнаружить. Оно не написано даже в стиле *сэджд*' – рифмованной и ритмизированной прозы, что характерно для основного произведения Байазида – «*Хайр ал-байāна*». Язык изложения религиозных догматов здесь в значительной степени инверсирован, что впрочем, не повлияло на простоте изложения. Для лучшего восприятия текста автор выделяет важные в смысловом отношении слова и выражения, тщательно выдерживает интонационный рисунок текста.

Кроме того Байазиду Ансарӣ приписывается еще нескольких сочинений. Так, например, Хāбйбуллāх Рафи' пишет, что «*Мактубāт*» («Послания»), «*Рисāла-и заусия*» («Трактат о

сопутствовании») и др. [315, с.170 и др.], по всей вероятности, написаны Байзайдом Ансарй.

В «*Халнāме*» и сочинениях Ахунда Дарвезы отмечается, что Байзайд Ансарй обладал несомненным поэтическим даром. Причем он писал стихи в разных жанрах. Так, «*Халнāме*», отмечается, что перу Байзида Ансарй принадлежат қасйды, газели, маснавй на пушту и дари [298, с.559]. Это подтверждает и Ахунд Дарвеза в своей книге «*Махзан ал-ислам*» («*Сокровищница ислама*») [316, с.124]. Однако, кроме нескольких стихотворений на фарси из «*Халнāмы*», бездоказательно приписываемых Байзиду Ансарй, ничего другого обнаружить пока не удалось. Примечательно и то, что, поэт 'Али Мухаммад Мухлиқ приписывает перу своего духовного учителя один бейт на языке хинди и включенный в свой диван [329, с. 152а].

Итак, трактаты «*Хайр ал-байан*», «*Сират ат-таухид*», «*Мақсуд ал-му'минйн*» были написаны Байзайдом Ансарй на разных языках и посвящены изложению основ его учения. Фундаментальным, целенаправленным и наиболее глубоким по характеру трактовки и изложения предложенного Байзайдом Ансарй учения является «*Хайр ал-байан*». Анализу этого основополагающего памятника языка и литературы пушту посвящена специальная глава данной работы.

Перед тем как перейти к анализу литературно-языковых особенностей этого сочинения Байзида Ансарй, вкратце остановимся на основных моментах его учения, которое оказало огромное влияние на формирование всей рошанийской поэзии XVI-XVII вв.

Учение

Несмотря на то, что анализу учения Байзида Ансарй посвящено немало работ, как афганских, так и зарубежных ученых, пока еще преждевременно считать, что мы имеем о нем целостное представление.

Следует отметить, что одним из первых, кто дал оценку учения вождя рошанийцев и трактата «*Хайр ал-байан*» был главный идейный противник Байзида Ансарй Ахунд Дарвеза. Он обвинил Байзида Ансарй в вероотступничестве и объявил

его учение крамольным, противоречащим суннитскому толку ислама. Острой критике Āḫūnd Дарвеза подверг следующие высказывания «еретика», который считал, что:

а) Существует переселение душ*.

б) Есть восемь этапов по пути к Богу. На первом этапе необходимо соблюдать все предписания *шарī'ата*. Однако тот, кто освоил все этапы (пути), освобождается от выполнения предписаний *шарī'ата*, т.е. от молитвы (*намāз*), поста (*рожа*), *закāt*** , паломничества (*хаджж*) и др. [316, с.123];

в) Бог есть все, что есть на этом свете. Кроме Бога в мире нет ничего;

г) Без «совершенного старца» (*пīри кāmил*) невозможно познать Бога. *Пīри кāmил* - он сам. Он говорил своим мюридам: «*Я также ваш пророк и бог*» [316, с.122, 124-125];

д) Его книга «*Ḥайр ал-байāна*» послана ему Богом [316, с.124].

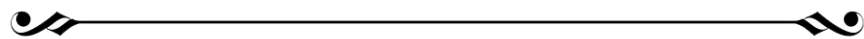
Для того, чтобы определить, в какой мере Āḫūnd Дарвеза в этих утверждениях был близок к истине, необходимо рассмотреть взгляды Бāйазīда Ансāрī на основе анализа его трудов.

Начнём с обвинения Āḫūнда Дарвезы в том, что Бāйазīд Ансāрī пропагандировал идею о переселении душ. Опираясь на утверждения Āḫūнда Дарвезы, английские и российские ориенталисты считали доказанной мысль о приверженности Бāйазīда Ансāрī к учению о переселении душ. Так, один из первых исследователей идеологии рошани английский историк М. Элфинстон утверждал, что Бāйазīд Ансāрī разделял некоторые взгляды суфиев и совместил их с учением йогов о переселении душ [259, с.209-210].

Другой английский ученый Х.Г. Раверти считал, что Бāйазīд Ансāрī в вопросе о переселении душ придерживался

* По мнению Āḫūнда Дарвезы, эту идею Бāйазīд заимствовал из учения йогов и исмаилитов, согласно которому душа человека после его смерти возвращается на этот свет. «*И если я захочу, - якобы говорил Бāйазīд Ансāрī своим людям, - то я смогу возродить вас в вашем облике. Если вы не слушаете меня и не сделаете того, что я вам говорю, я смогу из ваших душ возродить собак, медведей и свиней*» [316, с.123-124].

** Обязательная очистительная милостыня в пользу бедных.



системы метемпсихоза или пифагорейской школы, восприняв это учение от своего наставника муллы Сулаймāна, приверженца секты йогов [273, с.52]. Английский востоковед Дж.Лейден был склонен думать, что Бāйазїд Ансāрї, а вслед за ним и его единомышленники были приверженцами исмаилизма, одной из составляющих частей которого, по его мнению. является идея о переселении душ [263, с.427].

Российские исследователи М.Г. Асланов [44, с.123 и др.], И.М. Рейснер [191, с.281], В.А. Ромодин [164, с.39.] и некоторые др., не ставили перед собой задачи всестороннего анализа религиозно-философских основ учения Бāйазїда Ансāрї. Главное внимание они уделили социально-экономическим аспектам движения рошани. Из-за недостатка первоисточников и в том числе собственно трудов Бāйазїда Ансāрї авторы опирались в основном на вторичные источники. В первую очередь, это были произведения Āхўнда Дарвезы, сочинения бабуридских придворных историков и исследования английских ориенталистов XIX века, что неминуемо привело к искажению действительной картины.

Однако новейшие исследования в этой области, в частности, таких ученых Афганистана и Пакистана, как ‘Абд ал-Хая Хāбїбї [302, с.317 и др.], ‘Абд ал-Қуддуса Қāсимї [375, с.80] опровергли утверждения Āхўнда Дарвезы относительно приверженности рошанийцев к идее о переселении душ. Тщательное изучение ими произведений Бāйазїда Ансāрї показало, что прямого подтверждения этого факта нет.

Возможно Бāйазїд Ансāрї симпатизировал учению йогов о переселении душ. Как свидетельствуют биографы, он был знаком с этим учением. По всей вероятности, Āхўнд Дарвеза сгустил краски, чтобы окончательно изобличить «безбожника» и «еретика». Однако, если исходить из интерпретаций Āхўнда Дарвезы, в учении рошани и без того было предостаточно еретических моментов, чтобы инквизировать Бāйазїда Ансāрї по всей строгости суннизма.

Учение Бāйазїда Ансāрї, которое нашло отражение в таких его трудах, как «*Мақсуд ал-му’минїн*», «*Сирāt ат-таухїд*»,

«*Хаир ал-байан*», представляет собой довольно строгую систему взглядов и базируется на суфизме, хотя сам Байазид всячески избегал называть свое учение таковым, а самого себя «суфием».

Следует отметить, что способ изложения мыслей не всегда позволяет воспринимать ею рассуждения их прямо. Зачастую нелегко проследить главную линию его рассуждений. Много недомолвок, намеков, завуалированных мыслей. При этом Байазид Ансарӣ широко использует коранические и другие религиозные цитаты. Он не стремится опровергнуть или критиковать основы исламского вероучения, противопоставить ему какую-либо новую систему взглядов, противоречащую ортодоксальному суннизму. Его трудно обвинить и в о игнорировании основ священного писания, хотя иногда нельзя отрицать своеобразной интерпретации их содержания. В изложении своих взглядов Байазид Ансарӣ демонстрирует приверженность к основам ислама как в целом, так и в частности, то есть его духу и букве *шарӣ'ата*. Он стремится вывести все положения своего учения из Корана, *хадисов* и обосновать их *сӯрами*; подробно излагает основные догмы *шарӣ'ата* и призывает всех соблюдать их.

Остается неясным, почему представители ортодоксального духовенства (муллы, улемы, святые отцы) в лице Закарийа Мултāнӣ, Са'йида 'Али Тирмизӣ и особенно Ахӯнда Дарвезы столь враждебно встретили учение Байазид Ансарӣ, его книги и проповеди; почему он был объявлен «богоотступником», «еретиком» (*мулҳид*)?

Причины по всей вероятности, различны: гносеологические, социальные, политические, религиозных, этические, психологические и др. Начнем с гносеологической причины. Учение Байазид Ансарӣ разрабатывалось и распространялось во второй половине XVI в., т.е. почти через тысячу лет после получения пророком Мухаммадом первых откровений. За это время в исламском регионе возникли сотни различных течений и взглядов в трактовке основ исламского миропонимания. Среди них были такие крупные направления как хариджиты (*ал-хавāридж*), исмаилиты (*ал-исмā'илӣйа*), мутазилиты (*ал-*

му'тазила), шииты (*аш-ши'а*) и др. Кроме того в понимании главной идеи ислама «*таухїд*» (зд. монизм) исламская региональная культура прошла в своем духовном развитии ряд этапов [5а, с.22-114; 5б, с.126-207]. Как указывает проф. М.Имамназаров, первым этапом можно назвать «этап *сунны*» [5а, с.31-36; 5б, с.126-142], становление которого происходит в основном в VIII-IX веках при жизни родоначальников четырех *суннических мазхабов* (правоверных школ), когда были созданы основные сборники *хадїсов*. На основе этих источников были сформулированы основы *шарї'ата* и *фикха* (мусульманского правоведения). Понимание идеи «*таухїд*» (зд. единобожие) на этом этапе главным образом опирается на толкование авторитетов (преданий пророка и мнений родоначальников правоверных школ – *иджтихад*). К X–XI векам исламский рационализм в лице таких выдающихся корифеев исламской философии и науки, как ал-Фārāбї, Мāтурїдї, ал-Аш'арї, Берūнї, Ибн Сїнā, 'Умар Хайām и др.* достиг пика в своем развитии.

В их трудах идея «*таухїд*» существенно углубляется и расширяется. Она интерпретируется как закон единства мироздания, сотворенного Аллāхом и подвластного ему месте с тем он трактуется как имеющий свои внутренние закономерности, доступные изучению человеческим разумом.

Третий этап, предполагающий в более углубленное понимание идеи «*таухїд*», был разработан в суфизме такими крупными теоретиками, как Ибн ал-'Арабї и Джалāl ад-Дїн Рūмї. Было сформулировано суфийское представление о постижении *божественной Истины*, названной «*урфāн*», которое во многом отличается как от его ортодоксального (*сунна*) понимания, так и рационалистического. Бāйазїд Ансāрї строит свое учение именно на этом третьем уровне.

Многие представители духовенства того времени, хотя прямо не отрицали путь суфиев (особенно в связи с произведениями ал-Газālї), все же остерегались крайних взглядов и прежде всего таких суфиев, как Мансūr Халлāдж, 'Айн ал-Қуззāt, Ибн

* Об отличии взглядов 'Умара Хайāма от суфийского миропонимания см. [8а, с.159-218].

ал-‘Арабӣ и др. Особенно большое сопротивление вызывала теория «*вахдат ал-вуджӯд*» Ибн ал-‘Арабӣ [126а, с.193]. Среди противников этой теории можно назвать такие авторитеты исламской науки, как Ибн Таймийа, ат-Тафтазāнӣ, Ибн Хāлдӯн. Тем не менее радикальные идеи Мансӯра Халлāджа и Ибн ал-‘Арабӣ глубоко проникли в широкие суфийские круги и нашли свое отображение и в учении Бāйазїда Ансāрї.

Следовало бы, отметить, что суфии радикального направления в своих интерпретациях находились в сильной оппозиции к исламской ортодоксии. Определив свое понимание божественной Истины, они выступили против буквального толкования основ Корана, ставили под сомнение отдельные догмы, как ненужные атрибуты на пути к истинной вере, подвергли открытой критике невежество и экзотеризм священнослужителей. Именно поэтому многие крайние суфии в свое время были объявлены еретиками и богоотступниками.

Основным моментом суфийской доктрины *Пїри Роїїāн* – Бāйазїда Ансāрї является детальное описание восьми стадий и этапов мистического пути духовного совершенствования на пути познания Бога. Следует отметить, что во всех работах Бāйазїда Ансāрї были четко определены как сходства, так и отличительные особенности всех стадий и этапов с довольно подробными пояснениями. Именно это составляет главную идею, ядро учения *Пїри Роїїāн*. Основные стадии мистического пути духовного совершенствования представлены им в следующей последовательности: 1) *шарї‘ат*, 2) *тарїқат*, 3) *хақиқат*, 4) *ма‘рифат*. Стадия *ма‘рифат*, в свою очередь, подразделяется на четыре этапа: *курбат*, *васлат*, *вахдат*, *сукӯнат*.

По мнению Бāйазїда Ансāрї, вступивший на путь познания Бога должен последовательно пройти эти стадии и этапы. Причем тот, кто полностью не освоил предыдущую стадию, не может перейти к следующей. Вот что говорится «*Хайр ал-байāне*» об этом: -» «...*Я раскрываю учение тарїқата лишь перед теми, кто вершит дела со знанием тарїқата, после этого знакомлю их с наукой о хақиқате. Я раскрываю учение ма‘рифата перед теми, кто вершит дела со знанием*

ҳақиқата, после этого Я указываю им [пути] познания единства (йағънағй), явно» [287, л.125а-б]²⁰

Как известно из истории суфизма, существуют разные мнения относительно количества стадий совершенствования суфия. Большинство авторов придерживалось мнения, что их четыре, а именно: *шарӣ‘ат*, *тарӣқат*, *ма‘рифат*, и конечная стадия - *ҳақиқат* [190, с.143]. Другие же (например, Фарӣд ад-Дйн ‘Аттӣр) выделяли семь стадий [109, с.226]. Не было единства и в понимании порядка прохождения стадий, а также в том, как толковалась средневековыми теоретиками суфизма каждая стадия.

В отличие от авторов, которые считали *ҳақиқат* конечной стадией, обозначавшей постижение божественной Истины [190, с. 183], для Бәйзид Ансәри *ҳақиқат* - лишь третья стадия познания Бога. И дело здесь не в простой перестановке стадий и их количестве. Как убедимся далее, Бәйзид Ансәри придерживался весьма нетривиальных мыслей о сути процесса мистического познания Бога.

Таким образом, *шарӣ‘ат (закон)* - первая стадия познания Бога. В учении Бәйзида Ансәри она представлена очень подробно. Так, в «*Ҳайр ал-байъне*» толкование этой стадии занимает почти 120 страниц рукописи.

Как известно, «... для суфиев эта стадия рассматривалась только как подготовка к мистическому пути» [181, с.327]. На этой стадии требовалось соблюдение внешних обрядов богопочитания и строгое выполнение правил общественной и семейной жизни, которые являются обязательными для всех мусульман [190, с.143].

Толкование стадии *шарӣ‘ата* в учении Бәйзида Ансәри, как и других суфийских авторов, в целом не противоречит ортодоксальным предписаниям суннизма. Наоборот, при изложении вопросов *шарӣ‘ата* Бәйзид Ансәри опирается на основы исламского права и призывает быть стойкими в своей вере, «выказывать» отвращение ко всяким неблагочестивым делам и словам, избегать сплетен и т.п. Тем не менее в интерпретации *шарӣ‘ата* как первой стадии познания Бога он иногда выходит

за рамки поставленного вопроса и провоцирует полемику. Прежде всего это относится к толкованию таких вопросов *шарī‘ата*, как паломничество и молитва.

Байазид Ансарī сосредоточивает свое внимание на оценке культовой стороны *шарī‘ата*, и в этой связи подробно останавливается на пяти основных обязанностях мусульманина. Это – исповедание веры, молитва, пост, *закāt* (мусульманский налог) и паломничество. Что же касается второй стороны – его юридических предписаний, то следует отметить, что об этом нет развернутых рассуждений ни в «*Хайр ал-байāне*», ни в других его работах.

Вслед за характеристикой догмата об исповедании веры Байазид Ансарī дает детальный перечень правил и требований ритуальной молитвы. Причем здесь он ни на шаг не отклоняется от предписаний *сунны*, делая особый упор на вопросы мусульманского благочестия. Он постоянно повторяет необходимость соблюдения всеми мусульманами чистоплотности, скрупулезно перечисляя при этом требования омовения перед молитвой.

Освещая вопросы поста (*рожа*), Байазид Ансарī в целом следует основным принципам, содержащимся в канонизированных исламом источниках. Он подчеркивает, что пост начинается с месяца *рамадāн*. Во время поста категорически запрещается принимать пищу, вдыхать дым, пить воду и мн. др. Наряду с требованиями соблюдения мусульманского поста Байазид Ансарī отмечает и возможность освобождения человека от поста и искупления, если есть к тому уважительные причины. Так, например, согласно канонам ислама, от поста освобождаются рабы, больные и беременные женщины.

Раздел о *закāте* и правилах его взимания представлен в «*Хайр ал-байāне*» восемью подразделами (*байāн*). Это: 1) «Изложение о взимании *закāта* у имущих»; 2) «Изложение о взимании *закāта* за выращенные плоды»; 3) «Изложение о взимании *закāта* за [владение] золотом и серебром»; 4) «Изложение о взимании *закāта* за баранов»; 5) «Изложение о взимании *закāта* за волов»; 6) «Изложение о взимании *закāта* за верблюдов»; 7) «Изложение о взимании *закāта* за

коней и кобылиц»; 8) «Изложение о том, с кого следует взимать *закāt* и с кого не следует» [287, л.1016-1076]. Кроме этих подразделов, автор останавливается на милостыне (*сарсāйа* или *садақа*), которая должна раздаваться бедным.

Байазид Ансарӣ подчеркивает, что *закāt* является обязательным лишь для имущих. К ним, по его мнению, относятся те, кто имеет либо более двухсот дирхем; сорок пасущихся баранов; тридцать пасущихся коров (либо верблюдов, коней, кобылиц); товары для торговли [287, л.102а-б]. Он подчеркивает, что от *закāта* освобождаются те, кто является рабом и кто не имеет «ни имущества, ни одежды».

Конечно, здесь Байазид Ансарӣ отнюдь не оригинален. В своих рассуждениях о *закāте* он опирается на правила, установленные *фикхом*, и на положения Корана о том, что *закāt* обязателен «... для каждого здорового телом и духом мусульманина, если он владеет стадами, имеет определенный годовой доход, получает прибыль от сельского хозяйства, ремесел или торговли» [165, с.118].

Представления Байазид Ансарӣ о паломничестве (*хаджж*) в целом также основаны на положениях ортодоксального суннизма. Вместе с тем имеются и некоторые расхождения, обусловленные его суфийскими воззрениями. Так, например, в ответ на утверждение о том, что *Ка'аба* – святыня мусульман, является «местонахождением» Бога, он в соответствии с суфийскими воззрениями, заявляет: местонахождение Бога в сердце человека, поскольку только лишь сердцем можно постичь Его суть. Байазид Ансарӣ разделяет мнение тех радикально настроенных суфиев, которые выдвигают на первый план тезис о религии сердца. Это положение о внутренней убежденности человека в учении Байазид Ансарӣ является одним из ключевых. Он развивает его и при рассмотрении стадии *хакикат*.

Стадия *тарйқат* (буквально «путь», здесь «путь» к познанию Бога), по мнению Байазид Ансарӣ, совершеннее и значимее стадии *шарй'ат*. *Тарйқат* - это непосредственная мистическая практика суть деяний пророков избранных в пости-

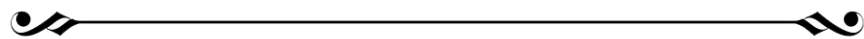
жени и познании Бога, тогда как *шарī'ат*, согласно трактату «*Сирāt ат-таухīду*», - это лишь призывы и указания пророков [286, с.90], обязательные для всех, как познающих, так и «рядовых» мусульман.

Поэтому мусульманин, полностью не выполнивший всех требований *шарī'ата*, не достигший совершенства в строгом соблюдении норм ислама, особенно его пяти основ, не может вступить на путь *тарīқата*. Иначе говоря, он остается простым мусульманином, не принятым, не рекомендованным в постижении и познании Бога к стадии *тарīқат* и выше. При этом адепт, рекомендованный к стадии *тарīқат*, одновременно становится и членом рошанийской секты.

Байазид Ансарī подчеркивает, что вступивший на путь *тарīқата* должен постигать знания пророков, выполнять их предписания. Вместе с тем он считает, что каждый, кто стремится выполнить требования *тарīқата*, прежде всего, должен отказаться от роскоши, плотских наслаждений, вести умеренный образ жизни. В частности, он не должен стремиться к роскоши и в одежде, предаваться чревоугодию, увлекаться женской красотой. В этом плане позиция Байазид Ансарī практически ничем не отличается от трактовки стадии *тарīқат* признанными суфиями.

Наряду с этим особое внимание Байазид Ансарī уделяет тем вопросам, которые так или иначе связаны с выражением социального протеста, ибо неизменным объектом его острой критики являются привилегированные слои общества, те, кто погряз в грехах, окружил себя роскошью, у кого много скота, угнетает простых людей, ворует, прелюбодействует, словом, совершает неблагоприятные дела. Это те, кто не только вредит и мешают познанию Бога, но и, что особенно важно, своими поступками и вредными привычками препятствуют овладению знаниями *тарīқата*. Байазид Ансарī относит эти пороки к проискам *шайтāна*, считает их проявлением вожделения (*нафс*). Вслед за суфиями он считает, что в человеке заложена *страсть повелевающая; хулящая; божественная; спокойная**.

* Подобная классификация страсти также основывается на ряд *āйатов* Корана.



Каждая из них имеет сферу своей локализации и определяется автором следующим образом: – *«Страсть повелевающая [находится в таком месте], в котором живет шайтāн, а хулящая там, где пребывают войска шайтāна; страсть божественная там, где живут ангелы (добродетели) и страсть спокойная [находится] в таком месте, где живет душа»* [287, л.109б].

Если первые две, по Бāйазиду Ансāрй, свидетельствуют о присутствии в человеке нечистой силы (*шайтāна*), толкающей его на греховные поступки, то другие две отражают его высшие нравственные начала. Следовательно, человек должен придерживаться не повелевающей и хулящей страсти, а божественной и спокойной. Если у кого-то преобладает страсть, внушенная ему *шайтāном*, тот непременно стремится «к увеличению имуществва занятиями – земледелием, торговлей, скотоводством; стремится к набегам или другим недозволенным делам» [287, л.112а].

Конкретизируя эту мысль, Бāйазид Ансāрй перечисляет следующие «происки» *шайтāна*: – *«Смотри, это и есть хитрость шайтāна, если человек богатый имуществом или совершающий насилие над почитаемыми [людьми, то его шайтāн] направляет на путь излишнего потребления питья, одежды и обилия еды; затем он приводит его к надменности, тирании, плотским вожделениям, бесстыдству, злонравию и другим греховным делам»* [287, л.113а].

«Смотри, это и есть одна из хитростей шайтāна, [что он] направляет некоторых людей к насилию так, что они отнимают что-то у беззащитных; некоторых он привлекает к воровству так, что воруют они у людей; некоторых направляет на путь разврата, что [само по себе] для них является запретным. [287, л.114а].

К числу «неблаговидных дел» *шайтāна* он относит и сплетни, ущерб и вред, который люди наносят друг другу. Критикуя эти пороки, он предупреждает: – *«Смотри, внимать [своей] страсти, прислушиваться к шайтāну - вредит вере. Не будет человеком тот, кто приносит вред вере, слушая шайтāна и свою похоть»* [287, л.115б]. Сводя

все греховные дела к проискам *шайтāна*, Бāйазīд Анṣārī выразил свое негодование по поводу тех, кто их совершает. Его негодование усиливается, когда он говорит, что некоторые люди, прибегая к насилию, отнимают у беззащитных последнее. Так, в «*Ḥайр ал-байāне*» устами Бога говорится: – «Скажи, [Бāйазīд] некоторым торговцам, что нет у них страха, когда обманывают людей при торговле. Скажи еще некоторым ученым, шайхам [из семейства шайхов], хāджжам, лженаставникам и им подобным этим – другим людям, [что] нет у них страха, когда они идут к алчности и требуют от людей имущество. [Ведь] требовать имущество от людей – запрещено» [287 л.112б]. Этот отрывок свидетельствует о том, что Бāйазīд Анṣārī выступает как сторонник «беззащитных», неимущих и угнетенных. Остро критикуя тех, кто жесток, развратен и нечист на руку. Пīр не оставляет без внимания и тех, кто является лжеученым, лжешайхом, лжехāджжой и лженаставником. Он утверждает, что подобные люди не только алчны по своей натуре, но и живут за счет других.

Чтобы не допустить «козней *шайтāна*» и последствий, вытекающих из вожделения, Бāйазīд Анṣārī в «*Ṣирāт ат-таухīде*», «*Мақсуд ал-му’минīне*» и в «*Ḥайр ал-байāне*» выдвигает ряд требований к тем, кто уже находится на стадии *тарйқат*. Они не являются чем-то новым и отражают известные суфийские стоянки (*мāқām*), называемые обязанностями путника. По его мнению, обязанности путника, состоят в том, что:

1) все люди должны максимально воздерживаться от каких-либо излишеств; жить честно, не проявляя высокомерия; совершаемые ими дела должны быть добрыми, исходить из честных побуждений сердца, так как только этим путем можно стать истинно убежденным человеком;

2) люди всегда должны помнить о страхе перед Богом, о неминуемой божьей каре; должны воспитывать в себе и в других любовь к Богу;

3) каждый должен работать и зарабатывать на жизнь собственным трудом так, как этого требует учение Пророка в стадии *тарйқат*;

4) люди должны постоянно думать о Боге, уповать на Него, любить Его и находиться подальше от невежд;

5) они должны терпеливо переносить свои печали, умеренно питаться и употреблять заработанную честным путем еду;

6) они должны быть стойкими и терпеливыми во всем, что совершается Богом, всегда сторониться того, что приносит вред вере;

7) все люди должны выполнять перечисленные требования Всевышнего, совершать дела так, как совершает их «человек божий»; * в противном случае не смогут пройти другие стадии познания Бога;

8) люди должны проникнуться убеждением в необходимости выполнять указания Бога; и если эти указания будут строго соблюдаться, Байазид Ансарй, от имени Бога, обещает, что им не придется испытывать мучений в аду; они будут освобождены от хитростей *шайтāна*, похоти и злонравия; им будут уготованы после смерти вечный покой и райское блаженство.

К этому сводятся обязанности тех, кто следует учению Байазйда Ансарй на стадии *тарйқат*. При этом во всех своих сочинениях *Пйр* настойчиво повторяет одну и ту же мысль: все должно осуществляться под руководством духовного наставника - совершенного человека (*кāмил пйр*, *тамām пйр*), обязанностью которого перед Богом является указание истинного пути своему послушному ученику, искателю (*тāлиб*) Бога. Разумеется, и эта мысль Байазйда Ансарй не нова: именно так определяется роль духовного наставника во всех течениях суфизма.

Если перечисленные требования стадии *тарйқат* выполнены, adept постигает суть знаний пророков и рекомендуется *Пйром* к прохождению следующей стадии – *хақиқат*.

Хақиқат (букв, «истина») в учении Байазйда Ансарй - третья стадия познания Бога. Главной отличительной чертой этой стадии является то, что человеку уже недостаточно постигать

* Очевидно, имеется в виду сам Байазид Ансарй.

знания пророков и совершать дела, подобные их делам. Он обязан стремиться познать лучшие качества пророков, ибо «...*Хақиқат есть состояние пророков и дела их совершаются всегда скрытно. [В себе] думаешь [о Боге]*» [237, л. 1276].

Мы полагаем, что это утверждение принадлежит именно Бāйазīду Ансāрī, поскольку оно не было высказано впрямую другими суфийскими авторами. Известно, что личность Пророка Мухаммада в исламе всегда считалась единственным эталоном совершенного человека (*инсāни кāmил*). Каждый мусульман должен стремиться к этому эталону, но вместе с тем считается, что никому из простых смертных в действительности не доступно достижение уровня духовного совершенства пророков, так как последние достигли этого уровня не сами по себе, а благодаря особой воле Аллāха. Вообще говоря, все стадии, включая и *хақиқат*, у Пīра считаются стадиями, пророков и святых. Чтобы пройти стадию *хақиқат* и перейти к *ма'рифат* (познание), человек должен проявить искреннюю покорность Богу и быть всецело преданным Ему. Он должен приобрести благонравие, чистоту души и сердца, ибо Бог даровал ему жизнь для того, чтобы он (человек) сеял мудрость, распространял добро. Он не должен пребывать в невежестве, вдалеке от истинно богоугодных дел, сибаритствовать. Средства существования должны добываться им трудом, а не путем стяжательства и алчности, поскольку Всевышний утверждает: – «*Слабоумие, хулительство, греховные [поступки], незнание, невежество, глупость Я превратил в мрак; разум, верование, послушание [Меня], обращение с мыслями [ко Мне] и знание Я превратил в свет*» [287, л.1296].

С точки зрения искренней убежденности в вере Бāйазīд Ансāрī разделяет людей на пророков, истинно правоверных и лицемеров. Особо выделяет людей-*шайтāнов*. К группе пророков отнесены те, кто отмечен пророческими качествами и способен указать путь к Богу, как это было свойственно пророкам - посланникам. К истинно правоверным он относит тех, кто совершает дела, соответствующие «желанию Бога», а также тех, кто является «... *воздержанными и покорными, истин-*

ными *зайкирами* и искренне преданными [Богу] и проявляющими любовь друг к другу и совершающими добро и охраняющими людей от совершения греха; совершающими дела по совету [с другими], смущающими Меня (Бога)..., чтобы принести пользу вере и пользу людям» [287, л.131а-б].

Лицемерами (*мунāфиқāн*) Бāйазид Ансāрй считает тех, кто хотя и придерживаются веры, читает священные книги, совершает обряды мусульман, но делает все это не от сердца, а только для видимости. Он отмечает, что лицемеры бывают не только грешниками, невеждами, но и толкают на этот путь других [287, л.132б]. Еще встречаются такие лицемеры, которые «... говорят много брани, неправды, никчемного; употребляют много еды, много пьют, одеваются [независимо от того] дозволено [все это] или нет, запрещено и проявляют ... послушание от случая к случаю, на виду у людей» [287, л.133а].

Острой критике подвергает Бāйазид Ансāрй людей из категории *шайтāнов*: – «Смотри, из нравов [людей] из группы *шайтāнов* то, что они бывают страстно алчными, лжецами, невежественными, отрицающими единственность Бога, грешниками, известно. Они себя считают из лучшего рода или хорошими знатоками, врут, [когда] говорят, что «я наставник людей, мои предки были такими благородными, почтенными». Они не брезгуют от [всякой] лжи, известно» [287, л.133б].

Нетрудно понять, кого Бāйазид Ансāрй имеет в виду, говоря о людях – *шайтāнах*. Это лженаставники, которые пытаются доказать, что они истинные носители веры и божественных предназначений. Вместе с тем они погрязли в грехах, совершая неблагоприятные поступки. Не понимая сущности Бога и будучи невежественными, они, вместо того, чтобы вести людей из мрака к свету (*рошāнй*), направляют их от света к мраку (*тāрйкй*) [287, л.134а].

Этим качествам Бāйазид Ансāрй противопоставляет свое отношение к Богу. По его мнению, суть повиновения, покорности, служения Всевышнему и соблюдение обрядов поста, закāта состоит не в пустословии или внешнем совершении их. Он говорит, что чисто внешнее соблюдение таких религиоз-

ных обрядов не приведут к истинному поминанию Всевышнего [287, л.140а-б].

Не следует думать, что Бāйазīд Ансāрī выступает здесь как противник обрядов ислама вообще*. Он рассуждает в этом случае как суфий, придерживающийся истинной эзотерической линии в религии, призывающей человека к внутренней религиозной убежденности. В соответствии с этим он выдвигает культ сердца, точнее – религию сердца, души. Именно так понимает Бāйазīд Ансāрī суть повиновения, поклонения, исповедования веры, которые исходят из глубины души. Он пишет: – *«Лучше один раз помянуть Бога душой, чем семьдесят тысяч раз поминать Его словами»* [287, л.140б].

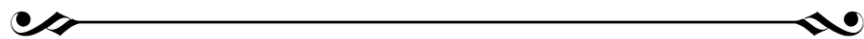
Развивая мысль о «религии сердца» на пути самосовершенствования, Бāйазīд Ансāрī придает важнейшее значение поминанию Бога. (*зикр*).

В научной литературе по суфизму отмечается особая роль практики *зикр* как специфической мистической формы поклонения. Теоретики суфизма обратили внимание на то, что основным источником *зикра* в суфизме был Коран, в ряде *āйатов* которого призывают к упоминанию Аллāха в душе, и *хадīsы* [215, с.48]. Такие суфийские авторы, как, например, Аттāр, Рūмī и др., различали две разновидности *зикра* – громкий – вслух (*джали-ар*. «явный») и тихий (*хāфī*) – про себя, в душе.

«Среди суфиев разных направлений, – пишет И.Н. Петрушевский, – велись оживленные споры относительно того, допустим ли *зикр* только в трезвом молчании (*хāфī*) или же и громкий *зикр* с пением, музыкой (*самā*) и экстатической пляской (ар: *ракс*) [181, с.325].

Бāйазīд Ансāрī признает только «тихий *зикр*». В частности, он пишет: – *«Поминание Бога требует тихого Его поминания – зикр»* [287, л.140а]. *«[Тихий] зикр тот, – указывает Бāйазīд в «Сирāt ат-таухīде», – при котором с каждым дыханием – вдохом и выдохом – поминается Истина – Бог, и ни одно мгновение не проходит без думы о Нем»* [286, с.94].

* А.Дарвеза считал, что Бāйазīд игнорировал обряды Ислама.



Высказывания Бāйазīда Ансāрī о тихом *зикре* дают основания полагать, что он был противником экстатического типа поминания Бога, которое у некоторых суфиев сопровождалось «...дикими выкриками, пляской и разными телодвижениями» [190, с.165].

Следует отметить, что высказывания Бāйазīда Ансāрī о *зикре* во многом совпадают с учением о *зикре* представителей одного из наиболее распространенных в Средние века суфийских течений - *нақибандī*, приверженцами которого были такие выдающиеся поэты, как ‘Абд ар-Рахмāн Джāмī и ‘Алīшер Навāй.

Отличительной особенностью учения *нақибандī* было то, «... что оно признавало необходимость радения (*зикр*) путем молчаливого самоуглубления, без громких криков, плясок, музыки и разного рода телодвижений. Один из столпов этого течения ‘Убайд Аллāх Ахрāр (Хāджа Ахрāр) требовал, чтобы человек, предающийся *зикру*, выполнял его, не издавая ни единого звука, тесно сомкнув губы и прижав язык к нёбу» [190, с.153].

Таким образом, трактуя стадию *хақиқат*, Бāйазīд Ансāрī подчеркивает необходимость внутренней убежденности человека, «скрытно» поминающего Бога в себе и воздерживающегося от всего запретного [287, л.140а-б]. Отсюда и главная идея Бāйазīда – вера души, сердца, внутренняя религия, ибо человек, познавая Бога, составляет с ним единство только путем внутреннего зрения.

В трактовке этой стадии Бāйазīд Ансāрī продолжает рассуждать о культе бедности и о том, что все обязанности суфия, проходящего стадии *тарīқат* и *хақиқат* должны выполняться под наблюдением и руководством наставника, без которого адепт ничего не может добиться, не может двигаться вперед по пути постижения Истины.

Как только человек выполнит все условия стадии *хақиқат*, он познает Истину и поднимется на ступень *ма‘рифат* – ступень непосредственного познания и становится ‘*арифом*, т.е. тайно познавшим Бога.

Ма‘рифат – (познание) – четвертая стадия познания Бога в трактовке Бāйазīда Ансāрī является высшей стадией, на кото-

рой путник, постигая пророческие тайны, познает внутренним взором Бога. Что же касается *қурбат*, *васлат*, *вахдат*, *сукӯнат*, то они, как уже отмечалось выше, не являются самостоятельными, а представляют собой этапы внутри стадии *ма'рифат*. По этому поводу сам Бәйазид Ансәри пишет: – «Смотри, в *ма'рифате* имеются этапы: *қурбат* (близость), *васлат* (постижение), *вахдат* (единство), *сукӯнат* (покой)» [287, л.130а-б].

Пройдя этапы, человек становится *'әрифом* т.е. познавшим Бога. При этом понятие «*'әриф*» на каждом следующем этапе характеризуется соответствующими эпитетами. Так, например, на этапе *қурбат* он – «*'әриф* *муқарриб*», т.е. «приближающийся к Богу *'әриф*», на этапе «*васлат*» – «*'әриф* *вәсил*», т.е. «постигающий Бога *'әриф*», на этапе «*вахдат*» – «*'әриф* *муваххид*», т.е. «соединившийся с Богом *'әриф*»; и, наконец, на этапе *сукӯнат* – «*'әриф* *мискӣн*», т.е. «успокоившийся *'әриф*».

Детально освещая этапы *ма'рифата*, Бәйазид Ансәри дает отдельное толкование каждого этапа и характеризует их отличительные черты. Здесь и в характеристике всех остальных этапов *ма'рифата* он рассуждает непосредственно в русле философии «*вахдат ал-вуджӯд*». Все его усилия сводятся к тому, чтобы раскрыть и утвердить концепцию единого и всеобъемлющего Бога – источника мироздания, творца всего живого и неживого. Подчеркивается, что Он един со своим творением, представлен как его внутренняя потенция, энергия, субстанция. Так, в «*Хайр ал-байәне*» устами Бога провозглашается: – «Смотри, каждая наука исходит из Моей науки, имя каждого – от Моего имени, любая сила – от Моей силы, голос каждого – от Моего голоса, каждый цвет – от Моего цвета, каждое величие – от Моего величия, каждая красота – от Моей красоты, каждая темнота – от Моей темноты, каждый гнев – от Моего гнева, каждая милость – от Моей милости. Я един с каждым, что есть вокруг, да будет тебе известно» [287, л.148б].

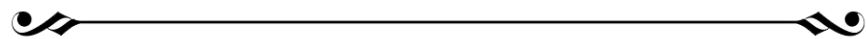
Далее читаем: – «Смотри, Я создал все, что есть [вокруг]: малое, среднее, большое, разнообразное и соответственное всем этим вещам, Я определил границы. Я – со всеми и во

всем. Нет у Меня явных (зримых) границ, известно» [287, л.151б].

Это означает, что Бог сотворил все сущее во всей природной стихии и придал всему соответствующую форму. Оно появилось в многообразных формах благодаря повсеместному присутствию Всевышнего. Поэтому Байазид Ансарӣ видит Бога не вне мира, как внешнюю по отношению к нему силу, а в неразрывной связи, единовременности, единомоментности и внутри него, во всем и везде. Так, Всевышний возвещает: – *«Смотри, люди находятся в Моем бытии, Мое бытие - в людях, подобно рыбам, находящимся в воде и [подобно] воде, которая в рыбах. Люди существуют из-за Меня так же, как рыбы существуют [благодаря] воде, их лица обращены к воде, так же и люди, куда бы не поворачивали [свое] лицо, они смотрят на Меня»* [287, л.152а-б].

В соответствии с этим основной принцип ислама *таухид* понимается как «единобытие» (*вахдат ал-вуджуд*), которое европейские ориенталисты часто определяют как исламский пантеизм*. Байазид Ансарӣ провозглашает аллегорический тезис суфиев «Бог везде» или «Бог есть все», и, одновременно, высказывает мысль о том, что у Бога нет границ, подвластных человеческому восприятию. Перед *'арифом*, вступившим в стадию *ма'рифат*, Байазид Ансарӣ ставит требование познать Бога, Его сущность, Его реальность как растворенного во всем, которого нельзя представить себе в каких-либо материальных формах, скрытого во всех явлениях, предметах и единосущного с ними. Этого, по мнению Байазид Ансарӣ, может достичь всякий *'ариф*, если он смотрит на Бога и на мир духовным взором, то есть своей внутренней убежденностью *«... если 'ариф каждым взглядом глаз своей души смотрит на Меня, то он во всех вещах увидит Мое незаметное для других, не окрашенное в цвет бытие...»* [287, л.148а-б].

* Дальнейшее изложение учения о Боге Байазид Ансарӣ показывает, что суфийский принцип «единобытие» («вахдат ал-вуджуд») не совсем совпадает с тем, что именуется в европейской философии «пантеизмом». Ср., например, взгляды Дж.Толанда и Б.Спинозы [224; 208].





Байзайд Ансарӣ подчеркивает, что не может быть полноценным ‘*арифом* тот, кто поддается своей похоти и проiscaм *шайтана*, совершает неблагоприятные поступки. Значительный интерес представляет и положение о том, что некоторые ‘*арифы*, прикрываясь тезисом о вездесущести Бога во всем и о божественном начале всех вещей, в том числе и богатства, утверждают, что ‘*арифам* дозволено быть имущим. Байзайд Ансарӣ резко осуждает такие взгляды и считает это большим грехом, а ‘*арифа*, завладевшим имуществом, считает неполноценным [287, лл.150а-б, 151а].

Характеризуя этап *қурбат*, т.е. приближение к Богу, Байзайд Ансарӣ ставит перед ‘*арифом* условие: необходимо находиться к Богу сердцем так близко, чтобы в различных звуках непременно слышать Его голос, в каком бы состоянии при этом ‘*ариф* ни находился [287, л.152а-б].

Байзайд Ансарӣ считает обязательным, чтобы ‘*ариф* везде и всегда перебирал четки так, чтобы каждый звук четок напоминал ему голос Бога. И если он не способен услышать его, то это для ‘*арифа* большой грех. Ясно, что и в трактовке *қурбат* Байзайд Ансарӣ проявляет себя как сторонник идеи «единобытия».

Эти суфийские взгляды Байзайда Ансарӣ получают дальнейшее развитие в толковании этапа *васлам*. На этом этапе, по его мнению, от путника требуется последовательность в деяниях, чтобы не было разрыва между словом и делом. Он должен быть полностью погружен в божественную сущность, т.е. думать только о Нем. Необходимо, чтобы ‘*арифи вāсил* осознал, что каждый свой поступок он совершает вместе с Богом в сердце [287, л.154а].

В другом месте устами Всевышнего сказано: «... *Мое бытие едино с бытием людей, известно*» [287, л.154б]. Осознание того, что «‘*арифи вāсил*» полностью соединился с Богом, постиг суть Его субстанции, заполнившей все мироздание: от мельчайших его атомов (*заррāt*) до макромира, непременно откроет в его сознании полную тайн божественного бытия и прежде всего Его присутствия в человеке, единобытности с ним, нахождения во всех его тканях и органах: – «*Смотри, Я*

 ————— 



(Бог. – М.А.) *есть в волосах, в коже людей, в крови, в плоти людей; Я в жилах людей; Я в костях, в мозгу людей; Я - во всем, что есть у человека* [287, л.153б-154а]. И еще: *«Я есть в человеке. Я ближе людям, [чем] они сами»* [287, л.153б, 154а].

Здесь свои суждения Бāйазид Ансāрī подкрепляет известной коранической цитатой, которая по смыслу не отличается от пуштунского текста: – *«...а мы ближе к нему, человеку, чем сонная артерия его»* [287, л. 154а]. Отсюда и выводы Бāйазида Ансāрī: Бог и человек, Бог и вещи мира едины, они неотделимы друг от друга: – *«Смотри, Я каждую вещь сделал из Своего бытия и для Своего бытия сделал каждую [из вещей] в отдельности; в каждом из всех - Я - единый Бог!»* [287, л.154б]. [287, л.154б].

Если путник доказал словом и делом, что выполнил все требования Бога, то ему открывается дорога к тому, чтобы на следующем этапе – *вахдат* (единство) перешел к осознанию полной потери своего эмпирического, индивидуального «Я». На этапе же *васла*, по мнению Бāйазида Ансāрī, путник все еще сохраняет свою индивидуальность. В разделе, посвященном этапу *вахдат*, Бāйазид Ансāрī затрагивает несколько вопросов, которые частично рассматривались ранее при характеристике предыдущих стадий и этапов познания Бога, в частности на этапах *курбат* и *васла*.

Одним из важных вопросов в трактовке этапа *вахдат* является определение сущности Бога, его соотношения с миром материальных вещей. [см. 287, л.163б]. Так, Бāйазид Ансāрī заявляет, что человеческая субстанция происходит от субстанции самого Бога [287, л.155а]. Другими словами, Бог и человек имеют единое субстанциональное начало. Следовательно, Бог и человек с самого начала единобытны, но человек этого не понимает до тех пор, пока не вступит на путь познания. Таким образом, Бāйазид Ансāрī полностью исключает дуалистическое толкование соответствующих мест в Коране.

В связи с этим приводится очень распространенная среди суфиев аналогия: – *«Капли дождя, которые падают с неба, - пишет Бāйазид Ансāрī, - есть вода и по причине похолодания*

 ————— 

земного шара она превращается в лед, и, когда его достигает тепло солнца, он вновь превращается в воду. Так что, о ученик, знай, что лед и в состоянии оледенения [все равно] был водой, но из-за [отвердевшей] формы называется льдом. Однако он во всех случаях остается водой» [287, л.155а].

Далее Бāйзй̄д Анс̄арй̄ призывает ‘*āрифи муваххид* осознать свое богоначало и единобытие с Богом, полностью преодолеть в себе человеческую натуру, поскольку она способствуют двойственности созерцания [287, л.156а]. Под человеческой натурой Бāйзй̄д Анс̄арй̄ подразумевает ее изначальную греховность. Когда ‘*āриф* входит в состояние единобытия с Богом, и поглощается Им, он должен чувствовать себя совершенно свободным от необходимости соблюдать определенные культовые обряды, поклоняться кому-либо, совершать грехи, поскольку все это является уделом несовершенных.

От ‘*āрифи муваххид* требуется осознание того, что он полностью «растворился» в едином Боге, который не имеет себе подобных, не имеет сотоварищей. В этом состоянии он может озвучивать повеления Всевышнего, вершить только богоугодные дела. Однако такое состояние приобретает лишь в абсолютном одиночестве, т.е. наедине с собой.

Чтобы не навлечь на себя гнев представителей духовенства, Бāйзй̄д Анс̄арй̄ высказывает мысль о том, что ‘*āрифи муваххид* не должен объявлять окружающим, что он находится в сфере Божественного присутствия. Наоборот, он должен быть, как все: совершать религиозные обряды и ритуалы, дабы не спровоцировать обвинений в безбожии. Самое главное заключается в том, чтобы люди не перестали соблюдать обряды [287, л.155б].

Одним из важных вопросов в трактовке этапа *вахдат* является определение сущности Бога, его соотношения с миром материальных вещей. Для сравнения приводятся образцы определений из «*Хайр ал-байāна*».

Так, о материальных вещах: – «...у каждой вещи есть определенное начало и конец: от сна - пробуждение, от смер-

ти – возрождение, от тлена – вечность и [таким образом] существованию [вещей] не будет конца» [287, л.159а-б].

О Боге: – *«Нет зримого начала, конца Моего бытия. Нет от сна Моего пробуждения. Моя жизнь бессмертна. Моя вечность - нетленна. Мое бытие - без недостатков» [287, л.159б].*

О материальных вещах: – *«Смотри, бытие каждой вещи имеет тело, душу; [одна] вещь входит в другую или выходит, смыкается [одна с другой] или разделяется. [Так же и] у людей увеличивается или уменьшается имущество» [287, л.159 б].*

О Боге: – *«Нет у Моего бытия тела, души. Ничто не выходит от Меня [или] входит [в Меня]; ничто [со Мною] не смыкается [или] отделяется [от Меня]. Не увеличивается и не уменьшается Мое имущество, подобно тому, как увеличивается, уменьшается оно у людей» [287, л.159б, 160а].*

О материальных вещах: – *«Смотри, у каждой вещи есть передняя [часть], задняя, правая, левая, нижняя, верхняя. Каждая вещь находится [в определенном] месте (в пространстве. - М.А), ясно» [287, л.161б].*

О Боге: – *«Нет у Меня передней, задней, правой, левой, нижней, верхней частей. Нет у Моего бытия [определенного] места, пространства» [287, л.161б].*

Обратимся еще к одному примеру, который позволяет развить определения Бйязйда Ансърй о Боге и тем самым еще раз подчеркнуть его разлитость и единство с материальным миром: *«Смотри, в Моем бытии все движется, идет, летит и все, что движется или идет, или летит, то выходит, что Мое бытие, несомненно, проникло всюду» [287, л.163а].*

Можно привести достаточно большое количество аналогичных определений Бога и материальных вещей, основанных на антитезе. Сходные мысли о Боге и вещах встречаются и в описании последнего этапа стадии *ма'рифат - сук'унат*. В разделе о *сук'унат* мы читаем: – *«Смотри, в существовании тварей различаются походки, полеты, движения, течения. Нет в Моем бытии походки, полета, движения, течения. Я недвижим и постоянен...» [287, л.162б].*

Или еще: – «Нет у Меня отца, сыновей, сестры, брата. Мое бытие не увеличивается больше одного и не уменьшается...» [287, л.163б].

Таким образом, по определению Бāйазīда Ансāрī, Бог не является ни телом, ни материей, ни материальным предметом. Он не имеет границ, сторон; Его ни с чем нельзя сравнить, потому что Он не имеет подобия в природе. Все в мире заменяется чем-нибудь, движется, исчезает, возрождается, только Бог невидим, постоянен и вечен. Он вне пространства и времени, тогда как все материальное ограничено пространством и временем. Иначе говоря, Бог лишен всех материальных признаков и внешних форм.

На первый взгляд кажется, что Бāйазīд Ансāрī противоречит самому себе. Противопоставляя и отделяя Бога от всего им сотворенного, он как бы признает два субстанциональных начала и приближается к узкорелигиозному раздвоению мира, что в корне чуждо идее «единобытия». Однако это не так. Сопоставляя Бога и материальные вещи, он исходит из того же суфийского представления о соотношении единства (*вахдат*) и множества (*касрат*), согласно которому истинно существует только нерасчленимый в субстанции единый Бог, и кроме него нет ничего другого. Все остальное, что есть в видимом мире, – это лишь разнообразное проявление атрибутов Бога. Поэтому субстанция, скрытая от глаз непосвященного, остается неизменной и вечной во все времена. Изменению подлежат только её атрибуты, которые существуют в определенной форме, в пространстве и во времени. Следует заметить, что при этом Бāйазīд Ансāрī не оригинален. Аналогичное определение соотношения понятий единства (*вахдат*) и множества (*касрат*) можно встретить в сочинениях почти всех суфийских теоретиков Средневековья, придерживавшихся концепции *вахдат ал-вуджūd*. Близки к этой точке зрения и многие философы Востока, например, такие, как ал-Киндī, ал-Фарāбī, Ибн Сīнā и др.

Так, в трактате «О первой философии» Ал-Киндī пишет: – «... Истинно единое (Бог. -М.А) не обладает ни материей, ни формой, ни количеством, ни качеством, ни отношением; оно не

может быть обозначено ни одним из прочих понятий... Истинно единое не есть ни время, ни место, ни субстрат, ни атрибут, ни целое, ни часть, ни субстанция, ни акциденция. Оно не поддается ни делению, ни разложению на множество» [39, с.104].

Ал-Фарāбī в своей книге «Существо вопросов» характеризует «необходимо сущее» следующими словами: – «Оно» (т.е. необходимо сущее, – М.А) *едино и в том смысле, что сущность его не состоит из чего-то для него постороннего, от чего бы зависело его существование. Равным образом его сущность не может быть обозначена такими понятиями, как материя, форма, родовое и видовое различия... Существование всех вещей происходит от него, ибо существование вещи несет в себе отпечаток его существования, и только таким образом они могут существовать. Все сущее образовалось в определенном порядке, неся в себе отпечаток его существования»* [40, с.176].

Как видим, в своих рассуждениях Бāйазīда Ансāрī близок как к взглядам признанных философов, так и известных теоретиков суфизма. Его рассуждения сводятся к следующему: Бог – это нечто невидимое, неосязаемое, неопределяемое, неделимое; это – дух, некий эликсир. Он, подобно воздуху, присутствует во всех мельчайших клетках, тканях каждой материальной вещи, предмета, во всех явлениях, существах, одновременно объемлет всё и всех. Именно этим духом (эликсиром) должен владеть человек; созерцать его в себе, находясь в состоянии того, кто познал Бога.

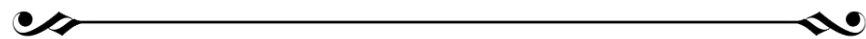
Определением этапа *вахдат* Бāйазīд Ансāрī окончательно раскрывает суть всей концепции «единобытия». На этом этапе путник достигает уровня интуитивного сознания, когда он чувствует себя вновь возвратившимся к своему первоначальному божественному духовному бытию, благодаря которому он получил жизнь, существование. По мнению Бāйазīда Ансāрī, этап *вахдат* совпадает с тем мистическим достижением совершенства, которое в суфийской литературе называют уровнем *фанā-фи-л Ҳаққ* («исчезновение, угасание, растворение в Истине»). В суфийской литературе состояние *фанā* ква-

лифицируется как растворение бытия индивидуального существа во всеобщем Существо, которое есть Бог.

Однако здесь следует прояснить один принципиальный вопрос. Известно, что состояние *фанā*, наряду с последующим за ним состоянием *бақā* (вечность) как один из основополагающих элементов суфийской гносеологии присущ всем суфийским системам. Тем не менее в различных суфийских течениях оно имеет свои оттенки, особенности переживания и границы, понимание которых имеет решающее значение для определения того или иного направления в суфизме.

«При неодинаковом понимании *фанā*, - писал И.П. Петрушевский, - в разных суфийских системах все же можно наметить два аспекта – монотеистический у умеренных суфиев и пантеистический у крайних суфиев. В первом случае под *фанā* понималось состояние, когда душа, утратив способность восприятия чувственного мира, становится способной «познавать Бога», входить с ним в общение,... душа при этом утрачивает только свои атрибуты, т.е. эмпирическое бытие, но сохраняет субстанцию и не теряет личности; общение с божеством не означает слияния с ним, ибо человеческая природа не может превратиться в божественную. Пантеистам же мир и человеческие души представлялись божественными не в своем эмпирическом бытии, но в своей субстанции; поэтому постепенное освобождение души от впечатлений эмпирического, чувственного бытия... должно было привести суфия в состояние *фанā* в смысле полного растворения души и личности в божестве как в мировом «я» и слияния с ним» [181, с.328].

Схожие мысли высказывает и Г.Ф. Габуня, который отмечает, что от ответа на вопрос о возможности поглощения путника божеством зависит разделение состояния *фанā* суфия на ту или иную направленность суфийского учения. Он считает, что если человек поглощен Богом, слился с ним таким образом, что сам становится частью единой сущности, которая разлита во вселенной, то это пантеистическое направление суфийского учения, а если человек просто отождествляется с божеством – монотеистическое направление [78, с.122].



Этот же в принципе критерий разделения суфиев на монотеистов и пантеистов встречается в работах А.Д. Яндарова и С.Д. Ризакулизаде [241, с.43; 197, с.108-109]. Указанные авторы проводят мысль о том, что умеренные суфии, т.е. суфии монотеистического направления, в целом размышляли в рамках мусульманской ортодоксии. Они не признавали суфийскую теорию эманации или же толковали ее в духе исламских догм и утверждали, что ал-Газālī, категорически отвергавший пантеистическое понимание *фанā*, является одним из ярких представителей монотеистического направления. К числу же крайних суфиев пантеистического направления они относят таких известных авторов, как Ибн ал-‘Арабī, Бāбā Кūхī, ‘Айн ал-Куззāта и многих других, которые понимали состояние *фанā* или *бақā* как утрату физических атрибутов личности, как растворение, исчезновение и слияние души в Боге. На наш взгляд, деление суфиев на монотеистов и пантеистов является несколько упрощенным, хотя в целом оно отражает – таки объективные тенденции.

Последний этап пути совершенствования – *сукūнат* (покой) в трактовке Бāйазīда Ансāрī фактически соответствует в суфийской иерархии состоянию *бақā* (вечность). На этом этапе путник, полностью слившись с Богом, находит себя на троне вечности. Он достигает безграничного блаженства вечной, бессмертной жизни, покоя; созерцает себя в саду наивысшего счастья. Отныне для него не существуют понятия «посюсторонний или потусторонний мир», рай, ад и т.п. Он освобожден от почитания, грехопадения, вожделения и страстей, стремления к богатству и накоплению имущества. Он равнодушен ко всему [287, л.163а].

Перед ним равны все религии и авторитеты. Словом, на этапе *сукūнат* ‘ариф постигает момент наивысшей Истины и обладает такими качествами, которые, по словам Бāйазīда Ансāрī, воплощены только в сфере божественного присутствия [287, л.162а-б]. В связи с этим вновь вспоминаются слова идейного противника Бāйазīда – Āхūнда Дарвезы, писавше-

го: – «... он (Байазид Ансарӣ. – М.А.) в своих последних трактатах писал, что «Я ваш Бог» [316, с.125].

В свою очередь, Ахунд Дарвеза как типичный представитель ортодоксального направления трактует эти вопросы достаточно упрощенно, что вполне понятно в силу различий их гносеологических подходов. И действительно Байазид Ансарӣ вполне мог бы сказать: «Я прошел все стадии и этапы совершенствования на пути к божественной Истине, точно выполнил все требования, предъявленные мне, и таким образом постиг сущность Бога». Сказанное звучит как перифраз знаменитого в мусульманском мире изречения известного суфия Мансӯра ал-Халладжа (казнен в 922г.)²¹ «Я есть Истина».

Неотъемлемым атрибутом учения Байазид Ансарӣ являются его социально-этические воззрения, сформулированные им предельно общо и безадресно. Видимо, именно это обстоятельство дало повод отдельным афганским ученым утверждать, что учение Байазид Ансарӣ не выходит за рамки теологической полемики с его идейными противниками.

Однако оппоненты Байазид Ансарӣ с самого начала поняли, что хотя *Пир* предстал в глазах простого народа солидным религиозным авторитетом, придерживающимся основ правоверного суннизма, по содержанию своего учения это очередной радикальный идеолог, не только сторонник отвергнутой ортодоксами радикальной суфийской линии *вахдат ал-вуджӯд*, религиозно-этический наставник широких слоев народа, но и беспощадный обличитель общественных пороков своего времени.

В «*Хайр ал-байане*» Байазид Ансарӣ в этико-социальном плане целенаправленно характеризует богатые слои общества; подвергает осуждению тех, кто богат, окружил себя роскошью. Все они, по его мнению, злонравны, высокомерны, враждебно настроены по отношению друг к другу. И самое главное: расточительство и алчность, разврат и греховность, похотливость и болтливость, воровство неминуемо приводят все к упадку. Байазид Ансарӣ критикует правителей, которые ведут разорительные войны, калечат и убивают людей. Все

это, по его мнению, происходит из-за невежества, непонимания божественной сути, «изначальных повелений» Всевышнего, и поэтому наносит ущерб истинной вере. Критика общественных пороков позволяет составить полное представление о социальных и этических взглядах Бāйзйда Ансāрй.

Естественно, критика социальных пороков имущих слоев заключена Бāйзйдом Ансāрй в религиозно-аскетическую оболочку. Поэтому так часто в тексте «*Хайр ал-байāна*» встречаются соответствующие сентенции как на пушту, так и арабском языках: – «*Не следуйте за шайтāном*», «*Острием убивают людей: смотри, совершать такие дела запрещено*» [287, л. 156].

В целом можно отметить, что критика пороков и форма их осуждения – характерная особенность всех его сочинений. Иногда он дословно повторяет их, а порой несколько варьируются. Многократное повторение одних и тех же положений с тем, чтобы внедрить в сознание адресата мысль о пагубности пороков, за которые неминуемо придется расплачиваться.

Обличая разврат, алчность и другие пороки имущих слоев, автор трактата открыто обращается к тем, кто воплощает в себе эти пороки [287, л.35а-б]. Например, в «*Хайр ал-байāна*» от имени Всевышнего сказано: – «*Говорю так тем, кто из рода тиранов, из рода царей, из рода богачей, из рода надменных и из того рода, который свой насущный хлеб, Мою еду и покорность Мне явно делает по-другому. Я от своего имени свидетельствую, что Я - царь вселенной и нет вселенной вне Моей воли. Я один, единственный гневующий Бог!*» [287, л.35а-б]. Эти люди, по мнению Бāйзйда Ансāрй, пребывают в глубоком невежестве и греховности, совершают ошибки, так как то, что они делают, является совершенно недозванным с точки зрения изначальных повелений Всевышнего. Обращаясь к людям подобного рода, он напоминает им о мучениях и страданиях, о том, что они действуют вне повелений Бога. А ведь Бог сделал всех равными, независимо от происхождения. Подтверждая свою мысль, Бāйзйд Ансāрй приводит стих из Корана, в котором говорится о равенстве людей, придерживающихся предначертаний Бога: – «*Рай уготован для повиную-*

щихся, даже если они рабы-эфиопы, ад же - для неповинующихся, будь они даже из рода корейшитов» [287, л.39а].

Он подчеркивает, что нет привилегированных лиц, все равны перед Богом и, следовательно, равны между собой. Этот важный вопрос в учении рошанийцев не был раскрыт в полном объеме ни в «*Хайр ал-байъане*», ни в других трудах Бәйазыда Ансәри. Видимо, для Бәйазыда Ансәри вопрос о равенстве людей перед Богом считался само собой разумеющимся.

С призывами о воздержании от излишеств и греховных деяний тесно связано положение Бәйазыда Ансәри, высказанное им тем *'әрифам*, которые считают себя обретшими «качества набожности» на этапе *вахдат*, но тем не менее совершают неблаговидные поступки, разрешают себе отбирать у незащищенных имущество, позволяют себе излишества. Так, Бәйазыд Ансәри пишет:

– «*Смотри, шайтән различными уловками совращает единого [с Богом] 'әрифа и говорит ему: единый падишāх (т.е Бог, М.А.) является владыкой: все и вся принадлежит Ему. Значит, не дозволено рабам божьим ['әрифам] владеть имуществом владыки или употреблять запретную пищу, или потреблять много еды...*» [287, л.157а]. Неоднократно обращаясь к характеристике нравственного облика путника, Бәйазыд Ансәри напоминает, что «успокоившимся *'әрифом*» (*'әриф мискīн*) не может стать тот, кто совершает греховные поступки, стремится к накоплению богатства, приобретению авторитета; кто потерял всякую скромность в образе жизни. Ясно, что Бәйазыд Ансәри предупреждает таким образом не столько «успокоившегося *'әрифа*», сколько того, кто занимает в обществе привилегированное положение.

Критика общественных пороков и нравов, религиозно-мистический путь их исправления остро звучит не только в «*Хайр ал-байъане*», но и в «*Сирāt ат-таухīде*» [286, с.51-53 и др.]. И это не случайно, так как с самого начала учение Бәйазыда Ансәри (как, впрочем, и многие другие суфийско-мистические системы на Востоке) отражало интересы бедных

слоев общества и было направлено против имущих слоев. В этом выражалась его социальная направленность.

Осуществляя свою миссию духовного предводителя масс, Байазид Ансарӣ стремится направить на истинный путь тех, кого он обличает и вскрыть социальные пороки общества религиозно-этическим путем. Он призывает корыстолюбцев стать щедрыми, алчных довольствоваться малым; надменным советует стать благовоспитанными, а тем, кто совершает подлые поступки, – обрести благородство. Всякий, кто не следует этим добрым советам, обречен на предсмертные мучения и в день страшного суда будет подвергнут тяжелейшим испытаниям. Это ожидает каждого, кто пренебрегает дарованным ему «божьем словом». Как бы в подтверждение этой мысли он пишет: «... Я злонравие уподобляю огню или яду, а благонравие уподобляю воде или лекарству» [287, л.256].

По мнению Байазид Ансарӣ, кризис нравов господствующих кругов происходит от не понимания изначальных повелений Всевышнего, извращения сути Корана и морально - этических ценностей раннего ислама. Следовательно, он, наделенный правами наследника пророков единого Бога, считает своей наивысшей задачей освободить всех от заблуждений и невежества в понимании божественных предначертаний. Отсюда и призывы следовать его учению, изложенным в «*Хайр ал-байъане*». Его книга как факел (چراغ) [287, л. 165а], может направить их на истинный путь служения Богу.

Именем Всевышнего Байазид Ансарӣ многократно предупреждает тех, кто не следует его учению и не проявляет верности, не повинуется «*Хайр ал-байъану*». Используя прием антитезы, Байазид Ансарӣ противопоставляет путь, избранный его единомышленниками, участи сомневающихся или противников его взглядов: – «*Того, кто не верит мне и не идет по божьему пути и вершит дела не по моей книге, не выведу из мрака мирской жизни на свет, а после их смерти отправлю на вечные и постоянные страдания*» [287, л.47а].

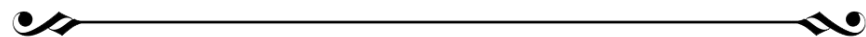
Постижение высшей Истины - Бога, его качеств и сущности не происходит прямо, непосредственно, а требует от всту-

пившего на этот путь преодоления стадий и этапов духовного познания, которые человек должен пройти под руководством «Совершенного наставника» (*Пīри кāmил*), т.е. самого Бāйазйда Ансārй. Об этой роли наставника написано в «*Хайр ал-байāне*» так: – «Люди – больны, а их совершенный наставник – их исцелитель» [287, л.22а]. Это положение, не раз повторенное в «*Хайр ал-байāне*» и в других сочинениях Бāйазйда Ансārй, является важнейшим атрибутом его учения. Он глубоко убежден, что теперь, когда ушли в прошлое все истинные совершенные люди, именно ему в качестве пира (наставника) предначертано продолжить их миссию – направлять людей на путь истинной веры, подсказанный ему Всевышним, а также – Кораном, хадисами Пророка и его книгой.

Наиболее полная разработка роли и миссии «*Пīри кāmила*» реализована в трактате «*Сирāt ат-таухїд*», представляющим собой руководство для правителей по учению рошани. В частности, там сказано, что *Пīри кāmил* отмечен как человек постигший тайны божественных знаний. Бāйазйд Ансārй пишет: – «И бывает он (т.е. *Пīри кāmил*) открывателем истины Бога и тахлуку бихалак аллāху (ар. «познаешь творца - Аллāха»). И поиски, и покорность [ему-пīру] для людей крайне необходимы. Покорность совершенному пīру есть покорность пророку, покорность пророку есть покорность Богу, а покорность Богу есть путь праведный» [288, с.47].

Следовательно, тот, кто игнорирует указания и напутствия *Пīри кāmил* – невежда и ущербный человек. Над ним явно властвует *шайтāн*. И тот, кто слушает подобных невежд*, непременно принесет ущерб своей вере. Ему будут уготованы место в аду и вечные мучения. Благородным следует избегать таких людей и следовать за *Пīри кāmил*, которого Бог сделал совершенным руководителем и наделил его душу тайными знаниями, которыми обладают лишь святые. Благородная сущность *Пīри кāmил* состоит в том, что под его руководством люди сумеют найти правильный и праведный путь к Истине. Это значит, что человек не будет нарушать заветов *шарй‘ата*,

* Бāйазйд, вероятно, имеет в виду своих идейных противников.



не будет насильственно отбирать имущество, причинять зло людям. Наоборот, ведя народ к праведной цели, он сам становится чисто плотным и приобретает благородные качества. Лишь тот становится Совершенным наставником, кто полностью освоит все стадии и этапы на пути к Истине и подготовит своих учеников к ним. В свою очередь, ученик (*мурїд*) должен искренне и самозабвенно любить и уважать своего наставника, быть послушным и покорным ему. И только такому ученику *Пїр* откроет сокровенную науку, ведущую к Истине. Бāйазїд Ансāрї утверждает, что эту науку человек может усвоить только под руководством совершенного *Пїра*. Обращаясь к правителям, он говорит: – «Знайте же, племя *шāхов* и эмиров, что наука бывает явная и сокровенная... и явную (*зāхир*) науку изучайте от [любого] учителя, а сокровенную (*бāтин*) [только] от совершенного *Пїра*» [286, с.37-38]. В «*Сирāт ат-таухїде*» Бāйазїд Ансāрї утверждает, что сокровенная наука включает различные элементы совершенствования, в том числе упражнения по скрытому поминанию (*зикри хāфї*) Бога. Они осваиваются только под руководством совершенного *Пїра*, который сам на своем личном опыте самосовершенствования, путем многотрудных духовных упражнений полностью познал суть всех этапов и стадий совершенствования и познания Бога [286, с.13 и др.].

Таким образом, важнейшее значение в учении Бāйазїда придается роли совершенного предводителя и наставника. Здесь следует подчеркнуть, что обвинения *Ахўнда Дарвезы* в том, что Бāйазїд Ансāрї пытается присвоить себе пророческую миссию, в 60-70 годы прошлого века были негативно восприняты некоторыми учеными из Пакистана и Афганистана. Так, осуждая нападки *Ахўнда Дарвезы*, видный пешаварский литературовед, крупный исследователь и издатель «*Хайр ал-байāна*» ‘Абд ал-Қуддўс Қāсимї в статье «Религиозные взгляды Бāйазїда» писал: – «Дэ *Пїр Роїāн* дэ хпало китāбуно на дā на маълумēҗси, че дадэ пайғамбарї да ‘вā кәрай дэй» – (Из книг самого *Пїри Роїāна* не ясно, что он претендовал на пророчество) [375, с.79]. Чтобы выяснить, насколько прав ав-

тор статьи, обратимся к соответствующим «уязвимым» местам в тексте. В «*Хайр ал-байъане*» устами Всевышнего изрекается: – «*Зә бә дәрвуййәм ву тә вута пәхпәл қудрат пә қалор жәбе «Хайр ал-байъан». Цә шу, ка тә лә даға вѣрәнди бе хабара ви лә «Хайр ал-байъан»... Гора! Дзәмә ау дзәмә дә анбийәо, авлийәо рийитийә дәй каләм... Дзәмә ау дзәмә дә анбийәо, авлийәо гуфтәр ми кәрәй дәй «Хайр ал-байъан». – (Я покажу тебе свою силу на четырех языках «Хайр ал-байъана». Что стало бы, если тебе не был бы известен «Хайр ал-байъан». Смотри, Мои слова и слова Моих пророков и святых отцов наделены истинностью... Из слов Моих пророков и святых отцов Я наделил «Хайр ал-байъан») [287, л.14а]. Как видно, вслед за пророками упоминаются «святые отцы» (*авлийә*), что как бы снимает обвинения в претензиях на пророчество со стороны «*Піри Роийән*».*

В другом месте от имени Всевышнего читаем следующее: – «*Тә ми ләриунай кәрә че рәийтйни ләр вуййиә ләка пайғамбарәно ву әдабийән...*» – (Я научил тебя, чтобы ты указал людям истинный путь, подобно пророкам) [287, л.146]. Конечно, это высказывание звучит неоднозначно, хотя известно, что «подобно» вовсе не означает «то же самое».

Следующее высказывание представляется более однозначным: – «*Нәшта пә дә замән пйр тамәм бйрүн лә тә че вәрис дә анбийә йе дә рәийтйни ләре тийтән йе, тә бә бәвар крә пәдә каләм*». - (Нет в сие время законченного духовного наставника, кроме тебя, наследника пророков. И ты являешься хозяином истинного пути, поверь ты этим словам [Моим]) [287, л.22а].

Таким образом, в тексте «*Хайр ал-байъана*» статус Бәйазыда Ансәри, как единственно истинного духовного наставника (*пйр*) и святого человека (*вәли*) своего времени, продолжателя и духовного «наследника» (*вәрис*) деяний пророков недвусмысленно назван. Ясно, что «наследник пророков», не означает Пророк, и обвинения, выдвинутые против Бәйазыда Ансәри, не находят своего четкого обоснования²² в тексте «*Хайр ал-байъана*».

Самым уязвимым пунктом в обвинениях, выдвинутых Ахундом Дарвезой в адрес Бәйазыда Ансәри, является его

утверждение о том, что «этот еретик» не только называет себя «совершенным старцем», но и претендует на роль «новоявленного» Пророка, так как он представляет свою книгу «*Хайр ал-байан*» как «божью книгу»*.

Вопрос о кораноподобности «*Хайр ал-байана*» является чрезвычайно сложным, поскольку именно он провоцировал нападки со стороны его противников. Уже в первой части «*Хайр ал-байана*» Бāйазīд Ансāрī специально обращает внимание читателя на ту роль, которую Всевышний «отводит» ему и его книге - «*Хайр ал-байану*». Он заявляет, что от начала до конца эта книга подсказана ему Всевышним через вдохновения. От имени Всевышнего он называет себя духовным наставником, «*пйром*», идущим по пути Пророка Мухаммада, и призванным наставлять людей на истинный путь. Хотя высказывания Бāйазīда Ансāрī формулируются весьма осторожно и не впрямую, тем не менее, из текста его сочинения становится ясно, что по существу он излагает рошанийские взгляды непосредственно от имени Всевышнего, освящая их божественным авторитетом. Все, что хочет сказать Бāйазīд Ансāрī в «*Хайр ал-байане*», излагается устами Всевышнего. Вот, например, обращаясь к Бāйазīду, как возвещает голос Всевышнего: – «*О, Бāйазīд! Тебе я дал разум, увидел и познал ты в свете правду, ложь, повеление и запрет, дозволенное и недозволенное. Поскольку ввел Я в твою душу страх и надежду, пусть вершатся на их основе дела ислама. На основе этих дел нашел ты вновь дорогу и каждую ступень [познания Меня]. Поскольку дал Я тебе мудрость и усердие, и свет вдохновения, а каждый, кому Я дал мудрость, то дал Я ему много достоинств, явно*» [287, л.126].

Далее читаем: – «*О, Бāйазīд! Если ты хочешь осуществить мое желание и получить много пользы, то напиши «Хайр ал-байан»*» [287, л.126-13а]. И Бāйазīд Ансāрī смиренно отвечает, как ему трудно и порой не под силу доводить до людей Его повеления, как нелегко осуществлять Его указания.

* Это обвинение изложено в книге «*Махзан ал-ислām*» [316, с. 124].

Трудно и нелегко потому, что люди, для которых «ниспослано» преблагое Божье слово – «*Ḥayr al-bayān*», полностью находятся во власти *shayṭāna*, погружены в мирскую суету и забыли заветы Господа. Они ежечасно совершают грехи, злодеяния, несовместимые с Божьей волей и желанием. Поэтому Бāйазīду стыдно за людей перед Богом. Однако Всевышний продолжает настойчиво повелевать:

او بايزيد و کين بما پعنایت خيرالبیان نه ی کینل پیغامبران نه اولیاگان کتابون
لتاوراند او نه ی کیره بندگی چار د نبیگر بما بی عنایت بی توفیق پتادی وی اعلام...

– (О, Бāйазīд! Напиши по Моей милости «*Ḥayr al-bayān*». Не писали же ... святые отцы книги до тебя и не занимались покаянием, не совершали полезные дела без Моей милости и согласия, да будет тебе известно) [287, л.13а-б].

Это же направление мыслей Бāйазīда Ансāрї передает и следующий отрывок на пушту:

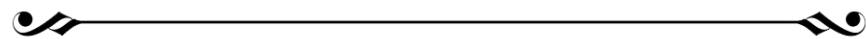
گورما کتابون لتا وړاند پیغامبران وة استولی وو چی پکینوی بیان دربنیتیا د دروغ
د کړو د نکړو د حلال د حرام پړوب د خپل قام...

– (Смотри, Я ниспослал предшествовавшим тебе пророкам книги, в которых были изложены на языке их народа правда и кривда, повеления [Мои], дозволенное и запретное) [287, л.13б-14а].

Следует отметить, что при изложении этих и других вопросов, Бāйазīд Ансāрї постоянно подчеркивает, что все это было «показано» или «приказано» ему Всевышним во время вдохновения (*ilhām*).

И все эти «вдохновения» подкрепляются Бāйазīдом теми или иными арабскими цитатами из Корана²³ в целях опровержения истенности своих суждений и подтверждения того, что вся его книга – это результат милости Бога, полученной им в момент созерцания Всевышнего.

Понимая неопценимую роль Бāйазīда Ансāрї в истории и общественной мысли афганцев, ряд ученых неоднократно пытались отвести или хотя бы смягчить нападки представителей ортодоксального ислама на Бāйазīда Ансāрї. Они обвинили Аḫūнда Дарвезу в том, что критика Бāйазīда Ансāрї, порой



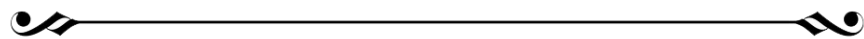
откровенно клеветническая и зачастую преследует личные интересы. Однако все было не так просто. Главная причина заключалась в том, что различными были уровни понимания проблемы, а также в том, что Бāйазīд Анṣārī, в отличие от суфиев, зачастую сочетает обсуждение проблем духовного самосовершенствования с выражением активного социального противостояния. В отличие от суфийских *шайх*ов, он абсолютизирует свою роль, как духовного предводителя масс. Примечательно: хотя формально Бāйазīд Анṣārī трактует свои беседы с Всевышним не как результат откровений (*вах*и), а – результат мистических «вдохновений» (*илхām*). Тем не менее, сам факт, что «*Хайр ал-байāн*» построен в форме прямого диалога Бāйазīда Анṣārī с Всевышним, делает эту книгу почти невиданным в исламском мире прецедентом. И выводит учение Бāйазīда Анṣārī из привычных рамок толкования исламского учения на разных уровнях, создает серьезную основу для обвинений его в «ереси», причем не только со стороны таких ортодоксов Ислама, как Ḍхўнд Дарвеза, но и таких, как, например, известный поэт и крупный феодал, преданный боец за освобождение народа Хушахāль-хāн Хaṭaк.

В целом, сравнительное исследование обнаруженных сочинений Бāйазīда Анṣārī и его идейных оппонентов, а также других источников по истории, идеологии и литературе рошани, позволяет утверждать, что учение Бāйазīда Анṣārī, по сути является одной из форм средневековой **ереси**, философскую основу которой составляет радикально-суфийская концепция «*вахдат ал-вуджūd*». По мнению Бāйазīда Анṣārī, Бог - это неопределяемый, незримый и неосяцаемый, беспредельный источник, который находится везде и во всем, объемлет все сущее, в том числе и человека. Он распределился, разлился в равной мере в каждом и во всем. Благодаря проникновению этого Единственного всюду, все в окружающем мире движется и жизнеспособно. Человек, как и любые другие феномены, – продукт этого божественного источника, поэтому он воплощает в себе божественное начало. Однако из-за невежества и увлеченности мирскими делами и заботами зачастую

не ощущает своей истинной сущности. Для того, чтобы он познал ее, ощутил свою причастность к единой Высшей Истине, ему, кем бы он ни был, необходимо стремиться к духовному самосовершенствованию путем прохождения всех стадий пути самопознания под руководством «совершенного наставника». Имеется и другое необходимое условие на этом многотрудном пути. Адепт достигает Истины только в том случае, если он, отправившись в путь, «снимает» с себя всякие неблагоприятные «наслоения», отказывается от поступков, противоречащих «изначальным повелениям Бога», гасит в себе страсть и влечение к богатству, роскоши, обжорству и другим порокам.

Байазид Ансарӣ пытается убедить своих читателей и слушателей в том, что его - «*Хайр ал-байан*» основан на положениях Корана. Чтобы познать предначертания Бога, а главное - суть самой божественной Истины, необходимо прежде всего отказаться от излишеств и роскоши, низменных страстей и сибаритства, обжорства, горделивости и заносчивости, жадности, которые приводят человека к греховным и поступкам. По мнению Байазида Ансарӣ все пороки привилегированной части общества происходят, из-за *шайтāна* и непонимания сути божественных предписаний и книг. Чем скорее человек удалится от земной страсти и пороков, освободится от власти *шайтāна* и соблазнов, тем быстрее сможет *Пīри Роийāн*, светлый старец, вывести его на путь познания Бога [287, л.47а].

Байазид Ансарӣ не устает повторять, что берет на себя смелость объяснить «невеждам» и «заблудшим» эзотерический, сокровенный смысл (*бāтинī*) исламского вероучения. Он заявляет, что стремится лишь защитить истинный смысл Корана, от искажений, возродить и ценности мусульманской веры, стремится объяснить «невеждам» и «заблудшим» истинную суть божественного слова, посланного людям через Пророка Мухаммада. И в отличие от ортодоксальных улемов, не ограничивается лишь *шарī'атом*, а переходит к толкованию исламского учения на уровне существующих в различных суфийских течениях теоретических положений.



В своем учении, содержащем основные элементы суфийской системы, Бāйазīд Анṣārī тем не менее далек от разработки чисто теоретических вопросов. Оно, как и вся деятельность рошанийской секты, оказавшейся во главе народного движения против знати и иноземных поработителей, было подчинено решению практических задач. Поэтому глубоко ошибочно ограничиться лишь констатацией того факта, что положения, сформулированные Бāйазīдом Анṣārī в его учении, - всего лишь результат религиозно-теологических споров с его идейными противниками, представителями ортодоксии, как это утверждали некоторые афганские ученые [381, с. «х»]. Безусловно, эти положения имели под собой и глубокие социальные корни.

В.В. Наумкин был прав, когда утверждал, что любая мистическая система социальна по своей природе...[36, с.40]. Однако оценить социальную природу той или иной мистической, и в том числе суфийской, идеологии, не всегда открыто и активно проявляющей свою социальную направленность, нелегко. Здесь следует учитывать не только ее внутреннее содержание, но и социальную направленность.

В действительности, учение рошани вызвало многолетнее противостояние, охватившее широкие народные массы, и, прежде всего, бедные слои афганских племен. Зачастую оно представляло собой вооруженные выступления сторонников рошани против знати, духовенства и иноземных правителей. Поэтому при определении социальной природы идеологии рошани следует обратить внимание, в первую очередь, на «...конкретную форму ее проявления в конкретных условиях» [36, с.39]. В этом контексте можно констатировать: учение Бāйазīда Анṣārī в целом было направлено против властимущих, лженаставников, стяжателей, угнетателей, притесняющих незащитных. Призывы Бāйазīда Анṣārī к социальной справедливости, равенству людей, воплощающих в себе божественное начало, наполнились в ходе рошанийского движения конкретным содержанием.

Все изреченное устами Всевышнего Бāйзй̄д называет «вдохновением» (*илхām*). Однако прямой напутствующий голос Всевышнего, повествование от Его имени создали прецедент исключительного характера, что вызвало резкую ответную реакцию религиозных кругов ортодоксального направления и в конце концов привело к постепенному угасанию влияния рошанийской идеологии на массы.

По всей вероятности, в пропаганде своего учения Бāйзй̄д Ансāрй̄ и его последователи не требовали от приверженцев секты рошани обязательного соблюдения обязанностей мусульманина, предписываемых *шарй̄'атом*. Так, для тех, кто вступил в стадию *тарй̄қат* эти предписания ни к чему. Излагая положения стадии *тарй̄қат* Бāйзй̄д Ансāрй̄ отмечает, что обязательным является соблюдение таких предписаний *шарй̄'ата*, как пост, паломничество и выплата *закāта* [287, л.115а] и не упоминаются при этом в качестве обязательных такие, как молитва (*намāз*) и исповедание веры. Однако в описании последующих стадий самосовершенствования Бāйзй̄д Ансāрй̄ трактует как формальные (*шакл*) ритуалы в сравнении с истинной внутренней верой суфия [287, л.115а], все пять перечисленные основы *шарй̄'ата*

Такая точка зрения вызвала многочисленные нападки Āхўнда Дарвезы и других представителей духовенства. В «*Маҳзан ал-ислāме*» и в «*Тазкират ал-абрār ва-л-ашрāре*» Āхўнд Дарвеза писал, что большинство афганских племен, расселенных в Сафидкухе (нынешний Спингар), стали безбожными, перестали совершать молитву, соблюдать пост, платить *закāт*. Более того, они «...питают вражду к духовенству, сжигают и растаптывают Коран и предания (*ҳадй̄с*) Пророка Мухаммада. Даже убивают правоверных и улемов (*уламā'*) (духовенство) в надежде получить воздаяние» [317, с.87]. Эту точку зрения выразил и Хушхāль-хāн Хафак. Вслед за Āхўндом Дарвезой и его сторонниками он неоднократно объявлял неверными и безбожниками Бāйзй̄да Ансāрй̄ и всех, кто примкнул к его учению. В одном из своих стихов он сле-

дующим образом характеризует племена, которые были «заражены» учением рошанийцев:

*Не слышно во всем Тірāхе призыва муэдзина (му'аззин),
Утром ты услышишь лишь пение петуха.
Оракзаи все до одного еретики,
А еще пуще еретики афридии²⁴.
В исламе есть столпы, вельня,
Дозволенное и недозволенное.
Не ведают о том афридии, оракзаи,
Не совершают они молитвы при погребеньи.
Нет у них также имāма.
Не платят при закāте, не совершают
Поминок, Бога они не боятся.
Блажен тот, кто твердо следует шарī'ату,
Проклят тот, кто нетвердо соблюдает его
требования [44, с.130].*

Эти же мысли были выражены им в трактате «Свāt-нāма» («Книга о долине Сват»), где Хушхāl-хāн не раз резко критикует рошанийцев и их сторонников [309, с.91 и др.].

Еретиком и богохульником считали Бāйазйда Ансāрй и авторы многих придворных исторических хроник Индии XVII-XVIII вв. Тем не менее, есть все основания считать, что он является крупной личностью в религиозной, общественно-политической и культурной жизни афганцев XVI-XVII вв. Он вошел в историю не только как выразитель интересов «низших» слоев афганского общества и вождь национально-освободительной борьбы, но и как основоположник суфийско-религиозного учения рошанийского толка. Особо следует отметить, что идейная борьба вокруг его учения обусловила более широкое проникновение ислама в мир пуштунских племен. Велика его заслуга и в создании первой раннеклассической литературы на пушту.



ГЛАВА II

«ХАЙР АЛ-БАЙЎАН» БАЙАЗИДА АНЌАРЎ КАК ПАМЯТНИК ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ XVI ВЕКА

Рукопись и строение «Хайр ал-байўана»

«Хайр ал-байўан» считается не только самым значительным произведением Байазида Ансарй, посвященным основам религиозно-суфийского учения рошани, но и единственным в своем роде памятником письменности и литературы пушту XVI века, дошедшим до нас в целостности и сохранности. «Хайр ал-байўан» представляет огромное значение для письменной и духовной культуры афганцев и в формировании самой литературы рошани.

Хафиз ‘Абд ал-Қуддўс Қасимй в Предисловии к пешаварскому изданию «Хайр ал-байўана» так лаконично и точно определил место и значение этого сочинения в истории духовной культуры афганцев: – *«Мы очень благодарны, - построенному на преданиях (рассказах) «Скрытому сокровищу», но так как это не документ, то неизбежно появляется сомнение в древности дат. Точно так же несколько листов «Жития святых» Сулаймўна Маќў весьма ценны, но и это лишь листы, а не книга. Поэтому «Хайр ал-байўан» - это первая пуштунская книга, которая сегодня целой дошла до нас, и вся цепь существующей литературы на пушту начинается с этой книги».*

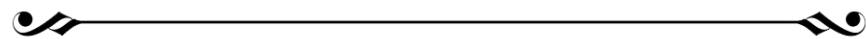
Следует отметить, что до нас дошли лишь единичные копии трактата «Хайр ал-байўан». И это было результатом счастливой случайности. Представители господствующих кругов, могущественные афганские ханы и их покровители – иноземные правители, представители ортодоксального суннизма всячески стремились не только подавить движение рошани, но и вытравить из сознания приверженцев движения его идеалы. Для этого было необходимо любой ценой уничтожить все произведения Байазида Ансарй и других рошанийских авторов. Однако эта цель не была достигнута, поскольку идеи рошанийцев пользовались огромной популярностью в народе. И как отмечают ис-

следователи, особенно большое влияние имел трактат «*Ҳайр ал-байъан*». В частности, об этом упоминает и С. Ризви: – «Среди всех работ, написанных Бәйазидом, наиболее популярным был «*Ҳайр ал-байъан*» («Достоинство дискуссий»), которому его оппоненты дали прозвище «*Шарр ал-байъан*» («Развращенность дискуссий»(?)). Рошанийцы считали «*Ҳайр ал-байъан*» священной книгой своей веры, всегда держали ее при себе, чтобы она ниспослала на них религиозную благодать»²⁷.

В настоящее время сохранилось два списка рукописи. Один из них был обнаружен в 1959 году пешаварским литературоведом Мауләнә ‘Абд ал-Қәдиром в Германии, в университетской библиотеке города Тюбингена²⁸ под инвентарным номером 4093 [388, с.6-11]. Это стало сенсационным событием в афганистике. Появилась надежда на более основательную аргументацию в оценке учения Бәйазида Ансәри и идеологии рошанийского движения в целом. Результат не замедлил сказаться: в Афганистане, Пакистане, в России, в ряде стран Запада и Востока появилось несколько работ, посвященных этой проблеме.

1983 год стал еще одним важным этапом в исследовании творчества Бәйазида Ансәри. После обнаружения в Германии первого списка сочинения, усилия ученых были направлены на поиски других списков, которые продолжались почти четверть века. Напрашивалась мысль о единственности и уникальности списка из Германии. Однако в 1983 году поиски Зальмая Хивәдмаля, одного из самых энергичных афганских исследователей, увенчались успехом. Будучи командированным в Индию для сбора сведений о пуштунских рукописях в музее Сәлар-джанг (Хайдарабад), он неожиданно обнаружил второй, более полный список рукописи «*Ҳайр ал-байъана*».

Главной отличительной чертой и ценнейшим достоинством второй рукописи является то, что Бәйазид Ансәри изложил содержание текста на четырех языках: сначала на арабском, затем на фарси, пушту и пенджаби. Что касается списка рукописи, обнаруженного в Германии, то надо сказать, он воспроизведен только на пушту с арабскими и персидскими вставками.



Зальмай Хйвāдмаль в книге «Рукописи на пушту в библиотеках Индии» дает следующие сведения о втором списке: год написания 1079 г. *хиджри* (1660 г.); от начала до конца написан почерком *наста'лик* рошанийского стиля; переписчик - Мйрзā Мухаммад; объем внушительный - 448 листов (т.е. 896 стр.); на каждой странице размещено по 17 строк (в списке из Германии – по 11 строк); фразы написаны красными чернилами; переплет - кожаный с поздним орнаментом; начальный и последний абзацы на последней странице книги (за исключением текста, написанного от имени переписчика на фарси) совпадают со списком из Германии [399, с.9-10].

В 2017 году, т.е. спустя 34 года после обнаружения этот список из Сāлар-жанга был издан в современной графике пушту в Кандагаре афганским ученым Мухаммадом Мас'умом Хотаком [см. 290а]. Этот список явился доказательством правоты одного из соратников Байазйда, рошанийского поэта Муллы Арзāнй, по словам которого это произведение написано на четырех языках. Действительно, в тексте этого списка каждый абзац или изречение сначала звучит на арабском языке, затем на фарси, пушту и пенжаби. И этот принцип последовательно выдерживается. В «Предисловии» к книге автор издания замечает, что в арабской, персидской и пенжабской частях текста сочинения, в отличие от пуштунского, имеют место лексико-грамматические и стилистические ошибки, а в отдельных случаях и речевые погрешности, которые были отмечены и ранее ученым из Пакистана 'Абдал-Қуддус Қāсимй в его Предисловии и комментариях ко второму изданию «*Хайр ал-байāна*» [см. 284]. Это наводит на мысль о приоритетности пуштунского текста, направленного, главным образом, пуштунскому населению страны, что потребовало от автора последовательного, систематического и , одновременного, доступного изложения основ своего учения.

Публикация этого четырехязычного списка «*Хайр ал-байāна*» следует считать важным событием в его изучении и в целом творчества Байазйда Ансāрй. Следует, однако отметить, что данное издание прежде всего, рассчитано на широкий круг

читателей, поэтому, издан в современной графике пушту. Причем некоторые слова и выражения были как бы «осовременены», что несколько снизило источниковедческую и первоначальную ценность этого сочинения для научных исследований. Поэтому в качестве основного объекта рассмотрения в данной монографии избран на сегодняшний день самый ранний, и в определенном смысле, уникальный рукописный вариант трактата, из Германии в котором полно изложено на пушту учение Бַйязи́да Анс̄арӣ, снабженное многочисленными комментариями на арабском и персидском языках.

Подробнее остановимся на характеристике этой рукописи «*Хайр ал-байāна*». Она довольно хорошо сохранилась. В ней не потеряно ни одной страницы, нет каких-либо существенных, неустранимых дефектов. Правда, некоторые страницы рукописи покрыты мелкими точками, на некоторых страницах имеются черные пятна, возможно, это следы чернил. Однако, за редким исключением, эти погрешности не нанесли вреда самому тексту «*Хайр ал-байāна*», и поэтому он читается почти полностью. Правда, исчерпывающие палеографические данные о рукописи сочинения можно дать лишь после непосредственного ознакомления с ним.

Текст «*Хайр ал-байāна*» начинается фразой на арабском языке: – «*О, Бַйязи́д! Напиши в начале книги («Хайр ал-байāн») крупно и правильно буквы «Бисмиллах» и все! Я не вознаграждаю тех, кто пишет и потом портит какую-нибудь букву или точку, а потом снова пишет, чтобы изложенное было правильным»* [287, л.1а].

Завершается текст «*Хайр ал-байāна*» следующими примечаниями переписчика на фарси: – «*Окончен «Хайр ал-байāн» в среду, после полудня 20 [числа] благословенного месяца Рамазāн для пренепорочной Бибӣ Хайр-хāt ūн, ничтожным переписчиком Бахār-той, мюридом Пӣри Ройāна, да почтит его милость Бога. Тот, кто закончит [чтение], пусть помянет имя переписчика Фāтихой»²⁹, 1061 год (1650-51) [287, л.167б.].*

کتاب و ان لم نفعنا فما لا نجتبه سبباً لیسایت وی تفران
 رب العالمین و القرآن شریف و مبدی صلوات الله
 او بر و ما درین بیستی لکنانان تر و بر سبب ما عذاب و
 و امانان که بر تو قیامت ما و او را و عذاب است کارمان بیان
 و کتاب ما این که در نزل کتاب باطن در این لذتین مختلفه
 در کتابی تفیق بعید سبب است می تفران ای عذاب اند
 در کتابی تفیق انسان سبب العفیان فی عذبتهم الا ان سبب
 بطلان خسان ما نی و ما میدی حمت او خایسته
 و اکلام

این کتاب که خوانده و در
 دوران غنبت بود

در کتابی تفیق انسان سبب العفیان فی عذبتهم الا ان سبب
 بطلان خسان ما نی و ما میدی حمت او خایسته
 و اکلام

در کتابی تفیق انسان سبب العفیان فی عذبتهم الا ان سبب
 بطلان خسان ما نی و ما میدی حمت او خایسته
 و اکلام

Последняя страница рукописи «Хайр ал-байна» из ФРГ.

Как и основной текст рукописи, написанный на пушту, так и вставки на арабском языке и их переводы на фарси от начала до конца написаны почерком *наста'лиқ*.

На каждой странице рукописи (кроме 1-, 4-, 15-, 120- и последней 334-й) размещено по 11 строк. Текст всей рукописи без переплета и титульного листа содержит 334 страницы.

Рукопись представляет собой сплошной текст, где по традиции речевые абзацы - периоды, отрезки и предложения не выделены особыми графическими средствами - точкой, запятой и т.п. знаками³⁰. Ничем особым в тексте не выделяются и написанные по-арабски *āяты* (стихи), *сӯры* из Корана и цитаты. Тем не менее, имеются маркеры членения текста в виде *ҳаракатов* («показатель» перехода на арабское чтение). Это дает основание предположить, что в данном сочинении собраны и канонизированы не только устные проповеди Бāйазйда, но и его письменные поучения со всеми признаками, отличающими устную речь от письменной.

Характерной чертой пуштунского текста рукописи «*Ҳайр ал-байāна*» является большое количество орфографических, лексико-грамматических и каллиграфических особенностей, без знания которых невозможно или, во всяком случае, весьма затруднительно чтение и понимание текста памятника. На некоторых особенностях языка сочинения мы остановимся специально в соответствующем разделе работы. Что касается орфографических особенностей, то о них достаточно подробно написано Г. Моргенстернье [269, с.568-569], 'А. Хабйбй [302, с.291-292], 'А. Қāсимй [284, с.66], В.В. Кушевым [142, с.102-113], Д. Шйнварй [369, с.62-63]. В целом анализируемая рукопись важна и надежна как материал для изучения истории письма, орфографии, рукописного дела, каллиграфии на пушту в XVI–XVII вв.

Текст «*Ҳайр ал-байāна*» отличается композиционной стройностью. В изложении религиозно-суфийского учения довольно отчетливо различаются основные композиционные узлы-начало, основная часть и завершение. Хотя текст сочине-

ния начинается с листа 2б, основное его содержание – непосредственное изложение основ учения – с листа 9а.

Вводная часть памятника достаточно обширна, занимает с 9а по 48б листы. На 48б – 164б листах изложены основополагающие разделы учения Бāйазīда Анṣārī: трактовка всех стадий и этапов суфийского самосовершенствования и изложение связанных с ними религиозно-этических проблем. С 164б по 167б листы занимает заключительная часть сочинения.

Первые девять листов книги посвящены разъяснению идеи создания сочинения и не имеют прямого отношения к учению Бāйазīда Анṣārī.

На первых пяти листах (л.л. 2а-6а) излагается мысль о недопустимости ошибок в написании букв и слов, идущих от самого Всевышнего. В них настойчиво и повелительно звучит призыв правильно писать, чертить буквы и далее приводятся каллиграфические образцы почти всех букв пушту, использовавшихся³¹ рошанийцами. Надо отметить, что здесь автор выражает одну и ту же мысль на четырех языках³²: арабском, фарси, пушту, и, наконец, на одном из индийских языков (вероятно, одном из тогдашних диалектов пенджаби)³³.

Листы 4б-9а в основном состоят из посвящения и традиционного восхваления Бога – творца всего сущего, создателя всех тварей на земле и на небе и Его пророка. Эта часть текста написана на арабском и фарси, перевод на пушту приводится на листах 8а-9б. С листа 9б начинается основное содержание «*Ḥayr al-bayāna*». Как пишет сам Бāйазīд Анṣārī, его сочинение «наговорено» самим Богом на *четырёх* языках. Так, например, на одной из страниц устами Бога автор сочинения утверждает следующее: – «*Смотри, Я отправлял и предшествовавшим тебе пророкам книги, в которых изложил правду и кривду, деяния различные, дозволенное и недозволенное на языке их народа. Я покажу тебе свою мощь на четырёх языках «Ḥayr al-bayāna...»* [287, л.13б-14а].

Почти дословно эта же мысль повторена и в заключительной части сочинения [287, лл.164б-165б].

Видимо, не все списки этого сочинения, осуществленные от самого первого еще не обнаруженного четырехязычного оригинала, полностью охватили текст на четырех языках. Это кстати, подтверждает и анализируемая нами рукопись, найденная в Германии. На самом деле основным текстом этого списка, за исключением указанных начальных страниц, является текст на пушту. Что касается невероятно обильных, разбросанных по всему произведению арабских вставок (расположенных в тексте, буквально через каждый пуштунский абзац – период речи, а иногда и между строками на пушту), то они являются лишь цитатами, приведенными, преимущественно, из Корана и *хадисов*, а также изречений авторитетных религиозных деятелей ислама и суфизма. Их назначение – служить каноном, т.е. основанием для доказательства правильности пуштунского текста и его соответствия арабским религиозным источникам.

Арабские вставки отобраны автором таким образом, чтобы были идентичны или, по крайней мере, близки по смыслу к основному тексту. Автор с этим вполне справился, особенно в изложении основ *шарй'ата*, где арабские вставки зачастую точно отражают мысли, изложенные на пушту. В то же время немало цитат, которые обнаруживают близость к смыслу основного текста в самом общем плане, а порою и вовсе не имеют прямого отношения к тому конкретному содержанию, к которому они «привязаны». Большая часть указанных арабских вставок³⁴ имеет довольно точные переводы на фарси, помещенные либо на полях рукописи, либо между строчками.

Словом, список рукописи, обнаруженный в Германии, если не считать нескольких начальных страниц, написанных на четырех языках, в основном воспроизведен на пушту.

Следует обратить внимание еще на одну деталь. Ранее говорилось о том, что рукопись из Германии сделана в 1650–1651 годах, а хайдарабадская – в 1669 году, т.е. через 18 лет. Возможно, германский список был переписан с неизвестного пока экземпляра. Им мог быть и авторский оригинал, который

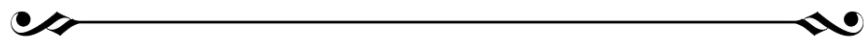
не сохранился или же хранится где-то в частных коллекциях, библиотеках или книгохранилищах.

Таким образом, список, обнаруженный в Германии, воспроизводит ведущий текст «*Хайр ал-байāна*» только на языке пушту и не имеет основных текстов на арабском, фарси и пенджаби. Это указывает на явный дефект этого экземпляра, хотя это не умаляет его ценности, поскольку все, что написано между строками или на полях на арабском, фарси или пенджаби без всякого ущерба для смысла полностью воспроизведено и в пуштунском тексте.

Возможно, это было пожеланием заказчика исследуемого нами списка – Бйбй Хайр-хātūн, родной язык которой, видимо, был пушту, и не было надобности полностью переписывать те части оригинала, в которых ведущий текст написан на арабском языке, фарси и пенджаби.

Автор «*Хālнāмы*» писал, что текст «*Хайр ал-байāна*» состоит из сорока глав-разделов (*байāн*). Только в отдельных местах в рукописи из Германии встречается слово «*байāн*» (букв. «изложение», «описание»), и их число никак не достигает сорока. Если периоды-абзацы или тематические разделы текста на пушту назвать «*байāнами*», то их число превысило бы сто. Между прочим, составители кабульского офсетного издания для четкости и облегчения чтения текста, для разграничения тематических разделов выделили их в следующем порядке: 1. Ценность книги; 2. Послесловие Бога Великого; 3. Напиши «*Хайр ал-байāн*»; 4. Впадение во грехи; 5. Наставление и искусство написания книги; 6. Покажи мне праведный путь; 7. Пусть помнят о смерти; 8. Пусть помнят о мучениях в могиле; 9. Пусть помнят о муках огня; 10. Пусть помнят имя свое; 11. Пусть помнят о пути последнем; 12. Пусть помнят весы Его; 13. Путь посланников (божьих); 14. Мир изначальный и основа его; 15. Цель последователей; 16. Муки спроса; 17. Муки могилы; 18. Муки страшного суда; 19. Учение посланников [божьих]; 20. Слово свидетельства, молитва, пост, *закāt*, *хаджж* и запретное; 21. Изложение о необходимости молитвы, религиозных предписаний (*вāджиб*) и обычаев (*суннат*);

22. Необходимость, предписание и обычаи омовения, подобающего и неодобряемого; 23. Изложение об омовении тела; 24. Изложение об омовении землей или песком; 25. Изложение о прекращении омовения; 26. Изложение о чистой воде; 27. Изложение об очищении от скверны; 28. Условия и обряды молитвы; 29. Неодобряемое в молитве и мечети; 30. Изложение о необходимости, предписаниях и обычаях в руках молитвы; 31. Изложение предписаний о молитвенных поклонах; 32. Изложение о вынесении осуждения; 33. Изложение о подкрепляющих обычаях; 34. Изложение о молитве странника; 35. Изложение об общей молитве, о покровительстве и о молитвах двух праздников; 36. Изложение о молитве в празднике *ахтар*; 37. Изложение о времени молитвы в *ахтар*; 38. Покажи мне очищение при менструации и в послеродовой период³⁷; 39. Изложение о послеродовом периоде; 40. Изложение о призыве прощения и о молитве по покойнику; 41. Изложение о посте; 42. Изложение о *закāте*; 43. Изложение о *закāте* серебром и золотом; 44. Изложение о *закāте* зерном, фруктами; 45. Изложение о *закāте* баранами; 46. Изложение о *закāте* быками; 47. Изложение о *закāте* верблюдами; 48. Изложение о *закāте* конем и кобылой; 49. О том изложение, чем *закāт* дозволен и недозволен; 50. Милостыня - правило поста; 51. Изложение о паломничестве; 52. Изложение о (видах похоти): *амāра*, *лавāма*, *мутамайина*; 53. Изложение *тарīқата*; 54. Изложение о страсти и дьяволе: каким образом [они] в человеке находят убежище; 55. Зло страсти от коварства дьявола; 56. *Шайтāново* оружие; 57. Нрав души; 58. Яд и лекарство веры; 59. Учение совершенного пīра; 60. Упоминание; 61. Терпение, подавление гнева, дозволенная пища, исключение расточительности, справедливость; 62. Согласие с осуждением, терпение великое в несчастье, благодарность, вознаграждение, удовлетворенность; 63. Учение постоянное; 64. Муки сына адамова; 65. Доля пользы; 66. *Тарīқат*, *хақīқат*, *ма'рифат*, откроется тому...; 67. Подобие души; 68. Изложение *хақīқата*; 69. Изложение о темноте-светлости; 70. Из уст рода посланников [божьих]; 71. Повиновение пре-



емнику; 72. Нрав рода правоверных; 73. Нрав рода лицемеров; 74. Нрав рода дьяволов; 75. Ущербный шайх; 76. Наука с действием; 77. Молитва без присутствия; 78. Чему приведет поклонение Богу без *ма'рифата* и *вахдата*...; 79. Аскетизм с наукой, родословная и заступничество; 80. Нрав рода младенцев; 81. Нрав рода ангелов; 82. Нрав убогих; 83. Необходимость раскаяния; 84. Виды упоминания; 85. Виды науки; 86. Божье имя и память; 87. Упоминание тихое (*хафй*); 88. Средства *ма'рифата*; 89. Допрос языком, весы допроса, настоящая уверенность, функции тела, постоянным упоминанием [Бога] рассеять сомнения; 90. Изложение *ма'рифата*; 91. Дело и учение *ма'рифата*; 92. Этапы *курбат*, *васлат*, *вахдат*, *сукунат* в стадии *ма'рифат* и правила деяний; не совершение грехов в них; 93. Волк, вор, зверь; 94. Дело *тариката*; 95. Требования в *хакикате*; 96. Грех в [стадии] *ма'рифат*; 97. Незавершенный *'ариф*; 98. Близость божества; 99. Требования в [этапе] *курбат*; 100. Грех в [этапе] *курбат*; 101. Требования в [этапе] *васлат*; 102. Грех в [этапе] *васлат*; 103. Требования от *'арифа мувахид*; 104. Грех в [этапе] *вахдат*; 105. В *ма'рифате* от совершенного *пйра* не требуется; 106. В раскаянии необходимо подражание его величеству *Адаму*; 107. О вечности, имуществе, владении, благородстве, знании, деяниях, спокойствии, удовольствии; 108. Вступление в степень *мискйна*; 109. Грех *'арифа*; 110. «*Хайр ал-байан*» на четырех языках, польза «*Хайр ал-байана*»; 111. Вред «*Хайр ал-байану*» от невежества.

Следует отметить, что данное оглавление сильно ограничивает рамки религиозно-суфийских, социальных тем сочинения, особенно в изложении вопросов критики и порицания общественных пороков, отношения *Байазйда Ансарй* к имущим слоям, а также проблем интерпретации божественной сущности в русле концепции «единобытия».

Еще один немаловажный элемент композиции «*Хайр ал-байана*», имеющий не только формальное значение, но и прямое отношение к «духовному» компоненту учения *Байазйда Ансарй*. Речь идет о форме изложения его идей. Автор избрал

не повествовательную, а диалогическую форму, которая является весьма излюбленной при толковании религиозных тем. Вся книга – своего рода беседа Бāйазīда Анṣārī с Богом. Он обращается к Богу с короткими просьбами, вопросами, мольбой или восклицаниями. Всевышний последовательно, абзац за абзацем «излагает» Бāйазīду Анṣārī свои повеления (*амр*), чтобы он зафиксировал их в книге, затем по ним наставлял людей.

Само собой разумеется, в этой беседе роль Бāйазīда чрезвычайно скромна. Адресуясь к Всевышнему, он ограничивает свою роль лишь риторическими вопросами, просьбами или восхвалениями.

Обращения Бāйазīда Анṣārī к Всевышнему следуют в тексте, как правило, сразу после завершения той или иной темы, отрезка речи. Это не только способ построения текста, но и важнейший элемент структуры и стиля произведения, позволяющий связать одну тему с другой; один «байāн» с другим, обеспечивая тексту «*Ḥayr al-bayāna*» целостность и композиционную стройность.

Вот некоторые образцы этих бесед. Обращаясь к Бāйазīду, Бог повелевает: – «*О, Бāйазīд! Напиши «Ḥayr al-bayān» таким словом, каким читают они суру «Ал-Раḥмāн»*³⁶. В ответ Ему Бāйазīд: – «*Я - немо́щный раб простой, грешником и ослушником себя перед Тобой считаю, из [числа] всех грешников и ослушников [последователей] Муḥаммада, да будет ему честь. Но надежда моя на благо Твоей милости, дай прощение за грехи мне, друзьям моим, моим последователям, тем, кого я люблю. И чтобы душа моя успокоилась и к слову Твоему обратилась, О, Всевышний!*» [287, л.11а-б].

Еще один пример обращения Бāйазīда: «*Покажи мне знание пророков своим повелением, о Боже!*».

Бог: – «*О, Бāйазīд! Знание шарī‘ата, тарīқата, ҳақīқата, ма‘рифата, единения Я сделал знаниями пророков, да будет честь им!*» [287, л.48б].

Говоря о диалогической форме изложения «*Ḥayr al-bayāna*» ‘Абд ал-Ḥай Ḥабībй писал: – «*Ройāн в «Ḥayr al-bayāne» ведет речь так, как это делал Ḥāджа ‘Абдуллāх*

*Ансари Харави*³⁷, у которого также есть формулы обращения к Богу. Подобный метод изложения религиозных догм не нравился современным улемам, и они выступали против него. Именно этот повод избрал самый непримиримый противник вождя рошанийцев – *Ахунд Дарвеза*, а вслед за ним и его сторонники борьбе против *Байазид*. «Этот раб (банда), - заявляет Дарвеза, возмущенной его богохульством, - разговаривает с Богом-творцом (*халик*) по любому вопросу, ставя ему вопросы, как равному, обращаясь: «О, Боже» (*Субхана*), а в ответ на это Бог говорит словами: «О, *Байазид*...» [302, с.319].

Стиль и язык «*Хайр Ал-Байана*»

Язык изложения, представляющий собой композиционную основу всего пуштунского текста «*Хайр ал-байана*», обладает ярко выраженными чертами дидактико-проповеднического и наставнического стиля. Разумеется, пока рано ставить вопрос о сколько-нибудь полном и всеобъемлющем изучении всех языковых и стилистических особенностей этого сочинения. Окончательное суждение об этом можно сделать только после изучения более ранних и поздних сочинений на пушту, а также после тщательного анализа текста хайдарабадского списка памятника, выполненного наряду с пушту, на арабском, фарси и пенджаби.

Анализ пуштунского текста «*Хайр ал-байана*» позволит составить представление о художественном стиле и литературной деятельности *Байазид* *Ансари*.

Прежде чем коснуться стиля и некоторых языковых особенностей «*Хайр ал-байана*», хотелось бы затронуть еще один вопрос, имеющий непосредственное отношение к литературной деятельности *Байазид* *Ансари*.

Вот уже более полвека среди афганских ученых бытует мнение о том, что *Пир* был не только идеологом и вождем рошанийцев, автором ряда прозаических сочинений на пушту, арабском, фарси, пенджаби, но и одаренным поэтом, которому удалось воплотить свои суфийско-религиозные взгляды в стихотворной форме. Об этом свидетельствуют некоторые утверждения *Ахунда Дарвезы*, назвавшего *Байазид* *Ансари* авто-

ром стихотворений на пушту. Так, он, например, пишет: – «... и этот проклятый (т.е. Байазид. - М.А.) писал стихотворения на афганском (пушту) языке и оскорблял [в них] людей просвещенных и улемов, и читал афганцам [свои] бессмысленные стихотворения. Впоследствии нищий (т.е. сам А. Дарвеза. – М.А.) начал сочинять стихотворения на афганском языке против него...» [316, с.2].

В «Хālнāме» прямо сказано, что Байазид Ансārī, сочинил несколько музыкальных мелодий для афганцев и одним из первых писал стихи на пушту в форме қасиды, газели(ғазал), руб‘айи, қит‘а и маснавӣ [298, с.559].

До сих пор не удалось обнаружить ни одного полноценного стихотворения Байазид Ансārī, написанных на пушту. Возможно, он сочинял стихи на пушту, читал их афганцам, но не записывал их. Поэтому нет достаточных оснований утверждать что-либо определенное о поэтическом творчестве Байазид Ансārī на пушту. Однако он, бесспорно, обладал поэтическим дарованием. Об этом свидетельствуют не только его многочисленные стихотворения на фарси, приведенные в «Хālнāме», авторство которых не вызывает сомнения, но и отдельные рифмованные фрагменты на пушту в тексте «Хайр ал-байāна». Так, например, в разделе, условно названном нами «Устрашение», Байазид Ансārī, после каждого смыслового отрезка-периода³⁸ «божественной» речи, приводит двустишие:

*Марг бә вар ши ву сарӣ ву та нāгахāн,
Нāшта дә сарӣ нә дунийā ки тәл дә тәла мақām.
(Смерть придет человеку неотвратимо,
Нет человеку в мире места навсегда).*

Приводим отрывок в переводе из этого раздела текста «Хайр ал-байāна»:

*Смерть придет к человеку неотвратимо,
Нет человеку в мире места навсегда.*

Посмотри! В наше время люди жаждут богатства и всего, что к нему имеет отношение, - этим занято много людей. Кто сеянием, кто торговлей, кто скотоводством, либо вой-

ной, а другие люди занялись другими делами. «Знают они явное в жизни ближней, но к будущей они небрежны». (ар.) - в Коране [сказано] явно³⁹:

*Смерть придет к человеку неотвратимо,
Нет человеку в мире места навсегда.*

Некоторые люди считают, что великое достоинство во множестве имуществ, в династии или богатстве, о котором понапрасну много говорят. А Мне не нравится, что понапрасну говорят люди. «Не любит Бог Великий громко понапрасну произносимых слов» (ар.) - в Коране [сказано] явно. «Каждая беда случается от дурного слова» (ар.) - сказал пророк, да будет ему честь!

*Смерть придет к человеку неотвратимо,
Нет человеку в мире места навсегда.*

Или полагают, что великое достоинство в войне, в проявлении злобы, в размахивании мечом, когда людей убивают. Смотри, все эти дела запретные. «Держись прощения, побуждай к добру и отстранись от невежд» (ар.) - в Коране [сказано] явно...

*Смерть придет к человеку неотвратимо,
Нет человеку в мире места навсегда.*

Или так полагается, что великое достоинство в насилии, воровстве, алчности, в проституции, в глупости, в грехах...

*Смерть придет к человеку неотвратимо,
Нет человеку в мире места навсегда...*

[287, л.15a-16a].

Эти двестишестидесять – рефрены придают тексту не только ритмическую, но и определенную стилистическую и композиционную организацию.

Этот раздел занимает в тексте рукописи более двадцати страниц. Приведенные двестишестидесять-рефрены повторены здесь 27 раз. Они, хотя и диссиметричны, все же явно отмечены признаками свободной стихотворной речи, обусловленными постоянным ритмическим ударением в замыкающих строчках, а

именно: в рифмоподобных словах «*nāḡaḡān-maqām*» и конечных ритмических паузах. Немаловажную роль в благозвучии и экспрессивности этих стиховых строк играет роль и инверсия, в результате которой самые звучные и нужные ключевые слова перенесены на исходные инстанции речи.

Двустипшия-рефрены были необходимы для того, чтобы усилить эффект воздействия приемов устрашения. Поэтому они легко запоминались теми, к кому были обращены.

Из истории суфизма известно, что почти во всех его течениях одним из основных элементов повседневной практики считалось осуществление специфических ритуалов. Чаще всего это были коллективные радения, сопровождавшиеся выполнением особых упражнений вслух или про себя. Нередко они осуществлялись под аккомпанемент барабанов и бубен, сопровождались песнопениями, особого рода танцами и чтением стихов. Одаренные хорошим голосом и памятью суфии выступали с сольными «номерами», читали или пели известные им стихотворения. Другие же участники обряда повторяли хором фрагменты-рефрены песни или стихотворения. Эти рефрены обнаруживают сходство с рассмотренными выше двустипшиями Бāйязида Анṣārī, что дает основание считать, что он действительно обладал определенным опытом стихотворчества на пушту.

Некоторые ученые называют текст «*Ḥayr al-bayāna*» «полупоэзией», «полуарузным» произведением (*nīmāruṣī*). Такого мнения придерживается, например, ‘Абд ал-Ḥай Ḥабībī (см.[302,с.363]). Более того ‘Абд ал-Шукūr Ришād сделал попытку интерпретировать отдельные отрывки текста «*Ḥayr al-bayāna*» на основе силлабо-тонической системы стихосложения. Он утверждал, что в принципе так можно поступить и в отношении всего текста «*Ḥayr al-bayāna*». Однако скандирование текста «*Ḥayr al-bayāna*» в традициях силлабо-тонической системы стихосложения все же оставляло впечатление чужеродности и искусственности.[336, с.146 и др.].

Исследователи определяли «*Ḥayr al-bayān*» как «учёную», «трудную» и «сверхъестественную прозу». Эту точку зрения разделяют ‘Абд ал-Ḥай Ḥабībī и ‘Абд аш-Шукūr Ришād. При



этом ни Хабйбй, ни Қасимй не дают разъяснений, что значит «полупоззия», «полуарузное» произведение, ограничившись лишь общей оценкой, кажущейся, на первый взгляд, емкой и многозначной. Однако трудно согласиться с тем, что «Хайр ал-байан» – полуарузное произведение, так как в нем отсутствуют следы арабско-персидского квантитативного (метрического) стихосложения. Опыт скандирования текста «Хайр ал-байана» ничего не дает для изучения стабильной мерности, присущей стихам. Вся звуковая и выразительная организация пуштунского текста сочинения остается на уровне *садж*‘евых чередований, словесных повторов и инверсий.

Пуштунский текст «Хайр ал-байана» от начала до конца написан не прозой в обычном понимании слова. Для придания особой выразительности здесь использована такая стилистическая фигура, как *садж*‘.

Понятие *садж*‘⁴⁰ в научной литературе часто переводится как «рифмованная проза», хотя это не совсем правильно, поскольку *садж*‘ и рифма – это не одно и то же. По своим структурным и функциональным особенностям они имеют как сходные, так и различающиеся признаки. Под понятием *садж*‘ имеется в виду стилистическая фигура, используемая как в прозе, так и в поэзии. Проза, где применен *садж*‘, отличается от обычной, так называемой свободной прозы тем, что эта стилистическая фигура придает речи определенный ритм и созвучность, усиливает эффект ритмического воздействия и быстрого запоминания путем применения в одном или нескольких предложениях слов, группы слов, либо равных по метру и рифмующихся, либо только рифмующихся [219, с.114]. В связи с этим объём понятия *садж*‘ шире, чем «рифмованная проза». Наиболее удачный перевод, передающий определение понятия *садж*‘, сделан французским востоковедом-арабистом Р. Блашэром, который писал: «Слово «*садж*‘» можно перевести скорее как «рифмованная и ритмизированная проза»⁴¹.

Садж‘ в прозе имеет три разновидности. Например, в известном трактате по поэтике выдающегося ученого-филолога XII века Рашйд ад-Дйна Вайтвйта «Сады волшебства в тонко-

стях поэзии» отмечаются следующие разновидности *садж* 'а: *мутавабзи*, *мутарраф*, *мутавазин*.

Садж 'и *мутавабзи* (параллельный *садж* ') образуют слова, помещенные в конце двух или более групп слов и совпадающие по метру, количеству букв и букве *равӣ* (основе рифмы). В *садж* 'и *мутарраф* (совпадающий *садж* ') слова должны совпадать по букве *равӣ*, но различаться по метру и по количеству букв в них. И, наконец, «*садж* 'и *мутавазин*» (уравновешенный *садж* ') «заключается в том, что в начале или в конце двух отрезков речи... ставятся слова, каждое из которых равно соответствующему ему по ритмической модели, но отличается буквой *равӣ*» [70, с.100-101].

Садж ' как разновидность художественной организации речи на Востоке имеет древнейшую историю. Так, например, у арабов корни *садж* 'а уходят еще в доисламскую древность [134, с.90]. Следы *садж* 'а встречаются и в древнейших памятниках письменности персоязычных и тюркоязычных народов⁴². У афганцев (пуштунов) *садж* ' также имеет свою многовековую историю развития. Он встречается в древних фольклорных произведениях на пушту. Особенно яркие примеры *садж* 'а дают зачины афганских сказок, легенд, а также пословицы и поговорки, народные афоризмы и т.п.

Что касается письменной традиции использования *садж* 'а на пушту, ввиду отсутствия бесспорных памятников письменности трудно утверждать что-либо определенное вплоть до времени создания «*Хайр ал-байана*». В этой связи проблематичным остается и вопрос о том, какие образцы *садж* 'евой прозы на пушту имелись до того, как Байазид Ансарӣ приступил к работе над своим сочинением. Он, как и вообще рошанийцы, нигде не упоминает о пуштунских сочинениях, предшествовавших трактату «*Хайр ал-байан*». Ничего не говорит Байазид Ансарӣ и об образцах *садж* 'евой прозы на арабском языке или фарси.

Судя по стилю «*Хайр ал-байана*», можно предположить, что Байазид Ансарӣ имел опыт красноречия, в том числе и в искусстве владения *садж* 'ем. Есть основания считать, что од-

ним из главных образцов *садж*'евой прозы был для него Коран, значительная часть текста которого написана в форме *садж*'а⁴³.

«*Хайр ал-байан*» представлен в торжественном, проповедническо-наставническом стиле, напоминающем коранический его *садж*'евой ритмизацией и рифмовкой. Так, устами Бога, например, говорится: – «*О, Байазид! Тебе писать буквы, Мне показывать буквы и обучать их названиям. Пиши по Моему велению подобно буквам Корана...*» [287, л.4а]. Кроме того имеет место и прямое высказывание Байазида Ансарй о том, что «*Хайр ал-байан*» с точки зрения ритмической формы должен соответствовать Корану. Обратим внимание на цитату из памятника, приводившуюся нами выше: – «*О Байазид! Напиши «Хайр ал-байан» таким словом, каким читают они суру «Ал-Рахман»* (т.е. *сӯру* «Милосердный», - М.А.) [287, л.Па]. Здесь Байазид Ансарй вполне определенно заявляет о подражании конкретному разделу Корана. При этом он, очевидно, имеет в виду прежде всего способ, форму изложения упомянутой *сӯры*, нежели ее содержание, потому что в тексте «*Хайр ал-байана*» он всего лишь два раза приводит цитату из этой *сӯры*, тогда как на другие *сӯры* Корана он ссылается гораздо чаще. Что же он имеет в виду когда говорит о желании написать свое сочинение в соответствии со слогом *сӯры* «*Ал-Рахман*»? Очевидно, здесь подразумевается система рифмовки и способ *садж*'евой ритмизации этой *сӯры*. Так выяснилось, что основные окончания рифм и способ ее ритмизации здесь и во всем пуштунском тексте «*Хайр ал-байана*» идентичны. Например, если в *сӯре* «Милосердный» из всех 78 *айатов* (стихов) 64 *айата* имеют окончания на «*ан*», 9 на «*ам*» и лишь 7 *айатов* на «*ин*» (4 раза), «*ар*» (2 раза), «*ун*» (1 раз), то пуштунском тексте «*Хайр ал-байана*» почти в 99 % случаев в *садж*'евых позициях речевых отрезков употреблены слова, оканчивающиеся на «*ан*» или «*ам*», например, в таких словах, как: «*субхан, Кур'ан, адамийан, шайтан, айан, тамам, мудам, ас-салам, макам* и др. Причем коэффициент употребляемости окончания «*ан*» существенно выше, чем «*ам*».

Таким образом, сочиняя «*Хайр ал-байән*», Бәйзид Ансәри не только апеллирует к содержанию Корана, чтобы продемонстрировать истинность своих суждений, но и опирается на модель рифмовки и ритмизации текста Корана при использовании фигуры *садж*'.

Вместе с тем необходимо отметить что *садж*'евая организация речи в «*Хайр ал-байәне*» отличается от стиля *садж*' в Коране. Более того она не сравнима с *садж*'евой прозой многих арабских и персидских авторов Средневековья, в творчестве которых это искусство речи достигло высочайшего мастерства. В «*Хайр ал-байәне*» *садж*' во многом примитивен и бесхитроуен и не может полностью отвечать тем высоким требованиям *садж*'евой прозы, которые сформулированы в трактатах по поэтике, в частности, в упомянутой выше книге Рашид ад-Дйна Ватвāта.

Несмотря на вполне внушительный объем «*Хайр ал-байәна*», перечень рифмо-и ритмообразующих слов и словосочетаний в нем весьма ограничен. К тому же они представлены в своих простейших формах; часто повторяются одни и те же формы с указанными окончаниями и преимущественно арабского происхождения. Например, только в разделе «Устрашение» (условно 20 страниц текста) слова: *айән* ('известно', 'явно') встречается 29 раз, *нāгахән* ('внезапно') - 27 раз, *Қур'ән* ('Коран') - 23 раза, *āдамийән* ('люди') - 22 раза, *каләм* ('слово') - 12 раз, *мудām* (зд. 'навсегда') - 27 раз, '*алай хос-салām* ('да будет ему мир!') - 8 раз. Других слов и словосочетаний, стоящих в позиции *садж*'а, в тексте не обнаружено.

Правда, если иметь в виду весь текст «*Хайр ал-байәна*», то внутри *садж*'евых интервалов (особенно в начальных частях сочинения), ограниченных исключительно окончаниями слов на «*ән*» или «*ām*», встречаются также рифмующиеся слова, например, на «*ār*» и на некоторые другие окончания (см. например л.11б), безусловно, способствующие ритмизации того или иного отрезка речи. Однако такие случаи эпизодичны. Сказанное делает *садж*' «*Хайр ал-байәна*» заметно упрощенным и несовершенным. По всей видимости, это сделано намеренно. Подобные

упрощения в искусстве *садж*'а Бәйзәйд Ансәри «восполняет» иными средствами художественной выразительности (о них будет сказано отдельно). Попытаемся на нижеследующем примере показать, насколько удалась Бәйзәйду *садж*'евая организация речи: – «Гора! Кәрай ми дәй «Җайр ал-байән» нә цалор жәбе мувәфиқ лә Кур'ән. Пәки ди байән дә риитийә, дә дроғ, дә халәл, дә харәм ау байән дә кәра дә накәра дә хар мақәм, нә тә ди ви э'ләм» –(Посмотри! Сделал Я «Җайр ал-байән» на четырех языках в соответствии с Кораном. В нем изложены правда и кривда, дозволенное и недозволенное, и изложено [то], что делать [и] что не делать в каждой ступени [совершенствованная], да будет тебе известно) [287, л. 164б].

Как видно, здесь в *садж*'евых позициях или клаузулах стоят слова: «Җайр ал-байән», Кур'ән, байән, халәл, харәм, мақәм, э'ләм, которые, являясь «пограничными» словами, рифмуясь и совпадая по правилам *садж*'а, создают ритмические интервалы. Отрывок интересен тем, что имеют место все три вида *садж*'евой прозы. Так, рифмующееся слово «харәм» совпадает со словом «мақәм» как в ритме, так и в основе (*равӣ*) рифмы и в количестве звуков. Это организует «параллельный *садж*'. Слова «халәл» и «харәм» интегрируются в третий вид *садж*'а, а слова «Җайр ал-байән» и «байән», как мы видим, в отношении рифмы одинаковы, но в ритме и в количестве звуков разнятся, что создает «совпадающий *садж*'.

Таким образом, *садж*' является одним из главных стилеобразующих инструментов в художественной организации текста «Җайр ал-байән». Думается, что *садж*' применен Бәйзәйдом Ансәри не просто потому, что характерен для Корана, а прежде всего потому, что был подсказан ему идейно-художественным замыслом трактата. Он способствовал, с одной стороны, наилучшему восприятию текста, с другой, решению мнемонических⁴⁴ задач.

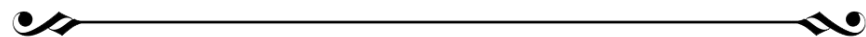
Другими словами, *садж*'евая форма была избрана Бәйзәйдом Ансәри, главным образом, не из потребностей литературного вкуса, а продиктована практическими соображениями. «Подавляющее большинство крестьян, - писал Г. Гирс, - чьи

интересы выражали рошанийцы и к которым были обращены проповеди их вождя, были неграмотными и, конечно, проза, трудно воспринимаемая на слух, не могла в то время пользоваться такой популярностью, как рифмованная проза» [81, с.33].

Садж'евая организация речи – не единственный способ ритмизации и эмфатической выразительности текста «*Хайр ал-байана*». В сочинении можно встретить и другие стилеобразующие элементы. Среди них большое место занимает инверсия. Она прослеживается на всем протяжении сочинения, в каждом периоде - абзаце пуштунского текста. Часто это переставленные с начала на середину формы слов и словосочетаний. При этом конец интервалов и периодов речи совпадает с *садж*'ем, что, в свою очередь, усиливает экспрессию текста, пафосность высказанной в тексте мысли.

Примеры инверсии можно встретить на любой странице сочинения. Вот один из типичных отрывков из текста «*Хайр ал-байана*», где встречаем инверсивную форму: – «*О, Байазид, зэ хиц зулм на крэм пэр сафи, вали сарай зулм ка пэ хпэл дзэн*⁴⁵ ... *пэ Кур'ан ке дэй айан*» – (*О, Байазид! Я никогда не делаю насилия над человеком, однако человек [сам] делает насилие над самим собой... в Коране [сказано] явно*) [287, л.416].

С точки зрения современного пушту этот отрывок мог бы звучать так: – «*О, Байазид, зэ пэр сафи хиц зулм на крэм, вали сарай пэ хпэл дзэн зулм кфи*». Видно, что он состоит из двух предложений, объединенных в одно сложносочиненное предложение с помощью противительного союза *вали* ('но, однако'). Чтобы выделить и сделать фразу экспрессивно выразительной, Байазид Ансарй сознательно нарушает обычный порядок слов. Он выносит словосочетания *пэр сафи* ('над человеком') и *пэ хпэл дзэн* ('самоу себе') в роли косвенного дополнения на конец предложения, т.е. ударную позицию. При этом он акцентирует внимание на компоненте 'над человеком', в значении «над самим собой». Подчеркнуто интонационно-синтаксическое звучание слова *дзэн*, которое одновременно играет и роль *садж*'а и рифмуется со словами *Кур'ан* и *айан*, идущими вслед за арабской вставкой.



В приведенном примере Бāйазїд Ансāрї демонстрирует так называемый частичный прием инверсии. Вместе с тем в тексте сочинения зачастую можно встретить и примеры полных инверсий, когда в отрывке речи или его фрагментах между интервалами, разделенными *садж* 'евым словом, использован обратный, по сравнению со стилистически нормативным вариантом речи, порядок выстраивания синтаксических групп, членов предложения или предложений.

В качестве самых распространенных видов инверсии в тексте памятника следует назвать вынесение определяемого слова перед определением, выраженным обычно именем существительным в косвенном падеже с предлогом *да*, типа *да хурӯфӯно да Қур'ан* – 'буквы Корана' вместо *да Қур'ан хурӯфӯно*, а также сказуемого перед подлежащим. Например: – «*Рāвуїїя, ву мā вута зда ау чār да тарїқат пā хпāl фармāн, о, Субхāн!*» – (Покажи мне учение и дела тарїқата своим повелением, о, Боже!) [287, л.119б], где, вопреки норме, субъект высказывания «*Субхāн*» – (Бог), помещен в конец, а предикат «*рāвуїїя*» – (покажи) вынесен в начало.

Согласно обычному порядку слов предложение могло бы звучать следующим образом: – «*О, Субхāна, пāхпāl фармāн да тарїқат зда ау чār вумā вута рāвуїїя!*». Однако при этом теряется эффект обеспеченный формой «*о Боже!*». Прибегая к приему инверсии, Бāйазїд Ансāрї стремится воздействовать на воображение адресата. Он основан на несовпадении субъекта и предиката высказывания с грамматическим подлежащим и сказуемым; инверсионном порядке слов; переносе важных в смысловом отношении компонентов фразы в конец предложения.

Таким образом, роль инверсии в смысловой организации текста «*Ҳайр ал-байāна*» огромна. Она обеспечила одну из ведущих и неповторимых черт его своеобразия.

Наряду с *садж* 'ем и инверсией важную эмоционально-экспрессивную роль играет в сочинении и повтор. В частности, такие его разновидности, как анафора, эпифора, синонимические пары, рефрены, синтаксические тавтологии, словесные антитезы и др.

Отметим сразу, что такие стилистические фигуры, как анафора или эпифора в различных вариациях встречаются в любом периоде-абзаце текста «*Ҳайр ал-байъна*». Другие виды повторов встречаются сравнительно реже.

Например, из нижеследующего отрывка, характерного для всей структуры «*Ҳайр ал-байъна*», можно убедиться в том, какую стилистическую тональность придают тексту анафорические единоначатия и эпифорические границы фраз. Рассмотрим в этой связи отрывок, разбив его на фрагменты:

1. *О~у, Бāйазīд! хар че мā на вīнī;*
2. *хаға мī на пежанī;*
3. *ау хар че мā на пежанī;*
4. *хаға мī нӯм йāдавī;*
5. *ау хар че мā вīнī дā зр̄а ть дīд;*
6. *хаға мā пежанī;*
7. *ау хар че мā пежанī;*
8. *хаға мā йāдавī;*
9. *на йāдēжī дā сарī хиц бе лидā пежандгалī лā нӯма кас*
10. *пā тā дī вī э 'лām...!*

– (О, Бāйазīд! Тот, кто Меня не видит, он Меня не знает, и тот, кто Меня не познает, тот упоминает [только] Мое имя, и тот, кто видит меня глазами сердца, тот познает Меня, и тот, кто познает Меня, он [будет] упоминать меня. Вслед за упоминанием [Моего] имени человеку не научиться [достичь] познания Меня без озарения, да будет тебе известно) [287, л.139а-б].

Это пример прозаической анафоры. Подчеркнутый ритм повторяющегося союза *ау...ау...ау..* ('и...и...и...') в сочетании с определительным местоимением *хар* ('каждый', 'всякий', зд.: 'тот') и союзом *чē* (зд.: 'кто'), а также в повторении указательного местоимения *хиға* ('тот') (четыре раза в начале фраз) не только выделяют эти фразы, но и делают их как бы зримыми, и поэтому действенными.

Это, одновременно, и убедительный пример эпифоры. Так, например, повторение одних и тех же слов и словосочетаний: *на пежанī - мā на пежанī - мā пежанī; мā навīнī - мā вīнī;*

йāдавī-йāдавī» в конце фраз подчеркивает их интонационно-ритмическую структуру сопровождающуюся особой паузировкой отделяющей одну фразу от другой.

Байазид Ансарӣ прибегает к этим стилистическим фигурам не только в тех или иных речевых периодах-абзацах, но и между периодами-абзацами, каждый из которых начинается с риторических обращений, восклицаний, вопросов типа: 'О-у, Байазид', - 'О, Байазид!', гора - 'посмотри!' 'Субхāна - 'о Боже!'... При этом в конце периодов он повторяет слова: Кур'āн, э'лām, мудām, мақām. Выступающие в анафорической и создающие интонационно-логические узлы, «поле напряжения», связывающее автора текста и его адресата.

В тексте «Хайр ал-байāна» имеет место чаще всего в конце фраз, повторения, в виде синонимических пар типа: жэба ау забāн - 'язык и язык', овр-нйрāн - 'огонь-огонь'; зāйи-дандāн - 'зубы-зубы' и т.п. Характерно, что они составлены из слов двух языков: пушту и фарси. При этом вначале, как правило, дается пуштунское слово, а затем его синоним на фарси, который, на первый взгляд, как бы, уточняет значение первого. Синоним на фарси, включающий окончание āн, служит созданию ритма и рифмы, обеспечивая определенную стилистико-интонационную выразительность.

Помимо этого имеет место и употребление и других средств образности: сравнений, эпитетов и гипербол, обусловленных поучительно-проповедническим стилем изложения религиозно-теософских, суфийско-философских вопросов. Для иллюстрации достаточно обратиться к тем отрывкам сочинения, в которых дано гиперболическое представление коранических сюжетов об адских мучениях или райском блаженстве. Показательны в этом плане и такие эпитеты, как «разгневанный, всемогущий, мудрый (Бог)»; «несовершенный или совершенный» (пйр-старец); «надменный, глупый, невежественный, корыстолюбивый, алчный, жадный, лицемерный (человек)», «человек - тиран, злодей» и т.д. Так, в нижеследующем примере, удачно перифразируя на пушту известное кораническое изречение, Байазид Ансарӣ прибегает к приёму сравнения: «Каб че пэ ўба

ки гэрзї, мэх ҕе ву ӯбо вута ши, хаси хар лор вута че ву джәр вӯзї мэх ҕе ву мӓ вута ши аҗамийӓн». – (Когда рыба плавает в воде, ее лицо обращено к воде, также и люди, куда бы не поворачивались их лица, смотрят на Меня) [287, л.152а].

Таким образом, использование рассмотренных выше средств выразительности обеспечивает прозе «*Җайр ал-байӓна*» присущее ей художественное своеобразие.

* * *

«*Җайр ал-байӓн*» отличается и характерной для него орфографией, архаичными лексико-морфологическими, синтаксическими, историко-диалектными особенностями, создающими неповторимый стилистический фон и окраску всего пуштунского текста.

Несмотря на присутствие в тексте большого количества историко-архаичных языковых пластов манера изложения в целом лаконична и прозрачна. В тексте довольно редки длинные синтаксические периоды; нагромождения оборотов, сложная метафоризация. Если не принимать во внимание инверсивные формы изложения, то можно сказать: основной язык памятника прост, естествен и близок к разговорному.

Думается, неслучайно Бӓязїд Ансӓрї выбрал именно такой способ изложения. Вероятно, он, как в устной, так и письменной пропаганде своего учения стремился к тому, чтобы речь его была доступна для простых, неграмотных людей, членов племенных общин, составляющих большую часть его почитателей.

Вместе с тем следует отметить, что в тексте памятника немало устаревших элементов, заимствований и прежде всего арабизмов, фарсизмов; заметно меньше тюркизмов и индуизмов. Серьезное влияние на стиль произведения оказывает огромное количество религиозно-коранических элементов, терминов, как в арабских вставках, так и непосредственно в пуштунском тексте.

Язык памятников XVI вв. – это тема отдельного, самостоятельного исследования и, в этом плане текст «*Җайр ал-байӓна*»

является бесценным материалом. Кроме того, это ценный материал для изучения и в плане своей точной датированности.

После обнаружения рукописи «*Ҳайр ал-байъана*» в Германии и особенно в связи с его опубликованием в Пешаваре (1967), затем в Кабуле (1975), были сделаны некоторые попытки изучить проблемы алфавита и правописания, своеобразие языка и стиля этого сочинения, дать комментарии к архаической или малоупотребительной лексике памятника. Это, например, работы ‘Абд ал-Ҳайа Ҳабӣбӣ [302, с.365-367], ‘Абд ал-Қуддӯса Қасимӣ [284, с.63-66], ‘Абд аш-Шукӯра Ришāда⁴⁶.

Что касается фонетических, лексико-грамматических, диалектных особенностей этого памятника, то они еще никем специально не изучались. Ученые филологи ограничиваются лишь комментариями к отдельным архаичным пластам памятника, намечены некоторые направления их всестороннего исследования. Наиболее перспективные из них были предложены Н.А. Дворянковым в докладе [323, 152], где сформулированы следующие направления исследований в этом плане, в частности:

- изучение характера историко-диалектного отношения данных этого памятника и живых или зафиксированных в изданиях афганских диалектов, а также других источников по фонетическим, лексическим и грамматическим изоглоссам языка пушту.

- определение общего направления и выравнивания строя (структуры) конкретного языка на различных уровнях от форм, зафиксированных в памятнике, до современного состояния литературного языка пушту и его взаимодействия с живыми диалектами и говорами.

- установление по данным памятника межъязыковых контактов в рассматриваемую эпоху и особенно прослеживание важнейших черт двуязычия пушту-дари, а также трехязычия: пушту-дари-арабский [323, с. 152].

Хотя анализ языка «*Ҳайр ал-байъана*» не входит задачу настоящего исследования, все же необходимо, по крайней мере, в общих чертах отметить своеобразные историко-архаические особенности языка памятника, отличающегося и

от языка сочинений последующих периодов, и от современного пушту. Эта необходимость вызвана и тем, что эти особенности были предметом во многом спорных и требующих уточнения комментариев афганских ученых и, прежде всего, одного из исследователей текста «*Хайр ал-байāна*» - 'Абд ал-Қуддўса Қāсимī [284, с.63].

В связи с тем, что изучение языка памятника еще только начинается, анализу подвергнута только часть текста. Так, в трактате «*Хайр ал-байāн*» встречаются многочисленные историко-диалектные переходы и чередования⁴⁷, представленные в различных грамматических книгах и характеризующие изоглоссы одного порядка. Так, например, сразу бросается в глаза ряд следующих особенностей: местоимение *хиго* [287, л.26] - 'тех' вместо *хаго* (а/и); существительные *пўза* [287, л.19а] - 'нос' вместо *паза* (а/у); сущ.мн.ч. *дзāмāн* [287, л.25а] - 'сыновья' вместо *зāмāн* (з/дз) и др.; **лексических:** глагол *киāл* [287, л.2б и др.] употребляется в значении 'писать' и др.; **словообразовательных:** встречается сложноименной гибриды: *дардрандз* [287, л.20а] - 'боль'.

Как отмечает Н.А.Дворянков [323, с.152-153], эти и другие примеры при соответствующей интерпретации помогают найти путь к определению места языка памятника в общем историко-культурном процессе и дают возможность составить представление об отдельных этапах эволюции литературного пушту.

Помимо указанных историко-диалектных переходов и чередований, в языке памятника встречаются и определенные морфологические и синтаксические формы, отличающиеся от форм современного языка. Так, например, зафиксирована архаичная и редко употребляемая в современном языке аналитическая глагольная форма *кā* (от глагола *кавал* - 'делать') с высокой частотностью и диапазоном использования в третьем лице един. и множ. числа настояще-будущего времени вместо *кави* - 'делает' или 'делают', а также в модальных значениях (см., например, [287, л.20б]). Союз *тро* [287, л.24а, и др] в значении - 'затем', 'после' – устаревшая, редко употребляемая в современном языке лексема, вместо нее обычно употребляется

союз *bīā*. Модальная конструкция *būya che* – 'должен', 'должно', соответствует в современном языке модальному слову *bāyād*. Наряду с направительным предлогом и оборотом *vu sari buya che ...* - 'человеку должно...' [287, л.206], употребляется и притяжательный оборот с местоимением типа *stā buya che ...* [287, л.266 и др.] - 'тебе должно' или же – «безличное» *tro buya che ...* - 'затем должно...'. Широко употребительна и архаическая форма направительного послелога *вута... ву да вута* [287, л.28 и др.] - 'ему' вместо современного *ву да та**.

Аналогично обстоит дело и с другим словообразовательными и словоизменительными формами.

‘Абд ал-Қуддūs Қāсимī [284, с.63], а вслед за ним ‘Абд ал-Ҳай Ҳабībī [302, с.365-366] были склонны объяснять собственно языковые и экспрессивно-стилистические особенности сочинения Бāйзāйда Ансāрī как стремление к достижению большей «притягательности» его проповедей [284, с.63]. Стил ь изложения «*Ҳайр ал-байāна*» выразителен и действительно оригинален, и вместе с тем подчеркнута строг. Все средства выразительности подчинены достижению главной цели: проникнуть в сердца тех, к кому обращается автор.

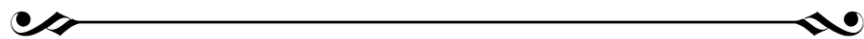
Так, в числе «средств притягательности» ‘Абд ал-Қуддūs Қāсимī упоминает использование в тексте «*Ҳайр ал-байāна*» «чисто пуштунских слов», а также терминов и фразеологических оборотов самого Бāйзāйда Ансāрī [284, с.63], общее число которых достигает более тридцати⁴⁸. Представляется, что эта правомерная в целом точка зрения не была достаточно убедительно аргументирована. В приведенный ‘Абд ал-Қуддūs Қāсимī перечень примеров оказались включенными языковые элементы разной природы, что привело к искажению действительной картины. Причиной проявившейся в комментариях Қāсимī ограниченности является то, что все составляющие перечня рассматриваются им не на широком региональном языковом фоне и не в связи с ведущими направлениями в развитии пуштунских диалектов, а лишь в соответствии с говорной основой родного языка самого исследователя (диалект

* Как известно, в этом послелоге произошло стяжение до слога.

Кветты). Это было одной из важных причин субъективной и односторонней интерпретации рассматриваемого материала.

Думается, что часть пуштунской лексики вводилась Байазидом Ансарӣ для замены арабизмов и фарсизмов, чтобы обеспечить эффективный контакт с племенами и достичь успеха в деле пропаганды учения рошани, а не для сохранения «чистоты пушту», как считает 'Абд ал-Қуддӯс Қасимӣ. Сюда относятся такие слова, как: *тóри* - 'буквы' афганизм вместо арабизма: *харфӯна* или *хурӯфӯна* (афг. мн.чис. *харф* - *хурӯф* или субстантивированное прилагательное *жвӣ* (ед. число *жэвай*) вместо арабского *хайвāнāt* (перс. *джāнварāн*) - 'животные'. 'Абд ал-Қуддӯс Қасимӣ считает [284, с.63], что слово *жэвай* - происходит от *жэванд* - 'жизнь'. Однако, из истории языка известно, что слово *жэванд* - 'жизнь' является производным от более древней, общей индоевропейской основы 'жв'. Аналогично обстоит дело и со словом *лийārунай* - 'путник', 'идуший по дороге' (от вазирской диалектной основы *лийār* - 'дорога'). Оно использовано вместо арабского *сāлик* - 'путник', употребляемого обычно по отношению к суфию, идущему по пути постижения Бога. Вероятно, слово *сāлик* показалось автору сочинения трудным для восприятия простыми пуштунами.

Вслед за 'Абд ал-Ҳайем Ҳабӣбӣ, 'Абд ал-Қуддӯс Қасимӣ отмечает, что в тексте «*Ҳайр ал-байāна*» имеется много «рошанизмов», большая часть которых, кстати сказать, не закрепились в литературном пушту последующих периодов и составляет отдельную категорию архаизмов и диалектизмов. Так, *хансар* вм. *хпалдзāн* - 'самого себя' воспринимается современной нормой как архаизм, имеющий ограниченное употребление; *крандар* вм. *шумār* - 'число', 'количество', хотя и сохранилось в диалектах (производное от *кран* - 'действие'), также не получило широкого распространения в языке. Между тем, *зер* вм. *срэзар* - 'золото'; *цалорбӯл* вм. *чāрпāйа* - 'четвереньки'; *повандгали* вм. *гуджартоб* - 'кочевое хозяйство скотовода' - хорошо корреспондируют с современными семантическими и словообразовательными явлениями и не являются диалектизмами. Имеет широкое употребление *прейшун* вм. *джу́та* -



'остатки', отбросы, объедки'; *нгу́сэл* в.м. *арведэл* - 'слушать', как и производное сущ. *нгу́та* - 'слушание' было, одновременно, и диалектной заменой глагола, ставшего общеупотребительным, и заменило религиозно-суфийский термин *самā* - 'слушание' арабского происхождения. Общеупотребительным является и слово *иткал* в.м. *андāза* - 'размер'. Такие словосочетания, как *драна палите* - 'тяжкая скверна' (см.ар. - пер. - *нāджасте гализ*) и *спъка палите* - 'легкая скверна' (в.м.ар. - пер. - *нāджасте хафйф*) представляют собой терминологические кальки, и характеризуют разговорную речь.

'Абд ал-Қуддӯс Қāсимй и 'Абд ал-Хай Хāбйбй определяют как «чисто пуштунские и рошаниские» слово: *вармундан* в.м. *хукм*, *фармāн*, *талаб* - 'предписание, повеление, требование', хотя оно не является в полном смысле слова заменой, т.е. пуштунизмом. Это дариязычное слово представляет собой искаженную разговорную форму персидского глагола *фармудāн* - 'приказывать, повелевать' и др. Не следует рассматривать как пуштунизм или диалектизм и слово *бйрўн* в.м. *савā* - 'кроме, за исключением'. То же самое следует сказать и об отмеченном 'Абд ал-Қуддӯс Қāсимй словоупотреблении *нас* вместо *савā* - 'кроме, за исключением'. Несомненный историко-лингвистический интерес представляет и слово *маздак*, кстати, не закрепившееся в современном языке. Так, *маздак* употребляется вместо принятого в широком употреблении арабского *джумāt* - 'мечеть' (тоже в значении 'моление'). В слове *умра* в.м. *хāким* - 'правитель, начальник' произошла характерная для истории пушту сигуляризация арабского множественного числа (*умарā* мн.от *амйр*).

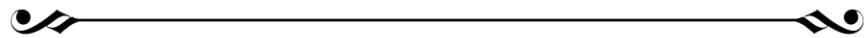
Выделенные 'Абд ал-Қуддӯсом Қāсимй существительные *зāрай* - 'однолетка' и *бавāрай* - 'двухлетка', обозначающие возраст животных, до сих пор остаются достоянием пуштунских диалектов⁴⁹. Слова *савўв* - в.м. *āзād* - 'вольный', как и его антоним *бардā* в.м. *гулām* - 'раб' не являются пуштунизмами. В пределах диалектных соответствий морфологически и этимологически мотивируются такие рошанизмы, как *лэжсэл* в.м. *āмāда кавэл* - 'подготавливать' (соврем, *лэжс* - 'мало'); *кужсэл* в.м. *харакат кавэл* - 'дви-

гать что-либо' (соврем, *кож* - 'кривой'); *мердзи* - 'вражда' (историч. *мерца́й* - 'враг'); *ларга́н* - 'деревянный' (соврем, *ларга́йн*).

Приводимая Қасимӣ форма *таркайбандӣ* вм. *фаӯдзи хидмат*, *аскарӣ хидмат* - 'войсковая служба' никакого отношения к «чистому пушту» не имеет. Это сложнопроизводный архаизм, восходящий к *дари* - фарси *таркаш* ист. 'колчан' или *таракаш* - 'взрыв, разрыв (снаряда)'. Қасимӣ отмечает преобладание кратких (усеченных) форм множественного числа косвенного падежа с флексией «о» вм. - «но», например, в словах: *кабо* вм. *кабӯно* - 'рыб'; *псо* вм. *псӯно* - 'овец'; *āсо* (*āси*) вм. *āсӯно* - 'кони' и другие. Наряду с этим он отмечает использование форм диалекта афридиев, а не юсуфзаев или южного района вазиров, например, *нунд* (ассимил.) вм. юсуфзайского *лунд*, чему в вазирском соответствует *лӣнд* - 'сырой, мокрый'.


Вышеперечисленные факты являются иллюстрацией точки зрения 'Абд ал-Қуддӯса Қасимӣ, высказанной им в отношении рошанийской лексики «*Ҳайр ал-байāна*».


Тем не менее трудно говорить о какой бы то ни было глубокой разработке проблемы языка и стиля рассматриваемого памятника. 'Абд ал-Қуддӯс Қасимӣ подчеркивает, что хотя сам Байязид Ансārӣ по происхождению был из *ормӯров* [284, с.64], проживавших в Вазиристане, язык его сочинения не соответствует распространенному там диалекту. По его мнению, автор «*Ҳайр ал-байāна*» не пользуется характерными для этого диалекта формами, например, такими, как *лӣār* вм. *лār* - 'дорога'; *гумна́* вм. *шāt* - 'мед'; *вӣāйӣ* вм. *вāйӣ* ('он, они') 'говорит'; *йāто* вм. *стā* - 'твой'; *йāмо* вм. *змā* - 'мой'; *зеж* вм. *звāж*- 'ухо'; *цалёр* вм. *цалór* - 'четыре' и др. И вместе с тем исследователь отмечает, что в языке автора сочинения много диалектизмов «южного района», таких, как *хог* вм. *хага*- 'тот он'; *хой* вм. *дā* - 'это'; *тро* вм. *нас* 'но, то'; *тайтан* вм. *цайтан* - 'хозяин, Бог'; *арведъ* вм. *авредъ* - 'слушание'; *рвадз* вм. *вразд* - 'день'; *врӯмбай* вм. *врӯнбай* - 'первый'; *вӯстрай* вм. *врӯстāй* - 'последний': *ва* вм. *хавā*- 'воздух'; *стър* вм. *лой* - 'большой, великий'; *дār* вм. *вера* - 'страх' и т.п.



Утверждая, что Байзид Ансарӣ не использовал слова из вазирского диалекта, Қасимӣ упустил из виду один момент. Он отмечает, что вместо диалектной формы *līār* автор использует литературную форму *lār*. С этим мнением трудно согласиться, поскольку Байзид Ансарӣ неоднократно использует причастие *līārūnkaī* - 'идуший по дороге, путник'. Основу этого слова составляет *līār* - 'дорога'. Следовательно, это слово, пусть и в форме причастия, все же использовано им. Значит Байзид Ансарӣ не «забыл» свой родной диалект, элементы которого представлены в тексте «*Ҳайр ал-байāна*», правда, весьма незначительно. Не совсем ясно, почему. Возможно, причина кроется в особенностях этого диалекта, который, как известно, имеет значительные лексико-морфологические, говорные отличия от литературного языка и других диалектов пушту. Поэтому общение с вазирами составляет трудность для любого афганца. Об этом писал еще Лоример [46, с.16]. Байзид Ансарӣ не мог не учитывать этого момента, поскольку он, распространяя свое учение, стремился быть понятным всем пуштунам, что потребовало от него тщательного отбора общепотребительных и общепонятных языковых средств. Возможно, сыграло свою роль и то обстоятельство, что вазиры не поддержали учение Байзида Ансарӣ и не примкнули к движению рошани, что было отмечено почти всеми крупными исследователями истории этого движения.

Обобщая сказанное, можно отметить следующее. В истории пуштунской словесности трактат «*Ҳайр ал-байāн*» явился одним из ранних памятников письменности. Байзид Ансарӣ сделал первый решительный шаг по пути формирования единого литературного языка пуштунов, способствовал выработке и развитию его лексико-грамматических и стилистических норм. «*Ҳайр ал-байāн*» – ценнейший памятник идеологии и литературы рошани, а его автор – крупный мыслитель, деятель суфизма, поэт и писатель. Значительна роль Байзида Ансарӣ и в становлении первой литературной школы и литературного стиля афганцев. Своими сочинениями и прежде всего трактатом «*Ҳайр ал-байāн*» он обогатил пуштунскую литературу





XVI–XVII вв. и в плане идейно-тематическом, и в плане создания художественных и стилистических средств выразительности, впервые выработанные им на материале пушту.

«*Хайр ал-байан*» Бāйазйда Ансāрй – многоязычный памятник. Его комплексное исследование позволит составить представление не только о языке пушту, но и кораническом варианте арабского языка, фарси XV–XVI вв. Актуальной задачей современной науки, посвященной изучению этого памятника, является сопоставительный анализ его германского и хайдарабадского списков.



ГЛАВА III

ПОЭТЫ-РОШАНИЙЦЫ

Творчество Байазыда Ансары имело большое влияние на общественно-политическую мысль афганцев XVI–XVII вв., на формирование и определение идейно-тематических и художественных принципов рошанийской литературы. Именно труды Байазыда Ансары, отражавшие его суфийско-религиозные взгляды, стали мощным стимулом для рождения значительно-го количества разножанровых произведений в рамках рошанийской литературной школы.

Источники сообщают имена десятков единомышленников и последователей Байазыда Ансары, которые в своем творчестве твердо отстаивали его учение. Так, удалось установить имена 34 авторов. Литературные собратья, существенно различаясь творческой манерой, были едины своим активным участием в движении рошани, искреннем увлечении взглядами Байазыда Ансары.

Значителен вклад рошанийской литературной школы в развитие поэтической традиции афганцев, обогащение литературы на языке пушту новыми поэтическими формами. Одними из первых поэты-рошанийцы обратились к богатому художественному опыту соседних народов и испытали на себе благотворное влияние персидско-таджикской классической литературы, возшедшей к тому времени на литературный Олимп Востока. Рошанийцы мастерски использовали на практике арабо-персидскую теорию рифмы и поэтики художественной словесности, внесли неоценимый вклад в развитие литературного пушту.

Если сравнивать рошанийскую литературу этого периода с литературой пушту эпохи расцвета – второй половины XVII–XVIII вв, то можно утверждать, что она интенсивно шла к приобретению истинно национального характера. И это касается как тематического плана, так и художественной формы. Тем не менее, пройденный ею этап поэтического опыта был весьма знаменателен. Рошанийская литература стала первым крупным направлением на пушту и оставалась важнейшим и

доминирующим явлением в литературной жизни афганцев на рубеже XVI – начала XVII в. Она подготовила фундамент для бурного развития афганской литературы в XVII–XVIII столетиях. И выдающаяся роль в этом процессе принадлежит таким талантливым поэтам-рошанийцам, как: Мулла Арзāнӣ, Мирзāхāн Ансāри, ‘Алӣ Муҳаммад Муҳлис, Вāсил Рошāнӣ, Даулат Лавāнӣ, Каримдāд Рошāнӣ и др.

Мулла Арзāнӣ Ҳешки

Первым в ряду поэтов, реально воплотивших в пуштунской поэзии идеи Бāйазїда Ансāрӣ, был, несомненно, его ближайший соратник и адепт Арзāнӣ Ҳешки. В истории афганской литературы Арзāнӣ по праву считается не только крупным поэтом-рошанийцем, но и одним из зачинателей ранне классической пуштунской литературы и автором первого дивана на пушту.

Сведения о жизни и литературной деятельности Арзāнӣ очень скудные. Отрывочные биографические данные, встречающиеся в сочинениях его современников и в его собственных стихотворениях, лишь в малой мере дают представление о его творческом портрете и литературном кредо. Пожалуй, самые первые сведения об Арзāнӣ встречаются в книге Аҳўнда Дарвезы «Тазкират ал-абрār ва-л-ашрār», в которой сказано о братьях Арзāнӣ следующее: – «.. Они были тремя братьями из афганского [племени] хешки: одного [из них] звали Мулла Арзāнӣ, другого - Мулла ‘Умар, третьего - Мулла ‘Алӣ. Они прибыли из Индии... и присоединились к совершенно проклятому [Бāйазїду], а Арзāнӣ, так как был пронизательным поэтом и обладал красноречием, написал на пушту, персидском, индийском и арабском [языках] еретические стихотворения, и во всех [своих] книгах он был в согласии [со взглядами] этого проклятого [Бāйазїда]. Арзāнӣ еще написал книгу, полную заблуждений и ошибок, и назвал ее «Чахār рама»(?). После этого он расстался с разбойником и убийцей мусульман «Старцем тьмы» (т.е. Бāйазїдом) и вновь ушел в Индию, но оставил [с Бāйазїдом] двух своих братьев»⁵⁰. Кроме того, Аҳўнд Дарвеза

утверждает, что Арзāнī написал некоторую часть «*Хайр ал-байāна*» Бāйазīда Ансāрī [317, с.149].

К этому следует добавить и сообщение самого Арзāнī о том, что его отца звали Бурхāн-хāном, который принадлежал к афганскому племени *хешки* (*хвешки*)⁵¹, населявшему в то время район Қайсур (Пенжаб):

فقير ارزانی افغان دی	په پښتو ژبه دی کوبنلی
دولد نوم یی برهان دی	دی په خیشکی کی عزیزه
حقیقت پکی پنهان دی	دی د شریعت جامه

(На пушту написал, нищий Арзāнī - афганец. Он уважаем у хешки, Имя отца его - Бурхāн. Он [хотя] одет в одежду шарī 'ата [Но по сути] в нем скрыта Истина) [312, с.118].

В одной из қасīд поэта сообщается:

Арзāни дā калām кийāлай, П э алиф тиса сана.
(Арзāнī написал это слово, в одна [тысяча] девятом
году)⁵² [312, с.8].

Приведенный отрывок, датируемый 1009 годом хиджрī, т.е. 1600-м г. является косвенным доказательством того, что поэт еще был жив. Если вспомнить, что Арзāнī был современником и литературным соратником Бāйазīда Ансāрī, скончавшегося в 1572 году, то можно предположить, что поэту в это время было около 55-60 лет. Следовательно, Арзāнī жил в период с 1530 по 1620 гг. До настоящего времени исследователям не удалось добавить к этому что-либо существенно новое или, напротив, опровергнуть это. Хотя, Х.Г. Раверти в Предисловии к своей книге «Грамматика пашто или язык афганцев» вносит небольшое уточнение относительно произведений Арзāнī. Он пишет, что, кроме дивана стихов Арзāнī, «остальные его поэтические труды совершенно исчезли» [271, с.33]. Действительно, вплоть до 70-х годов прошлого века, кроме дивана стихов поэта, не обнаружено ни одного произведения или, по крайней мере, каких-то отрывков из стихотворений, сочиненных им на арабском и хинди. Ничего не известно и о его сочинении «*Чахāр рама*», о котором упоминает Āхўнд

Дарвеза. Однако в последние годы усилиями афганских ученых были найдены некоторые трактаты Арзāнӣ на пушту, написанные в стихах. Один из них обнаружен в составе рукописи дивана поэта, хранящегося в Кабуле, в библиотеке Министерства культуры и информации [315, с.181]. Первые 106 страниц дивана занимают қасиды и ғазели, затем, как сообщает Ҳабӣбуллаҳ Рафӣ‘, после заглавного «Басмалла» начинаются четверостишия, посвященные религиозно-суфийским проблемам. Четверостишия Арзāнӣ занимают в этой рукописи 212 страниц, т.е. с 106-й по 318-ю страницу, обнаруженные в личной библиотеке ‘Абд ар-Ра‘уфа Бенавā, (см. далее). Сам Арзāнӣ нигде не упоминает, что у него есть и другие произведения. Напротив, в своих стихах поэт неоднократно подчеркивал, что у него есть диван, который он оставляет потомкам в качестве литературного завещания:

په دیرش حرفه کړم بنا	يو دیوان په پښتو ژبه
د پښتو رښتیا وینا	بل یادگار به می شی پاته

*(Диван на языке пушту, Для тридцати букв я составил.
Останется от меня на память, Это правдивое слово на
пушту) [312,с.5].*

В другой қасїде, обращаясь к будущим поколениям, поэт в иносказательной форме говорит, что его стихотворения – букет душевных раздумий, которые нанизаны на звонкие струны языка пуштунов. Это – жемчужины, выращенные всем сердцем [312, с.88-89].

В начале 70-х годов прошлого века в библиотеке Министерства культуры и информации Афганистана был обнаружен ещё один неизвестный стихотворный трактат Арзāнӣ, включенный в старый анонимный рукописный сборник произведений средневековых афганских авторов. Он состоит из четверостиший, в которых изложено житие пророка Мухаммада. Четверостишия написаны в форме рубā‘и и опубликованы Зальмаем Хйвāдмалем в журнале «Вајсма» за 1975 год [395, с.70-83]. Правда, в некоторых местах отсутствуют слова или целые строчки. Судя по тематике и содержанию, этот трактат Ар-

зānī, как и предыдущий, не является оригинальным произведением, поскольку в нем практически повторяются те же темы и мотивы, прозвучавшие ранее в его газелях. Трактат представляет определенный интерес как образец пуштунской средневековой поэзии.

В 1978 году Зальмай Хйвāдмаль под псевдонимом «Анāргуль» впервые сообщил о небольшом прозаическом трактате Арзāнī, написанном на пушту. В основном он посвящен изложению суфийских представлений о происхождении человека и его взаимоотношений с Богом, а также об обязанностях и этике искателя (*ṭālib*) Истины [283, с.1-2]. Этот трактат Арзāнī, как и его трактат о Пророке Муḫаммаде, впоследствии был включен в «Полный сборник сочинений» поэта, изданный в 2005 году в Пешаваре [см. 312а]. Он представляет собой обычную повествовательную прозу, написанную простым и лаконичным языком. В нем есть стихотворные вставки на фарси. Трактат позволяет утверждать, что Арзāнī, как и Байазид Ансāрī, внес заметный вклад в развитие пуштунской прозы.

Автор «*Ḫālnāmy*» ‘Алī Муḫаммад Муḫлис упоминает и о другом трактате Арзāнī - «*Mīrāt al-muḫaqqiqīn*» («Зеркало для искателей Истины»), написанном в прозе на фарси со стихотворными вставками. Часть этого сочинения включена в «*Ḫālnāmu*».

Сообщение ‘Алī Муḫаммада Муḫлиса особенно важно потому, что о творчестве Арзāнī на фарси до сих пор ничего не было известно. Трактат имеет поучительный характер. В нем Арзāнī называет себя «*Фақири афғāн*» («Нищий афганец»). Он обращается с напутствиями к молодому юноше, посвящает его в таинства суфийского пути духовного самосовершенствования. В частности, он разъясняет суть учения суфиев о Боге, стадии *sharī‘at* и особенно роли совершенного *pīra* в духовном бытии человека. Из этих стихотворных отрывков можно предположить, что Арзāнī в полной мере владел поэтическим даром и на языке фарси, особенно в таких жанрах, как маснавī и ғазаль. К сожалению, нам не удалось обнаружить это сочинение, которое могло бы стать одним из первых образцов рошанийской поэзии на фарси.

Помимо перечисленных трактатов Арзāнӣ, до нас дошло несколько списков его дивана стихотворений - самого ценного из всего творческого наследия поэта. В настоящее время известны шесть рукописных списков его дивана. Первый из них хранится в библиотеке Са'йда Фазла Самадāнӣ в Пешаваре. По сообщению Хāбӣбуллāха Раф'ӣ (со ссылкой на проф. 'А.Хāбӣбӣ), на 140 страницах этого списка помещены газели поэта. Далее от 140-й до 240-й страницы рукописи идут четверостишия. Общее количество бейтов этого списка дивана достигает почти трех тысяч [315, с.178].

Второй список находится в личной библиотеке ныне покойного афганского поэта и писателя 'Абд ар-Ра'уфа Бенавā в Кабуле. Третий список хранится в музее Пешавара, четвертый - в библиотеке «Академии пашто» в Пешаваре. Пятый список обнаружен в личной библиотеке Мухаммада Навāз-хāна Хāтака (Пешавар) [315, с.179]. И, наконец, шестой список хранится в Британском музее в Лондоне под инвентарным номером 4496. Лондонский список нельзя считать диваном поэта в полном смысле слова, поскольку он содержит всего 50 его стихотворений (49 газелей и одну қасӣду)⁵³. Вернее было бы назвать его небольшим сборником избранных стихов поэта, составленным не самим по этому, а кем-то другим⁵⁴. В 1983 году в Калькутте (Индия) в библиотеке «Бенгальского азиатского общества» обнаружен неполный, дефектный вариант дивана на пушту, где содержится, наряду со стихотворениями Мӣрзā-хāна Ансāрӣ, около 70 стихотворений Арзāнӣ [399, с.230-231]. Кроме того, 30 стихотворений поэта, извлеченных из рукописи Мухаммад Навāз-хāна Хāтака [391, с.183-208, 389-393], были включены в сборник «Исчезнувшее сокровище» («*Врәка ҳазāна*»).

Если не считать отдельных работ Х.Рафӣ' и З.Хӣвāдмала (см. еще [394, с.95-99; 396, с.117-120]), посвященных биографии и суфийской проблематике поэзии Арзāнӣ, а также некоторых часто повторяющихся сведений о поэте, приводимых в каталогах и книгах по истории средневековой литературы пуштунов, поэзия Арзāнӣ до 90 годов XX века оставалась практически неизученной.

د عنایت کتنه فنجی د	عنایت له مولی عزرم
له بل چاطع کجی د	ز به طمع له مولی کرم
سینز پانجی و جمحید	حق په کا بنی کبني ورکړی
چه یی بند د نو سخری	پردا لار به هغه یون کا
راست لار د هغه حاجی د	چه در زده طوافی وکه
دا پښتو وینا وچید	انلای د دل له باغ

وله

لکه سپین مرغلز	د فقیر پښتو حسب
کل صفت که له قا در	د بل چا صفت به نه که
ته اول ته آخر	قادریودی بی شریک
له باطن ته ظاهر	محیط سوي په کلیات دی
دار نیتیا وینا دمتر	یواحد دی دووم نه شته
که طالبی ویی نغز	دار نیتیا وینا ترخه د
وینا نه وای زره ور	فقیر وای په رموز کبني
برعنه مه وای له ستر	دا انزای پو شیده کړ

*Из рукописи дивана Арзāнī, хранящейся
в Британском музее.*

В 1996 году была предпринята попытка исследовать его стихотворения на основе двух рукописных экземпляров дивана поэта [см. 163а]*. Этот диван долгое время не издавался. И только в 2005 году, как отмечают ученые Пакистана, впервые был опубликован Куллийāt (полное собрание сочинений) Арзāнī. Публикация была подготовлена на основе критики и сличения трех рукописных списков дивана Арзāнī, хранящиеся в Пакистане и Афганистане доктором Парвезом Махжуром Хвешки.

В Предисловии составитель внес некоторые уточнения к биографии Арзāнī, исследовал отдельные идейно-тематические аспекты и художественные особенности его стихотворений, снабдил сборник небольшим глоссарием. Эта публикация открыла широкий доступ к творчеству первого поэта-рошанийца**.

Говоря о жанровом разнообразии поэзии Арзāнī, составитель дивана затрагивает несколько спорных вопросов. В частности, он считает, что Арзāнī писал только газели и рубайаты, и нет касыд. Однако есть основания считать, что в поэзии Арзāнī в целом, в том числе среди тех стихотворений, которые включены составителем как газели, являются касыдами не только количеством бейтов в них, но и содержанием и их общее количество достигает 14.

По мнению составителя, Арзāнī был первым поэтом сочинявшим газели на пушту. С этим трудно согласиться. Известно, что первые образцы газелей на пушту появились еще в XIV веке. Первые образцы газелей принадлежали Заминдāvараю Акбару [см. 150, 404б]. Есть в этом издании и ряд других спорных вопросов текстологического характера. Так, например, автор критического текста сличил три наиболее известные и полные списки рукописей поэта, оставив без внимания четыре других списка. Тем не менее, данное издание сборника произведений Арзāнī, как одного из зачинателей не только

* См. Маннонов А.М. Рошанийская литературная школа на пушту в XVI–XVII вв. (Источники и проблемы реконструкций). Диссертация на соискания ученой степени доктора филол. Наук. Тошкент, 1996 г., стр. 38-45

** Надеемся, что при повторном издании сборника стихотворений поэта будет возможность включить в него все семь рукописей дивана Арзāнī.

рошанийской, но и всей пуштунской ранеклассической литературы является большим событием в афганистике.

Анализ творчества Арзāнī предпринят нами на основе списка его дивана, хранящегося в личной библиотеке покойного поэта 'Абд ар-Ра'уфа Бенавā, копия которого любезно была предоставлена нам Зальмаем Хйвāдмалем [312]. Он, по мнению афганских ученых, в том числе Парвйза Махжура Хвешкī, составителя Пешаварского издания, [312a], наряду со списком из библиотеки Са'ида Фазла Самадāнī в Пешаваре, считается наиболее полным.

В эту рукопись дивана Арзāнī включено 114 газелей (1432 бейта), 15 қасйд (из 479 бейтов) и 570 четверостиший-рубā'й (из 1140 бейтов). Таким образом, в диване 3061 бейт или 6122 стихотворные строки.

За исключением двух газелей⁵⁵ и четверостиший, все стихотворения, вошедшие в этот диван, имеют *тахаллуc* (псевдоним) «Арзāнī». В абсолютном большинстве этот *тахаллуc* по традиции расположен в последнем бейте-мақта стихотворения, хотя в отдельных случаях поэт ставит свой псевдоним и в пятом, четвертом, третьем, втором бейтах от конца газели или қасиды.

Поэзия Арзāнī является своего рода промежуточным звеном между творчеством Бāйазйда Ансāрй и поэзией рошанийцев следующего поколения. Арзāнī первым стал поэтизировать или, иначе говоря, выражать в рамках малых лирических форм стиха сложнейшие суфийско-философские темы и мотивы. Это было сделано в те времена, когда ещё не сложилась какая-либо суфийская поэтическая традиция на языке пушту. Следует отметить, что стиль Арзāнī сформировался под прямым влиянием языка и стиля произведений Бāйазйда Ансāрй, и прежде всего, «Хайр ал-байāна». Отсюда – прямой, сухой дидактизм, назидательность, прямое морализирование, сочетающиеся с простотой поэтического стиля.

Мйрзā-хāн Ансāрй

По признанию самих рошанийских авторов и афганских поэтов-классиков XVII-XVIII вв., Мйрзā-хāн – сын Нур ад-дйна, внук Бāйазйда – был выдающимся поэтом. Неслучайно

один из младших современников Мйрзā-хāна, поэт Даулат Лавāнай так образно оценил место его поэзии в рошанийской литературе:

میر زاخان دنورالدین صفت به خو کریم میا رویشان دپوهی بنار دی نی درو

*(Что мне сказать о Мйрзе, [сыне] Нур ад-дйна,
Пйри Роийан-город (вместилище) знаний, он был его
вратами) [313, с.20].*

И действительно, в творчестве Мйрзā-хāна Ансāрй нашли наиболее полное и глубокое поэтическое выражение, а иногда и переосмысление идеи рошани. Для Мйрзā-хāна, как и для всех представителей рошанийской литературы, суфийские идеи и социальные воззрения Бāйзйда Ансāрй были основным источником поэтического вдохновения. Недаром сам Мйрзā-хāн Ансāрй неоднократно подчеркивает, что высказанное им слово не принадлежит только ему одному, а является созвучием слов Бāйзйда Ансāрй, по милости которого слова поэта «стали услаждающими» [322, с.2].

Поэзия Мйрзā-хāна Ансāрй оказала существенное влияние не только на творчество рошанийских поэтов, но и ряда других поэтов XVII-XVIII вв.

Все литературное наследие Мйрзā-хāна собрано в его диване. Написаны ли им другие произведения, пока неизвестно. Количество рукописных списков этого дивана заметно превышающее количество списков сочинений других поэтов рошанийского круга, говорит о большой популярности и художественной зрелости поэта.

Известны следующие списки дивана Мйрзā-хāна. В Санкт-Петербургском отделении Института востоковедения АН Российской Федерации имеется два. Один из них переписан в 1181 г.х. (1767г.). В него включены 223 газели, 14 қасйд, 1 мухаммас и 1 стихотворение – «Беседа свечи и мотылька». Вторая рукопись отличается от первой расположением материала и тем, что в неё неизвестным переписчиком включены еще 11 газелей. Аналитики считают, что она переписана в первой половине XVIII в. в Северо-Западной Индии⁵⁶.

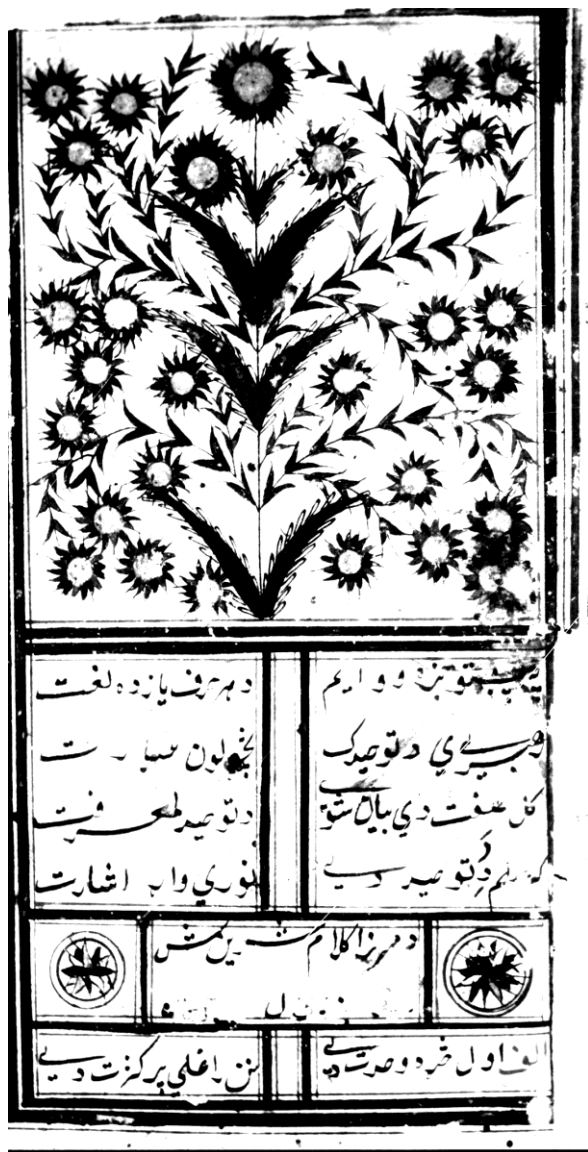
Семь списков дивана Мйрзā-хāна Ансāрй хранятся в библиотеках Британского музея. Самый ранний из них был переписан в 1101 г.х. (т.е. 1689/90 гг.) Муҳаммадом Муҳсином, сыном Муллы Аҳмада Қурайшй. Самый поздний из списков был подготовлен в июне 1876 года известным переписчиком пуштунских рукописей Ґулāмом Джайлāнй⁵⁷.

В библиотеке «Афганской академии» («*Паито толана*») хранятся три списка рукописи дивана поэта. Одна из этих рукописей написана в 1083 г.х. (1672 г.), т.е. через 41 год после гибели Мйрзā-хāна Ансāрй. Она пока является самым ранним из всех известных в Афганистане и за его пределами списков. Почерк рукописи близок к почерку рукописи «*Хайр ал-байāна*» Бāйазйда Ансāрй, найденной в Германии. Следующая рукопись датирована 1327 г.х. (1909 г.) и переписана муллою Шāхом Муҳаммадом из племени *хуяни*. Третий, дефектный и неполный список (всего 44 страницы) не имеет ни начала ни конца, поэтому нет возможности установить, когда он был переписан.

В публичной библиотеке Кабула было обнаружено два дефектных списка рукописи дивана Мйрзā-хāна. В первом из них 240 страниц. В нем имеются и такие стихотворения поэта, которых нет в других списках, хранящихся в Кабуле. Рукопись была переписана по заказу некоего Сāхйбджāна, правда, неизвестно, когда и где это было сделано. Первые 53 страницы рукописи пришли в полную негодность. Второй из этих списков включает всего 130 страниц рукописи. В 1983 году Зальмай Хйвāдмаль обнаружил в Индии еще четыре дефектных рукописи дивана Мйрзā-хāна Ансāрй [399, с.95-100].

Всего нами собраны сведения о 20 списках дивана Мйрзā-хāна, хранящихся в библиотеках и книгохранилищах Лондона, Санкт-Петербурга, Кабула и других городов. Есть основания считать, что число списков превышает 20. Так, афганские ученые предполагают, что некоторое количество списков хранится в частных библиотеках Кабула, Пешавара, Калькутты и других городов Афганистана, Индии и Пакистана.

Теперь несколько подробнее остановимся на изданных списках дивана поэта Мйрзā-хāна Ансāрй.



Первая страница Лондонской рукописи дивана Мірзā-хāна Ансāрī, переписанная в 1700 году



До настоящего времени диван поэта был издан четырежды. Первое издание было осуществлено литографским способом в Лахоре в 1334 г.х. (1916 г.) на основе кандагарского списка. Это было сделано совместными усилиями кандагарских книготорговцев Мулладжана Мухаммада и Муллы Бисмиллаха. На полях отдельных страниц этого издания имеются пояснения и переводы трудных для понимания суфийско-религиозных понятий и редко употребляемых пуштунских слов. В диване всего 249 стихотворений, в том числе 236 газелей, 12 қасйд, 1 мухаммас.

Второй раз диван поэта был издан литографским способом Хамишем Халилем [321] в Пешаваре в 1959 году. Эта публикация была подготовлена на основе рукописи 1733 года, найденной в библиотеке одного из пешаварских медресе, куда она была доставлена из Кандагара Маулана Са'идалхаджа Фазлем Самадани. При подготовке этой рукописи к изданию составитель (как он об этом сообщает в предисловии) тщательно ее просмотрел, отобрал стихотворения, авторство которых не вызывает сомнений, дополнительно включил ряд стихов Мирза-хана Ансарй, извлеченных из других источников. Помимо достаточно обширного и содержательного предисловия о жизни и творчестве поэта, небольшого глоссария, требующего специального комментария, в этом издании 232 страницы текста занимают стихотворные произведения, в частности, 198 газелей, 4 қасйды, 1 мухаммас (состоящий из девяти строф-бандов) и стихотворение «Беседа свечи и мотылька», написанное в форме таркиббанда и состоящее из шести строф (по семь бейтов в каждой). Таким образом, в диван включено всего 2457 бейтов.

Наиболее полным и удачным является третье издание дивана Мирза-хана Ансарй, осуществленное в 1975 году в Кабуле [322] и приуроченное к международному симпозиуму по движению и литературе рошани. Подготовку этого издания и небольшого предисловия к нему осуществил Дост Мухаммад Шинварй на основе сличения пяти вышеназванных рукописных списков (в том числе и самой ранней рукописи из

«*Паїто толәна*» 1672г.), хранящихся в библиотеках Кабула. Составитель сличил их с двумя предыдущими изданиями и стихотворными образцами поэта, включенными в «Хрестоматию» Б. Дорна [258, с.334-373]. Диван снабжен небольшим глоссарием. В него не вошли списки рукописей дивана Мйрзә-хәна Ансәри из Санкт-Петербурга и библиотеки Британского музея. Тем не менее, это издание дивана по своему научному уровню является вполне надежным источником для исследования творчества поэта. В нем насчитывается 238 газелей (включая и 31 газель, написанную в традиции «*Алифнәма*») из 2848 бейтов, 14 қасйд из 574 бейтов, 1 мухаммас (пястиштише) из 9 строф (44,5 бейта), стихотворение «Беседа свечи и мотылька», написанное в форме таркйббанда из 6 строф (всего 50 бейтов). Всего в диване 3516 бейтов или более 7032 стихотворные строки-мисра⁵⁸.

Наконец, четвертое издание дивана поэта вышло в 2004 году в Пешаваре [258, с.334-373]. Составитель Парвиз Махжӯр Хвешки сообщает, что издание осуществлено на основе сличения и критики рукописи, принадлежащей некому Мийә Тәрику Шәху; кабульское издание 1975 года; пешаварское издание 1959 года; лахорское литографическое издание 1916 года.

В предисловии составитель делает небольшой экскурс в биографию и поэтическое творчество Мйрзә-хәна. Издание охватывает все стихи поэта, включенные в предыдущие издания. В него включены и несколько газелей, один мухаммас из рукописи Мийә Тәрика Шәха. Диван снабжен небольшим глоссарием.

Биографические сведения о Мйрзә-хәне Ансәри скудны и противоречивы, как, впрочем, и о других рошанийских авторах. В трудах по истории афганской литературы и в отдельных статьях, изданных до 60-х годов прошлого столетия в Афганистане и Пакистане, о нем сказано лишь то, что отметил Х.Г.Раверти еще в XIX веке в книге «Образцы поэзии афганцев с XVI по XIX вв.».

В связи с обнаружением новых данных часть сведений Х.Г. Раверти оказалась устаревшей. В частности, Х.Г. Раверти утверждал, что настоящее имя поэта было Фәтех-хән; что он

был якобы родом из афганского племени юсуфзаев и начал писать стихи в 1040 г.х. (1630/31 годы) [273, с.51]. Однако имеющиеся в нашем распоряжении афганские источники и произведения самого Мйрзā-хāна Ансārй не подтверждают этого. Возможно, точка зрения Х.Г.Раверти основана на том, что в одном из списков рукописи его дивана, хранящемся в Британском музее*, более десяти газелей даны под псевдонимом «Фāтех-хāн». Однако сличение этих стихотворений со стихотворениями Мйрзā-хāна Ансārй в его диванах, изданных в Пешаваре (1959 г.) и Кабуле (1975 г.), показало, что ни одно стихотворение так называемого Фāтех-хāна не встречается в них. Кстати, кроме стихотворений Мйрзā-хāна Ансārй и Фāтех-хāна, в указанную рукопись дивана включены газели и *садж*‘евые отрывки таких малоизвестных в афганистике поэтов, как: Джахāн, Илāхдād, Юсуф-хāн, Вали Мухаммад, Мийāн-хāн, Бухārй, Аллāхдуш, Дād-хāн.

Что касается настоящего имени поэта, то есть все основания думать, что его звали именно «Мйрзā-хāн». Так, автор «Хāлнāмы» ‘Али Мухаммад Мухлис, считавший Мйрзā-хāна своим учителем (см. ниже), называет его только «Мйрзā» или «Мйрзā-хāн». Афганские исследователи подвергают сомнению и утверждения Х.Г.Раверти о том, что Мйрзā-хāн был из юсуфзаев. Составитель дивана поэта Хамиш Халиль считает, что поэт был выходцем из племени ормур, откуда был и сам Байазйд Ансārй [321, с.«лам»]. Требуется пересмотра и дата начала литературно-поэтической карьеры Мйрзā-хāна, указанная Х.Г.Раверти, поскольку 1040 г.х. (1630/31 г.) является годом трагической гибели поэта. В одной из своих қасид поэт Даулат Лавāнай сообщает, что Мйрзā-хāн Ансārй погиб именно в указанном году, в Декане, в одном из сражений с врагами рошани:

ددکن په جنگ شهيد شو خوشنود او سه په تاريخ دزر څلو يښت دده گذر و

(Погиб в Декане в битве, мир твоему праху,

Случилось то с ним в тысяча сороковом [году]) [313,с.20].

* Кстати, переписанного в 1876 году по заказу другого английского миссионера Падри Хьюза.

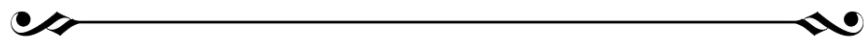
Это сообщение Даулата Лавāная подтверждается и в «*Хālнāме*», где сказано, что Мīрзā-хāн Ансāрī и его сын ‘Абд ал-Хакīm героически погибли в Декане в 1040 г.х. и похоронены в Шамсабаде [298, с.950].

Х.Г. Раверти допускает и другие неточности в изложении фактов биографии и творчества Мīрзā-хāна Ансāрī. Так, например, он утверждает, что поэт постоянно находился под покровительством Аурангзēба, который якобы назначил ему «регулярную пенсию» [273, с.51]. Ведь Аурангзēб (1618-1707) взошёл на престол в 1658 году и правил государством Бабуридов в Дели до своей смерти, т.е. до 1707 г. Следовательно, в годы его правления Мīрзā-хāна Ансāрī уже не было в живых. Аурангзēбу было около 13 лет, когда поэт погиб. Видимо, речь могла идти о Джахāнгīре и Шāх Джахāне, во время правления которых жил поэт. Об этом красноречиво свидетельствует следующее сообщение из трактата «*Дабистāн ал-мазāхиб*»:

میرزا بن نورالدین در عصر حضرت امیر المؤمنین شاه جهان
بود و در جنگ دولت آباد کشته شد.

(Мīрзā, сын Нūr ад-Дīна, живший во время [правления] повелителя праведных Шāх Джахāна, был убит в сражении в Давлатабаде)[432, с.253].

Небесспорными являются и другие суждения Х.Г.Раверти о Мīрзā-хāне Ансāрī. Так, например, он пишет: «*Утверждали, что в последние годы жизни Мīрзā-хāн Ансāрī женился и осел в дистрикте Тирах, лежащем непосредственно к югу от знаменитого Хайберского прохода. Он отказался от рошанийской веры, которую принял в молодые годы, и глубоко раскаялся во всем, что он говорил и писал против шарī‘ата или ортодоксальных канонов магометанского творения*» [273, с.53-54]. Однако известно, что Мīрзā-хāн Ансāрī женился не в последние годы жизни. Как сообщает «*Хālнāма*», он женился гораздо раньше и имел двух жен. У него было шесть сыновей (один из которых погиб вместе с ним в бою) и пять дочерей [298, с.951]. Вряд ли соответствует действительности и мнение Х.Г. Раверти о «раскаянии» Мīрзā-хāна Ансāрī и его отказе впоследствии от





«рошанийской веры». Известно, что до конца своей жизни поэт боролся за рошанийские идеалы и отдал за них свою жизнь. Хамиш Халиль предполагает, что Х.Г. Раверти оказался в плену тех пропагандистских сочинений, которые были написаны против мюридов Бāйазīда Ансāрī, чьи идеи о «*таухїде*» («единство Бога») и «*вахдат ал-вуджуде*» («единобытие») вдохновляли поэзию Мїрзā-хāна Ансāрī [321, с.»гаф»].

Вместе с тем следует отметить, что в «*Хāлнāме*» нашло свое подтверждение заявление Х.Г. Раверти о том, что в последние годы своей жизни Мїрзā-хāн Ансāрī служил у могольских правителей. Так, сказано, что Мїрзā-хāн Ансāрī, оказавшись на стороне Илāх-дāда (он же Рашїд-хāн), сына Джалāl ад-Дїна и внука Бāйазīда Ансāрī, вместе с ним переходит в подчинение к моголам. Автор «*Хāлнāмы*» видит причину этого в разногласиях, появившихся между Илāх-дāдом и другим внуком Бāйазīда - Ахдāдом, рошанийцем, известным борцом, объявившим себя падишахом афганцев. Думается, что этот раскол между двумя лидерами повстанцев способствовал ослаблению сил рошанийцев. Он был устроен делийскими правителями, которые ранее неоднократно пытались обещаниями склонить на свою сторону и Илāх-дāда, и Ахдāда. Однако Ахдāд оказался непреклонным.

Оказавшись в зависимости от делийских правителей, Мїрзā-хāн Ансāрī вместе с Илāх-дāдом получает солидные джагиры - земельные подати в дистрикте Декан. Тем не менее, он продолжает борьбу с врагами рошанийцев - юсуфзяями и погибает в жестоком сражении с ними. В одной из газелей поэт с горечью намекает на то, что злоумышленники причисляют его к индусам [322, с.129].

«*Хāлнāма*» сообщает и некоторые новые данные о личности Мїрзā-хāна Ансāрī. Так, отмечается, что автор «*Хāлнāмы*» ‘Алї Мухаммад Мухлис говорит о Мїрзā-хāне Ансāрī как о своем поэтическом и духовном наставнике. Он утверждает, что поэт был близким другом и соратником его отца – Абū Ба-кра. Они вместе участвовали в сражениях.

 ————— 

‘Алі Мухаммад Мухлис характеризует Мйрзā-хāна Ансārй как человека ученого и благородного и вместе с тем скромного, простого, жизнерадостного и талантливого. Вот некоторые выдержки из «Хāлнāмы»: – «Он (Мйрзā-хāн. - М.А.) был мудрым из мудрых... Несмотря на то, что он обладал имуществом, [все же] его называли «дарвйи» (нищий), по причине того, что он в душе не имел склонности к богатству... Мйрзā-хāна не интересовали мирские дела... Домашние дела семьи находились в распоряжении [его жены] Бйбй Нўр Хātўн, которая являлась хозяйкой дома, а он [в доме] постоянно был занят упоминанием и думой о Всевышнем. Он любил петь и читать книги, сам хорошо играл на рубабе и слагал песни. На собраниях всегда бывал занят чтением книг и пением, участвовал в научных дискуссиях, беседовал с учеными, с нищими, а иногда играл с молодежью, любил следить за их игрой. Словом, никогда не грустил и всегда вспоминал о былой жизни... Иногда он шутил, смешил окружающих, его лицо всегда сияло улыбкой. Часто он гулял на лужайках, у берегов рек и ручейков... Он часто посещал больных и находил возможности для их лечения и прикреплял им своего лекаря. Он постоянно носил белую одежду, иногда ездил на охоту и был хорошим стрелком из лука... Этому нищему фақйру (‘Алі Мухаммад Мухлису. - М.А.) он оказывал много любезностей и милосердия. Познанию субстанций [Бога], а также науке о [написании] заявлений и рекомендаций нищий научился у него... Бйбй Нўр Хātўн, да помилует ее Бог!, рассказала [мне], что в то время, когда Мйрзā-хāна отправили по важному делу в Декан, он взял с собой вещи и собрался в дорогу и, увидев меня, (Бйбй Нўр Хātўн. - М.А.), он сказал: «О, моя Нўрй! - я не искатель войн, и не хочу убивать людей ради исполнения [воли] пāдшйāха или для того, чтобы мой чин поднялся еще выше» [298, с.939-946].

В «Хāлнāме» есть много сведений об участии поэта в различных сражениях. ‘Алі Мухаммад Мухлис описывает эпизод сражения, где трагическая смерть настигла Мйрзā-хāна Ансārй и его товарищей, в том числе и его старшего сына ‘Абд ал-Хакима [298, с.945-950].



Таким образом, ‘Али́ Мухаммад Мухлис - современник, близкий друг и ученик Мйрзā-хāна Ансāрй сообщает нам ценные, ранее неизвестные сведения о поэте. Становится ясно, что Мйрзā-хāн не был аскетом в полном смысле этого слова и мистиком-суфием, хотя строго придерживался рошанийских идей и сражался за них. В жизни он оставался светским человеком, и ему не были чужды земные радости.

‘Али́ Мухаммад Мухлис

Среди рошанийских авторов, последователей школы Байазйда Ансāрй, особое место занимает ‘Али́ Мухаммад по прозвищу «Мухлис». Талантливый человек, являвшийся, одновременно, и плодовитым поэтом, писавшим стихотворения на пушту и фарси, и крупным историком, создавшим «Хāлнāму», – уникальную книгу по истории рошани.

Между тем о самой личности этого самородка до недавней поры афганистика имела очень скудные, во многом противоречивые сведения. Имело место явная несправедливость в отношении памяти поэта. Эта несправедливость, возможно, связана с тем, что в научной литературе, изданной в Афганистане и Пакистане, фигурировал не один, а два ‘Али́ Мухаммада Мухлиса.

Первый из них, по сообщению Ахунда Дарвезы, считался братом поэта Муллы Арзāнй Хешкй. Ахунд Дарвеза в трактате «Тазкират ал-абрār ва-л-ашрāре» писал, что на склоне лет отправляясь в Индию, в родные края, Арзāнй оставляет у своего учителя Байазйда Ансāрй двух своих братьев Муллу ‘Умара и ‘Али́ Мухаммада [317, с.129]. При этом отметим, что Байазйд Ансāрй умер в 1572 году, а сообщение Дарвезы об ‘Али́ Мухаммаде – брате Арзāнй, сделано в последние годы жизни (он умер в 1638/39 г.) [142, с.43]. Выходит, что ‘Али́ Мухаммаду, в год смерти Ахунда Дарвезы было по меньшей мере 60-70 лет, а то и вовсе его не было в живых.

Второй ‘Али́ Мухаммад Мухлис является сыном Абӯ Бакра Қандахāрая. Судя по всему, это тот поэт и историк, который заново переработал и существенно дополнил «Хāлнāму» Байазйда Ансāрй значит был моложе первого ‘Али́ Мухаммада.

Важно выяснить, кому из них принадлежит авторство пуштунского списка дивана, который хранится в Британском музее, и чьи стихотворения подписаны псевдонимом «*Мухлис*», а иногда и просто «*Али́ Мухаммад*»?

Так, например, Сидиқуллāх Риштин [351, с.57], В.В.Кушев [142, с.35] считают, что этот диван принадлежит ‘Али́ Мухаммаду, сыну Абӯ Бакра. Другие, в частности, ‘Абдуллах Бахтāнӣ [315, с.97], Ҳабӣбуллāх Рафӣ‘ [315, с.187] настаивали на том, что автором дивана из Британского музея является так называемый «первый ‘Али́».

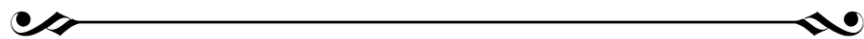
Ясность в этом вопросе внес микрофильм рукописи дивана ‘Али́ Мухаммада Мухлиса из Лондона [329]. Были сличены отдельные высказывания поэта о себе в «лондонском» тексте дивана и текст «*Хāлнāмы*». В результате выяснилось, что диван, хранящийся в Британском музее, принадлежит ‘Али́ Мухаммаду, сыну Абӯ Бакра из племени *шйнвāрӣ*. Доказательством послужило, в первую очередь, то обстоятельство, что при сличении рукописей дивана поэта и «*Хāлнāмы*» было обнаружено несколько идентичных высказываний, принадлежащих одному и тому же автору. Например, почти все газели дивана (а их в нем 370) даны под псевдонимом «*Мухлис*». Этот же псевдоним обнаружено нами и во многих стихотворных вставках и отрывках, приводимых ‘Али́ Мухаммадом Мухлисом в «*Хāлнāме*». В двух стихотворениях дивана, как и в двух стихотворных отрывках из «*Хāлнāмы*», написанных в форме *маснавӣ*, поэт, вместо псевдонима «*Мухлис*», называет себя «*Али́ Мухаммад*». Например, в этих строках:

ای علی محمد مرید بایزید شد خبر از شرک پنهان و مدید

(О, ‘Али́ Мухаммад - мюрид Бāйазіда,
Стал он осведомленным о скрытом язычестве
и праведном пути веры) [298, с.142].

или:

ای علی محمد زبهر دیدن این بحرلطیف
چشم جان بین باید و بی ناظر چشم جهان



(О, 'Али Мухаммад, ради [того, чтобы] увидеть приятное море (т.е. Бога), Ты должен смотреть (на окружение. - А.М.) глазами души, а не глазами смотрящих в мир [вещей]) [298, с.87].

А в нижеследующем бейте из дивана читаем:

داشہسوار اولیا لویدی علی محمد ثنا گوی شہ

(О, 'Али Мухаммад произнеси слова хвалы, [Что] «этот святой искусный наездник – является великим») [329, л. 8а].

Отметим ещё один примечательный факт: десятки конечных бейтов-мақта газелей из дивана и стихотворений на фарси из «Хālнāмы» содержат аналогичные слова и сходные назидательные обращения поэта. Сравним соответствующие строки из дивана и «Хālнāмы»:

В диване:

دمخلص خبر پند کره نیکبخت ی دغافل جاهل نائفص پر صحبت مذ*

(Послушаешь слова наставления Мухлиса - ты счастливым будешь,

Не общайся ты в беседах с невеждой и несовершеннолетним [человеком]) [329, л.86а].

В «Хālнāме»:

پند مخلص آن دردل مقیم آنکه باشد بر سعادت را ندیم

(Тот совет Мухлиса постоянно пребывает в душе, Который приближает [человека] к счастью) [298, с.983].

или:

پند مخلص بشنو ای اولاد پیر اهل حق را دوست گیرای در ضمیر

(Послушай совет Мухлиса о, потомок старца (Бāйазйда. - М.А.),
Полюби людей Истины сердцем) [298, с.1044]

* Пушкинские цитаты из дивана поэта приводятся в том правописании, каким они были написаны в самой рукописи из Лодона.

или:

پند مخلص این است بشنو ای جان پدر گر تونی عاشق بذات حق بشر

*(Послушай совет Мухлиса о, душа отца,
Если ты влюблен в субстанцию Истины рода человеческого)*
[298, с. 1011] и др.

Особое внимание следует обратить в этих бейтах на слова **پند** или **مخلص** («совет, наставление Мухлиса») (синоним слова «**نصیحت**»). Они совершенно идентичны как на пушту, так и фарси. Можно привести достаточно большое количество подобных примеров. Ограничимся тремя примерами, прямо подтверждающими нашу мысль о том, что диван и «*Хāl-nāma*» написаны ‘Али Мухаммадом Мухлисом, сыном Абӯ Бакра. Так, в диване читаем следующий бейт:

چه لوی گنج دفنا عت ی پلاس کنبوت د سعید مخلص بخت نن و یبش بشه خوب

*(Когда большое сокровище удовлетворенности оказалось
на руках,
То счастье счастливого Мухлиса проснулось ныне ото сна)*
[329, л.296].

Здесь обращает на себя внимание прежде всего слово «**سعید**», («*sa ‘īd* - счастливый»), который в диване встречается более семи раз и является, наряду с псевдонимом поэта, как бы эпитетом к его имени. Употребление слова «*sa ‘īd*» с этой же целью мы обнаруживаем и в одном из следующих стихотворных строк ‘Али Мухаммада Мухлиса в «*Хāl-nāma*»:

پند مخلص بشنو ای مرد سعید شو مرید شاه باز بایزید

*(Послушай совет Мухлиса о, счастливый муж,
И стань мюридом сокола Бāйазіда)* [298, с. 972].

Рассмотрим еще один бейт из дивана:

دمخلص نصیحت و نغوز نیکبخت د کامل په تفحص ش در پدرت

*(Послушай совет Мухлиса о, счастливчик,
[И] ищи Совершенного человека в своем отце)*

[329, л. 406].



Здесь на пушту практически повторяется мысль, высказанная в процитированном бейте. Таким образом, в указанных примерах явно обнаруживаются смысловые и стилистические особенности, характерные для одного и того же поэта. К тому же вряд ли возможно, чтобы два автора, жившие в одну эпоху и являющиеся представителями одного литературного направления, избрали бы себе один и тот же псевдоним – «*Муҳлис*», как это утверждают некоторые исследователи. Следует иметь в виду и то, что «первый» ‘Али́ Муҳаммад был выходцем из племени х̣ѣшк̣и (х̣вѣшк̣и), а «другой» - автор «*Х̣āḷnāma*» - из племени *ш̣и́нв̣āри́*, о чем неоднократно он упоминает на страницах своего сочинения.

Можно с уверенностью сказать, что факты, приведенные из двух источников, свидетельствуют о том, что был один поэт по имени ‘Али́ Муҳаммад, имевший псевдоним «*Муҳлис*». Он автор дивана на пушту, единственный список которого хранится в Британском музее; и он же автор переработанного, а местами заново написанного сочинения Б̣āйз̣āйда Анс̣āри́ «*Х̣āḷnāma*».

Установив авторство дивана на пушту, представляется возможным определить дату рождения и смерти ‘Али́ Муҳаммада Муҳлиса, сына Абӯ Бакра. В «*Х̣āḷnāma*» сообщается, что один из внуков Б̣āйз̣āйда Анс̣āри́ – Раш̣īд-х̣āн (или иначе: Ил̣āхд̣ād) умер в 1058 г.х. (1648 г.) в возрасте 58 лет [298, с.993]. Интересно то, что это сообщение ‘Али́ Муҳаммада совпадает с утверждением Даулата Лав̣āнай о Раш̣īд-х̣āне. В одной из қасид с помощью хронограммы Даулат Лав̣āнай заявляет: «*Раш̣īд-х̣āн умер в 1058 г.х.*» [313, с.223].

В другом месте «*Х̣āḷnāmy*» ‘Али́ Муҳаммад Муҳлис приводит не менее важный факт, помогающий определить примерную дату его смерти. Так, он рассказывает о конфликтах между Д̣ād-х̣āном, внуком Б̣āйз̣āйда и принцем Аурангз̣ēбом. ‘Али́ Муҳаммад Муҳлис говорит, что Х̣āди Д̣ād-х̣āн был братом его близкого друга Раш̣īд-х̣āна (Ил̣āхд̣āда) и умер от болезни в 1069 г.х. (1659 г.), т.е. через год после вступления Аурангз̣ēба на престол [298, с.1026]. Выходит, в конце 50-х годов XVII в. ‘Али́ Муҳаммад Муҳлис был еще жив. Он умер

раньше Даулата Лавāнай, дата смерти которого нами примерно определена 1670-ым годом (см. далее).

Известно, что Даулат Лавāнай написал два элегических стихотворения (*қасиду* и *ғазаль*) по случаю смерти ‘Алї Муҳаммада Муҳлиса [313, с.220-223], не указывая при этом точной даты его кончины. Здесь уместно напомнить о том, что Даулат Лавāнай и ‘Алї Муҳаммад Муҳлис были близкими друзьями и единомышленниками. Об этом говорят некоторые стихотворения из дивана ‘Алї Муҳаммада Муҳлиса, в которых трижды упоминается имя Даулата Лавāнай. В одной из газелей поэт, говоря о своей дружбе с Даулатом Лавāнаем, посвящает ему следующие строки:

د دولت ولی صحبت یو لوی دولت دی.

(Беседа с «Давлатом Вали» - это большое богатство)
[329, л.24а].

В другом месте дивана также читаем:

پجهان تر دانای نشسته دولت به دانا پد وار کون وی عزت به...
ددانا دنا دان فرق و گور دولته دعالم خوب د جاهل تر عبادت به

*(В мире нет большего богатства, [чем] мудрость,
А мудрецу подобает быть в почете и на том и на этом
свете...)*

*Посмотри на разницу между мудрецом и глупым о, Даулат,
[Ведь] лучше все же сон ученого, чем молитва невежды)*
[329, л.161а].

О Даулате Лавāнае ‘Алї Муҳаммад Муҳлис упоминает и в «*Ҳālнāме*» (об этом см. раздел «Даулат Лавāнай»).

Таким образом, можно предположить, что поэт и историк ‘Алї Муҳаммад Муҳлис жил и творил в период с 1585 по 1665г. Конечно, это предположение требует проверки и уточнения. Неточности в определении сроков жизни поэта могут колебаться в пределах не более 5-10 лет.

Отец Муҳлиса – Абӯ Бакр Қандахāрай (Шйнвāрай) был одним из преданных мюридов Бāйзйда Ансāрй. Он дружил с его сыном Джалāl ад-Дйном, вместе с ним участвовал в сражении-

ях с врагами рошанийского движения. В период правления императора Джахāнгйра он вместе с сыном Джалāl ад-Дйна – Илāх-дāдом из Тираха уехал в Индию и поселился в Шамсабаде. Вполне возможно, что сам ‘Алй Муḫаммад Муḫлиṣ родился здесь, в Шамсабаде. Затем отправился в Декан. Он неоднократно упоминает о своих близких отношениях с внуками и правнуками Бāйзāйда Анṣārй в «*Ḥāl-nāme*».

Рассмотрим несколько подробнее вопрос о диване ‘Алй Муḫаммада Муḫлиṣа. Это единственный и довольно хорошо сохранившийся древнейший список сборника его стихов. На основе этого Лондонского списка в 2006 году в Пешаваре в современной графике впервые был издан диван поэта с предисловием и глоссарием [см. 329а]. Издание подготовил доктор Парвйз Махжūr Ḥвешкй. К сожалению, ни в Предисловии, ни в библиографии составитель не упоминает о трудах зарубежных ученых еще с 70 годов прошлого столетия, исследовавших творчество ‘Алй Муḫаммад Муḫлиṣа.

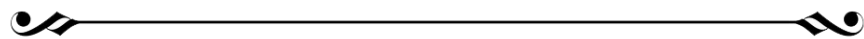
В каталоге афганских рукописей Британского музея, составленном английскими востоковедами Дж.Ф. Блумхартдом и Д.Н. Маккензи, имеются лишь отдельные сообщения относительно манеры письма и орфографии лондонской рукописи дивана поэта. Авторы каталога утверждают, что этот список дивана ‘Алй Муḫаммад Муḫлиṣа сделан в XVII в. [255, с.60]*.

Он делится на три части: первая часть (л. 1а – 191б) включает газели поэта, причем из трех десятков начальных газелей 28 написаны в традиции «*Алиф-нāма*», т.е. первое слово каждой из газелей этого цикла начинается с первой буквы арабского алфавита (с *алифа*), а последнее заканчивается буквой «*йā*».

* В 1978 году нам удалось получить микрофильм полного текста этого дивана Муḫлиṣа из Лондона и наши наблюдения по поэтическому творчеству поэта основываются именно на этот, пока что единственный и самый древний вариант рукописи сборника его стихотворений. Что касается изданного на основе этой рукописи дивана Муḫлиṣа в 2005 году, то следует отметить, что он переписан на современной графике языка пушту, и рассчитан на широкий круг читателей. Нам кажется, что это издание следует переиздать с учетом в встречающиеся в нем допущенных лексико-стилистических ошибок и разночтений в тексте.

د صورت گدغه قلم دروح بلا کسین	حرکت فعلی د ابا له دبیر و سبب
بجز خوستی کبزی سهری و د کبک	د اغریب صورت دروح بلا کسین
د بجه زوی نورې چه سیداشت	د صورت عالم ذره غونډی صغیر د
پر م نورې جار بلس د چشتیا	د صورت عالم بن باد امیر د
پر م نورې چی رض بورې سیا	کل عالم مثل ککو وار میلی همیر د
م زنده ی د نفس به چهار وینو	سینه مولانا مند سروان زنده یو میر د
د سروان بلاس مهار پر سحر د	په سروان پس روان د اوین همیر د
چه به لاری بی بی پس درو	د عاجزی شتر سروان پس صغیر د
خوشت نبت دانی دوزخ فزونی	د جمال جلال صفتی دستگیر د
<p>ایمان کویم به اندیر جن مسور کردی پروانه نبت د حور و قصور کرد و کله نبت به زینت د بهار بیج نبت مثل خوش نبت لذت آواز نوم بود و آید، صفت نوزخت بیاری و اضطرابی کوید</p>	
نمونه چه دیوید بهین سروان	بی پروانه نبت خور قصور د
همینه یو نبت چه سب دوست نشا	د عاشقی می اید خیز لغور د
چه نغز ای که میدوست افشانه	چنان که زینت رو با ز با حور د

Из рукописи дивана 'Алі Мухаммада Мухліса, хранящейся в Британском музее.



Начиная с 31-й газели, после «Басмаллы», газели следуют уже в алфавитном расположении рифм. Таким образом, первая часть дивана включает 369 газелей поэта, вторая часть (л. 192а-203а) – 123 руба‘й. В третьей части (л.203б-211а) помещены отдельные сӯры Корана. Общее количество бейтов в диване превышает 5200, состоящих из 10400 стихотворных строк. Таким образом, по количеству стихотворных строк это самый большой диван во всем наследии поэтов-рошанийцев. В заключительной газели поэт пишет, что завершает свой «божественный диван». Однако в нем нет упоминаний о переписчике и дате завершения работы. Возможно, диван был написан самим поэтом. На это указывает и обращение ‘Али́ Мухаммада Мухлиса к Богу в его финальной газели:

دا ديوان آلهی دی ما لولوی دا گواهی دی
زه قلم یم ستا پلاس کین ته کاتب ش شعر آرای ی
ته مشفق حکیم دانای د مخلص د درد دوای ی
درد صحت دی را بشکاره که ته قا در قدرت نمای

*(Этот диван - божественный [и] мое чтение свидетельствует
об этом,*

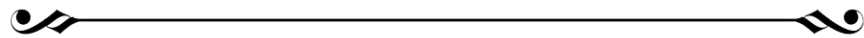
*Я - перо в Твоих руках, Ты стал писарем, Ты - стихотворец.
Ты - добрый философ, Ты - мудрец, Ты - лекарство от болезни
Мухлиса,
Ты покажи мне [путь] исцеления болезни, если ты Могучий
и Всемогущий [Бог]). [329, л.191а].*

В целом рукописи дивана хорошо сохранился, но имеет некоторые дефекты, особенно на начальных страницах, где полностью или частично стертые первые верхние строки. Такие незначительные дефекты встречаются в середине и конце рукописи. От начала до конца диван написан почерком *наста‘лиқ*, что характерного для пуштунских рукописей XVII–XVIII вв. Орфография дивана также даёт хороший исходный материал для изучения истории пуштунского письма. Нами обнаружены графемы, отличающиеся от современных: ډ ډ (dз). Причем буква ډ иногда употребляется и для обозначения церебрального звука «ж».

چون ذوق بر بل راحت با بدست	دانش چو عین بود پدید آمد
بیدار پیوسته آینه سرور	یازدهنت که لذت دیرگون موجود
وز اهرامت شهوت مهوای کجور	دعا رفت راحت و بیدار با بسا اواز
چه منظوری و مویلی بی مثل نور	متعینش دو دو گونه لذت
دو دو گونه فواید نون بی منظور	چو عین بنور ناظر نومی باور کسر
سینه مالکی به که اختصار کی تصور	که خوک ملک ملک و بار دین عرض
در ابرام بجز فیض بجز بنی مشکوه	چه بجز کسب با طرد حق بنو پیش
که بفریه بشکو که مذمذور و	چه بی غیر اختصار نومی حق
له مخور ز نو و غفر نور مستور	چه کله شکوه لفظ که بر نه کسب
دمضطر بفر تکیه در بر ضرور	چه بی کفر اختیاری حوی خوش بر آو
چه بفر اختصار بی دانه سواد	عاقلان کان هندی بجهان کسب
بجهانگینان که یاز کور و	چه نوس هوای ترک که غیر دی
بندگ پید و گویند کسب مشهور	چه بر نوس فتح پاموند فیکر
نمیدی دغذای لحم لوی محور	ناملیدی ارحمت مینمخلص

در بدست تامل و جاهل و در صفت عالم و عالم میفرماید

Из рукописи дивана 'Али Мухаммада Мухлисa,
хранящейся в Британском музее.



Например, слова اوڭد (длинный), شپڭ (шесть). Все остальные графемы, в том числе и специфические буквы пуштунского алфавита, совпадают с современным написанием. Вместе с тем диван имеет и свои специфические особенности, которые почти полностью совпадают с принятыми в XVI–XVIII вв. нормами правописания. Так, в большинстве случаев не встречаются конечные безударные и некорневые звуки, обозначающиеся в современном пушту графемами: و, ه, ی, например, в словах گوره ('смотри'), اته ('восемь'), باندی ('верх'), لاندی ('низ') или в предлогах и послелогах په سره, په كښی, и др. Многие предлоги и частицы написаны слитно, а энклитики «می», «ئی», в основном, имеют форму « م », « ی ». Слово ژوندون (жизнь) имеет и форму: زوندون.

Анализируя идейно-тематические особенности стихотворений 'Али Мухаммада Мухлиса, следует отметить, что почти во всех газелях и рубайи, включенных в диван, поэт воссоздает суфийские, религиозно-теософские, морально-этические и т.п. мотивы, присущие рошанийской литературной школе. При этом основным источником вдохновения для поэта служат идеи Байазыда Ансары.

В своих стихотворениях поэт твердо отстаивает и пропагандирует идею «единобытия». В его газелях прямо, а иногда и путем сложных аллегорий и иносказаний раскрывается суфийская «единобытная» сущность Бога (или Истины), единство Всевышнего с природой и человеком, который является центральной фигурой, главным творением Истины. Таким образом, содержание его газелей во многом идентично содержанию сочинений других поэтов-рошанийцев. Для поэзии 'Али Мухаммада Мухлиса характерны стиль и эстетика проповеди⁵⁹.

Перу поэта принадлежат и два прозаических сочинения. Ранее мы отмечали, что он является одним из авторов «Халнамы». Работу над этим сочинением начал Байазид Ансары, однако существенную доработку «Халнамы» (как в плане содержания, так и формы) осуществил 'Али Мухаммад Мухлис. Он дополнил памятник новыми ценнейшими материалами, касающимися личности и деятельности Байазыда

Ансәрй, его потомков и единомышленников, а также многочисленными новыми сведениями историко-этнографического и социального характера. На основе относительно небольшого, незавершенного автобиографического трактата Байазыда Ансәрй, он фактически создал внушительное по объёму и важное для понимания истории движения рошани и литературы афганцев сочинение XVI–XVII вв.

Таким образом, вклад ‘Али́ Мухаммада Мухлиса в создание окончательного варианта «Халнāмы» огромен*. Между тем в знак великого уважения к своему духовному наставнику ‘Али́ Мухаммад Мухлис подчеркивает, что он лишь исполнил свой долг перед памятью Байазыда Ансәрй. Поэтому вполне понятен смысл слов ‘Али́ Мухаммада Мухлиса, сказанных им в начале «Халнāмы»: – «...Этот покорнейший слуга - ‘Али́ Мухаммад, сын Абӯ Бақра Қандахāрая - поклонник и слуга семейства Байазыда Ансәрй, да освятит Бог его дрожайшую могилу, говорит, что некоторые из влюбленных и поклонников, которые считали сохранение и соблюдение их добрых помыслов, как необходимых и обязательных, попросили покорного слугу о том, что «Халнāма» предводителя Пӯри Дастагӯра (т.е. Б.Ансәрй), текст которого претерпел изменения от мудрости времен и небрежности переписчиков, и их здравость заменилась нездоровьем, а также биографии и факты [жизни] сыновей и состояния внуков предводителя Дастагӯра, да освятит его могилу, и другие события жизни, которые появились, как, например, взятие клинка и поход его в страну Бистур, Тирах и Кабул, и другие события жизни, которые неупорядочены и исчезли из благородного списка...

...То, что было прочитано из достоверных книг достоверных рассказчиков (историков), было приведено в письменный порядок, и [это] было сделано без лишних украшений слова и лишних вычурностей, чтобы содержание его («Халнāмы» - М.А.) было ясным для понятия начинающих и для разума изучающих, и этот рассказчик воспользовался бы их воздаянием...» [298, с.1-2].

* Удивляет, что некоторые исследователи истории рошанийского движения приписывают авторство «Халнāмы» только Байазыду Ансәрй.

پیر و دستگیر قدس سره الهام که در خواب بروی نازل شده بود گفت
 یا محمد از سبب توحش تو حق تعالی در خواب بر من این الهام نازل کرد اگر
 تو بعتن آری و بطاعت من کار کنی خدا تعالی کنان تو را بجز
 و از تاریکی گوی و شنائی درائی محمد رحمة الله علیه گفت اگر در
 المعالین اما با باریزید قبیل من در شهال متفرقه است اگر بفرمائی
 با قبیله را یکی جمع سازم و در ایجا من نیز خلوت بنشینم ^{سنگ}
 قدس سره فرمود یا محمد تا در حضور من بخدمت نشینی منفعت
 نیابی الحال برو قبیله خود را در زمستان یکی بنشان بعده بیا
 محمد رحمة الله علیه سخن پیر دستگیر قبول نمود بطرف قبیله روان شد
 چون بقبیله در شهال رسید در میان دور و گوی عداوت بود
 محمد رحمة الله علیه اندیشه کرد که مباد در میان ایشان جنگ شود
 و من در میان ایشان ضایع شوم و در شرک بلبید بمیرم ^{محمد رحمة الله}
 علیه خواست که ازین ولایت یعنی از ملک شهال جاویدیکر
 برم چون میمون نام پسر محمد رحمة الله علیه بیماری داشت
 مدوز بیشتر مادر نخورده بود لاجرم جای دیگر رفتن نتوانست

Из рукописи «Халнāма».

Как утверждает сам ‘Али́ Мухаммад Мухлис, работа над «*Халнāмой*» шла в основном в Индии, точнее в Рашидабаде.

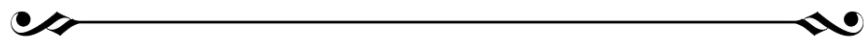
Рукопись этого сочинения сохранилась в единственном экземпляре (с небольшими дефектами в конце) в библиотеке восточных книг Субхāниллāха алигархского университета (Индия). Впоследствии, на основе алигархского списка было сделано три микрофильма. Один из них находится в библиотеке Пенджабского университета, второй – в библиотеке «Академии паи́то» в Пешаваре, а третий в 1974 году поступил в фонд библиотеки «Паи́то җоләна» в Кабуле*.

Рукопись состоит из 525 листов и написана обычной прозой на фарси с огромным количеством стихотворных вставок. В «*Халнāме*» причудливо переплетаются особенности исторической хроники и мемуарно-биографического жанра.

Сочинение состоит более чем из ста изложений (*байāн*). Условно можно разбить его на две большие части. В первой – повествуется о сложной судьбе Бāйазида Ансāрй, его единомышленников и последователей, их усилиях по утверждению идеалов рошани. Вторая часть сочинения посвящена рассказу о борьбе и трагической судьбе потомков и последователей Бāйазида Ансāрй.

Что касается литературных достоинств «*Халнāмы*», то следует отметить, что автор сочинения всячески стремится избежать сухого изложения историко-биографических фактов. Каждый рассказ о том или ином эпизоде идеологической или вооруженной борьбы рошанийцев с иноземцами или враждебными афганскими племенами сопровождается литературными вставками религиозного, историко-этнографического, морально-этического характера. Автор дает разнообразные пейзажные зарисовки, характеристики героев, украшает свое повествование стихотворными образцами, пословицами, поговорками, афоризмами и притчами.

* В 1974 году в Кабуле нам удалось подробно ознакомиться с этим микрофильмом и с помощью афганских друзей получить фотокопию «*Халнāмы*» [298].



Удельный вес стихотворных вставок весьма значителен: они могли бы составить солидный сборник стихов ‘Али Мухаммада Мухлиса на фарси, которые, наряду с его стихотворениями на пушту, прочно легли бы в основу рошанийской поэзии. Основная часть стихотворений в памятнике принадлежит ‘Али Мухаммаду Мухлису. Они представляют собой қит‘а, четверостишия, отдельные бейты или строчки. Большая часть их написана в форме маснавй, и почти все они привязаны к тому или иному рассказу. Иначе говоря, в большинстве случаев стихотворная вставка является целевой – в поэтической форме развивает и подытоживает мысль, высказанную в соответствующем рассказе. Большинство маснавй подписано псевдонимом «*Мухлис*».

Среди стихотворных вставок на фарси есть немало строк из произведений других авторов. Например, здесь можно встретить отрывки из стихов суфийско-доктринального и этического содержания великих поэтов Востока – рубаяты ‘Умара Хайама, Низамй Ганджавй, Джалал ад-Дина Румй, Са‘дий Ширазй, ‘Абд ар-Рахмана Джамй и других.

Нами обнаружено здесь несколько газелей и рубаятов Муллы Арзанй и Мирза-хана Ансарй, писавших, как отличалось выше, на пушту. Здесь же даны новые сведения о их личности и творчестве [298, с.461-462, 944 и др.]. Наряду с этим названы имена еще нескольких участников рошанийского движения, авторов стихов на пушту, фарси и хинди (подробнее об этом см. далее). Наряду с уникальными сведениями исторического плана, «*Халнама*» предоставляет исследователям ценный материал литературоведческого характера. Как памятник дариязычной словесности это сочинение содержит массу элементов не только так называемого народного, но и литературного дари XVI–XVIII вв.⁶⁰ Он является источником обширной ценной информации для историков, литературоведов и лингвистов.

‘Али Мухаммад Мухлис внес определенный вклад и в развитие суфийской прозы на пушту. В 1983 году в Индии была найдена рукопись его небольшого суфийского трактата. Он был опубликован в Кабуле [403, с.29-55]. Трактат не имеет

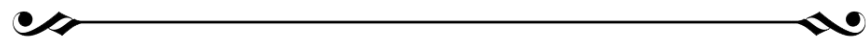
названия. Судя по содержанию, он целиком посвящен суфийской онтологии и антропософии. Это обычная (без *сэджд*'а) повествовательная проза с лаконичной синтаксической структурой, что не помешало, 'Али́ Муҳаммаду Муҳлису передать сложные философские понятия суфизма. Прозаический текст снабжен авторскими стихотворными вставками на пушту.

Вāсил Рошāнӣ

Вāсил Рошāнӣ относится к числу малоизвестных рошанийских авторов. До начала 70-х годов прошлого столетия афганистика знала о нем лишь из упоминаний Хушхāль-хāна Хатака, Ашраф-хāна Хиджрӣ (1631-1694), Кāзим-хāна Шайдā (умер в 1760 г.) и других афганских поэтов XVII-XVIII вв. [308, с.534; 320, с.14; 326, с.248]. О нем упоминает и известный в XVII в. персоязычный поэт Индии - *Фāнӣ Кашмӣрӣ* (1608-1670), автор «*Дабистāна ал-мазāхиба*». Он отметил, что некоторые сведения о рошанийцах получил от Вāсиля Рошāнӣ и из «*Хāлнāмы*» Бāйазйда Ансārӣ, один экземпляр которого находится у него [432, с.249]. Однако о самом поэте Вāсиле Рошāнӣ и его творчестве ни в известных каталогах, ни других историко-литературных сочинениях прошлого, в том числе и «*Хāлнāме*» не содержится никаких сведений.

Лишь в 1975 г. в Кабуле в сборнике «Несколько стихотворений Вāсиля Рошāнӣ» были впервые опубликованы произведения поэта. Стихи Вāсиля Рошāнӣ были найдены в одном из баязов XVIII в. в Кандагаре [325]. В 1983 г. в Индии, в библиотеке Рампура Зальмай Хивāдмаль обнаружил рукопись дивана Вāсиля Рошāнӣ, который был переписан в 1186 г.х. (1772/73 г.). На основе копии этого дивана, полученной Зальмаем Хивāдмалом в 1986 г. из Индии, был опубликован исследователем диван поэта с собственным Предисловием [325] ⁶¹. Он содержит 155 газелей, включающих 1646 бейтов, 94 рубā'ӣ (188 бейтов), 17 қасйд (445 бейтов), три муҳаммаса, состоящие из 11, 10 и 6 строф-бандов. Общая численность бейтов в диване достигает 2346⁶².

Поскольку о личности Вāсиля почти ничего неизвестно, Зальмай Хивāдмаль устанавливает принадлежность поэта к



племени *бангаши* на основе стихов поэта. Это племя в целом с симпатией относилось к Байазиду Ансарӣ и его учению. Многие его члены активно участвовали в движении рошани. В «*Халнāме*» есть немало сведений о связях рошанийцев с представителями этого племени. Достоверно известно, что среди учеников Байазида Ансарӣ были и *бангаши*. Они сражались и в рядах его потомков. Других сведений о Василе Рошани, в частности о творчестве поэта, его настоящем имени, приблизительной дате рождения и смерти, обнаружить пока не удалось.

Опираясь на данные Фāнӣ Кашмӣрӣ, приведенные в его «*Дабистāн ал-мазāхибе*», Зальмай Хивāдмаль предположил, что Вāсил дожил до 1653 года [325, с.8]. Выходит, что поэт был современником ‘Алӣ Муҳаммада Муҳлиса. Неясно, почему ‘Алӣ Муҳаммад Муҳлис упоминая в «*Халнāме*» о поэтах Арзāнӣ, Мӣрзā-хāне Ансарӣ, Даулате Лавāнае, ничего не говорит о своем современнике, жившем в регионе, где жил он сам. Между тем он неоднократно и подробно описывает события из жизни внука Байазида Ансарӣ – Рашӣд-хāна (Илāх-дāда), который подолгу бывал в районах проживания *бангашей*. Можно было бы допустить мысль о том, что он не был широко известен. Однако выяснилось, что это не так. О нем тепло отзывались многие пуштунские поэты-классики XVII–XVIII вв. Причина, видимо, заключается в том, что Вāсил Рошāнӣ не был непосредственным и активным участником движения рошани, и поэтому его не считали влиятельной общественной фигурой, хотя в своем творчестве последовательно придерживался рошанийской линии «*вахдат ал-вуджӯд*». Возможно, он жил позже ‘Алӣ Муҳаммада Муҳлиса и Даулата Лавāная. И в некотором отдалении от мест, где деятельность рошанийцев была особенно активной. Это мог бы быть Аллахабад или другой столичный город Бабуридов, где могла бы состояться его встреча с Фāнӣ Кашмӣрӣ – автором «*Дабистāн ал-мазāхиб*».

Творчество Вāсиля Рошāнӣ многообразно. Оно затрагивает множество тем и мотивов религиозно-суфийского, морально-этического, нравственного и лирического характера. Он смело критикует социальные пороки своей эпохи, сильных мира се-

го, иронизирует над религиозными экзатеристами, своекорыстными людьми, невеждами, непонимающими сути вселенной и Бога. Центральной темой его поэзии является суфийская концепция «единобытия». В толковании основ «*вахдат ал-вуджуд*» Вāсил Рошāнī не столь открыт и прямолинеен, как, например, Арзāнī, Мīрзā-хāн Ансāрī, ‘Алī Муҳаммад Муҳлис или Даулат Лавāнāй. Его рассуждения зачастую завуалированы. В его сочинениях практически отсутствует прямое упоминание имени Бāйазīда Ансāрī. Может быть, это объясняется тем, что имя Бāйазīда Ансāрī как «еретика» было широко известно, и Вāсил Рошāнī знал это. Из соображений безопасности он не прибегал к открытому восхвалению вождя рошанийцев. Вместе с тем в его диване фигурируют имена таких приверженцев рошанийского движения и рошанийского литературного круга, как, например, Мīрзā-хāна Ансāрī и его внука Камāл-хāна. По случаю их кончины Вāсил Рошāнī написал элегические газели [325, с.39, 45].

Даулат Лавāнāй

Шайх Даулатуллах Дāдав Лавāнāй (или Лавāнī)⁶³ является одним из крупных поэтов младшего поколения рошанийцев. Благодаря ему получены ценные сведения о Бāйазīде Ансāрī и других рошанийских поэтах. Из его стихотворений явствует, что отца Даулата звали Дāдуллāх или просто Дāдав из племени лавāнāй, рода хасан-хель. Его мать была из племени вардак. Среди афганистов нет единого мнения о дате рождения и смерти Даулата Лавāнāя. Наиболее приемлемую версию выдвинул профессор ‘Абд ал-Хай Хāбībī. Он предположил, что Даулат Лавāнāй родился примерно в 1000 г.х. (т.е. в 1592/93 г.) [295, с.88].

Отец Даулата - Дāдав считался близким человеком в семье Бāйазīда Ансāрī. В «*Хāлнāме*» имеется сообщение о прямом участии отца Даулата в сражениях на стороне рошанийцев [298, с.780]. Сам Даулат Лавāнāй тоже, по-видимому, был активным участником рошанийского движения и лично знал многих рошанийцев младшего поколения - потомков Бāйазīда Ансāрī. В одной из своих қасид он дает детальное описание их

внешнего вида и черт характера [313, с.19-22]. Он был наиболее близок к поэту Мйрзā-хāну Ансārй. Помимо упоминания даты смерти и оценки выдающегося поэтического таланта Мйрзā-хāна Ансārй, Даулат Лавāнай сообщает, что тот «не проявлял интереса к восхвалению [вещного] мира. Он был дервишем в белом одеянии» [313, с.20]. В «Хālнāме» приводится важный факт из биографии Даулата Лавāная: в бою с врагами рошанийского движения, в котором поэт участвует вместе с Мйрзā-хāном Ансārй, он получает сильное ранение, а Мйрзā-хāн Ансārй трагически погибает [298, с.949].

Других сведений о жизни Даулата Лавāная в источниках обнаружить не удалось. Годы жизни и творчества можно установить косвенно. Как свидетельствует «Хālнāма», в 1659 году ‘Алй Мухаммад Мухлис был еще жив. Поскольку Даулат Лавāнай посвятил элегическую қасйду и газель по случаю его кончины, то можно предположить, что Даулат Лавāнай жил в период с 1590 по 1670 год.

До нас дошел достаточно большой по объему диван стихотворений Даулата Лавāная, сохранившийся в нескольких списках в Афганистане и за его пределами. Известно, что в Афганистане обнаружены два списка дивана. Один из них находился до 1978 года в рукописном отделе библиотеки Министерства культуры и информации Афганистана в Кабуле. В диване не указаны ни имя переписчика, ни дата переписки. Другой список находится в библиотеке им.Берўнй г.Газни*. Переписан он в 1174 г.х. (1760/61 г.) известным в свое время переписчиком Гуль Мухаммадом Пешāварй. Кроме того, имеется два списка дивана поэта, хранящиеся в библиотеке Ризы в Рампуре (Индия).

Впервые диван Даулата Лавāная был опубликован Афганской академией в 1975 году и приурочен к уже упоминавшемуся выше Международному симпозиуму по рошани [313].

* В 1972 году во время служебной командировки в провинции Газни мы имели возможность ознакомиться с этим списком рукописи дивана поэта. Однако нам не удалось получить разрешение переписать его. Между тем эта рукопись может дать ценнейший материал по орфографии, особенностям стиля письма, и в целом о пушту XVII в.

Основой для этого издания послужила наиболее полная и хорошо сохранившаяся рукопись из библиотеки Министерства культуры и информации Афганистана. Авторы издания провели кропотливую текстологическую работу. Они тщательно сличили кабульский список дивана с газнийским и выявили много разночтений, которые касались отдельных слов, словосочетаний и целых стихотворных строк. В процессе работы было обнаружено в газнийском списке несколько стихотворений Даулата Лавāная, которых нет в кабульской рукописи.

Кропотливая работа была сделана и в плане определения наиболее правильных вариантов различающихся слов и словосочетаний, в обеих рукописях. Первоначальные варианты этих слов и словосочетаний полностью указываются в сносках, что еще более повышает текстологическую ценность данного издания. Тем не менее, не удалось избежать существенных недостатков. В частности, в некоторых местах не соблюдена последовательность стихотворных строк; неправильно разделены газели поэта, которым присуща внутренняя рифмовка, на бейты, допущено немало орфографических и иных ошибок и погрешностей. Неожиданно в диван включены и три газели Мйрзā-хāна Ансārй, одна из которых дана под псевдонимом самого Даулата Лавāная [313, с.260-261; 322, с.64-65, 110-111, 114-115]. Возможно, это сделано самим Даулатом Лавāнаем в знак благодарности и уважения к поэту, как к поэтическому наставнику, заслуги которого перед пуштунской поэзией очень высоко оценивал. Так, в одной из своих газелей он писал о поэте следующие строки:



بيهوده منت به ولی د نور چا کرم که ثنا په تمام عمر د میرزا کرم په رموزی په همه عالم دانا کرم خو تعریف دده د علم د سخا کرم یو یو بیت ډېرا رزی که یی بها کرم	میرزا گنج راته خپل کورو بنود غنی شوم یو صفت به یی لایق راوکړی نشی محقق وحدتی کان د تصوف و د کل شا عرانو شاه دی په افغان کبڼی تر ده به سخی نه وی هیڅ پښتون بل
---	--

(Мйрзā показал мне сокровищницу своего дома

(т.е. своей поэзии), я стал богатым.

[Поэтому] мне не к чему ожидать милости кого-то другого.

Невозможно охватить хотя бы одно его достоинство,

 ————— 

*Если и буду хвалить всю жизнь Мйрзу.
Он был [истинным] исследователем рудника Единства
Тасаввуфа,
Посвятил меня во все тайны [своего] учения.
Он царь поэтов [в стране] афганцев,
Всегда я хвалю благотворность его знаний.
Никто из пуштунов не превзойдет его по [своей] щедрости,
Каждый его бейт стоит очень дорого, если я ставлю
на него цену) [313, с.150].*

По всей видимости, Даулат Лавāнай не только восторгался и почитал своего учителя, но и подражал ему. В числе его стихов немало газелей и отдельных бейтов, написанных в манере Мйрзā-хāна Ансāрй и в ответ ему (*татаббӯ*). Например, на странице 134-й дивана Даулата Лавāная встречаем два *татаббӯ* на газели поэта. Основой для них послужили газели Мйрзā-хāна Ансāрй, представляющие собой пародию на проповедника (*хатйб*) и хвалу Бāйазйду Ансāрй – ‘*āрифу*, который «подобен свече» [322, с.76, 159-160] *. В диван Даулата Лавāная включена также и қасида другого рошанийца - Мйр-хāна [313, с.252-256].

Таким образом, по нашим наблюдениям, в опубликованном диване Даулата Лавāная, содержится 293 газели (3381 бейт), 27 қасйд (1170 бейтов), 3 маснавй (365 бейтов), 28 қит‘а (112 бейтов) и 111 четверостиший-рубā‘й (220 бейтов). Всего более 5278 бейтов.

Поэзия Даулата Лавāная насквозь пронизана рошанийскими идеями. В поэтической форме он фактически повторил все темы и мотивы религиозно-философских трактатов Бāйазйда Ансāрй, развитые его предшественниками. Как и Мйрзā-хāн Ансāрй, ‘Али Мухаммад Мухлис и Вāсил Рошāнй, Даулат Лавāнай проповедовал идеи Бāйазйда Ансāрй, преимущественно, в доктринально-философском, проповедническом планах и значительно меньше – в любовно-лирическом. Мотивы поэзии Даулата Лавāная так или иначе базировались на концепции «единобытия».

* Ниже мы сравним газели этих двух поэтов.

Карим-дад Рошани и другие

До начала 60-х годов прошлого столетия о Карим-даде Рошани не было известно почти ничего, если не считать сведений, предоставленных «Каталогом пуштунских рукописей из библиотеки Британского музея». В нем сообщается, что рукопись дивана хранится в библиотеке Индия Оффис под инв.№ В-15 и принадлежит Карим-даду ('Абд ал-Кариму), сыну Ахунда Дарвезы. Затем это утверждение перекочевало в исследования по истории пуштунской литературы [376, с.13-14]. Однако, когда диван был прочитан, стало ясно, что он не принадлежит перу сына Ахунда Дарвезы. Автором текста оказался рошанийец, подписавшийся псевдонимом *Карим-дад*. Этот факт был установлен издателем дивана Рошани Хийалем Бухари на основе анализа стихов поэта. Результаты исследования нашли отражение в предисловии написанном им к изданию [383, с.8]⁶⁴. Помимо неоднократного упоминания имени Байзида Ансари и его титулов «*Рошан*», «*Пири Камил*», большая часть стихотворений в диване Карим-дада Рошани написаны на пушту и посвящена байзидовской концепции «единобытия» и пронизана мотивами, ранее звучавшими в стихах других поэтов-рошанийцев. Весь пафос и стиль этих стихотворений, говорит о том, что они не только близки к поэзии авторов рошанийского литературного круга, но и порою прямо подражают их поэтический манере.

Так, в диване обнаружено несколько газелей Каримдада Рошани, созвучных стихам Мирза-хана Ансари [322, 77-80, 83]. Это газели, начинающиеся словами: «*Влюбленные находят дорогу к возлюбленной...*» [328, л.39а]; «*Я - властелин всего, что есть вокруг...*» [328, л.55б], «*Когда я безмерно люблю друга...*» [328, л.57б] и др. В отдельных газелях Карим-дада можно обнаружить и следы влияния поэзии Даулата Лаваная и Васили Рошани. Все это подтверждает выводы Хийала Бухари относительно авторства дивана.

Данных о личности Каримдада обнаружено пока мало. Из его стихов ясно, что он родился в Шамсабаде (Декан) [328, л.39а] и является выходцем из племени *бангаиш* [325, л.55б].

Поэт вспоминает названия некоторых местностей (например, Декан, Рашидāбād, Ганга и др.), где ему пришлось бывать.

В одной из своих газелей на фарси он проникновенно пишет о своих странствиях по чужбине, с ностальгической грустью изливает тоску по родным местам и красавице, которая когда-то пленила его сердце. Поэт полон желанием вновь пережить радостные мгновенья, которые все еще живы в его в памяти:

دریغا سیر گل گشت رشیدآباد میخوام
تماشای پری رویان شمس آباد میخوام
سفر در غربتم افکند و هجران سوخت جانم را
بیادش خان و مان غم همه برباد میخوام
که سازد چاره^۶ آوارگی من نمیدانم
که شادیهای عالم با دل ناشاد میخوام
می و مشوق گلرخسار و آواز خوش مطرب
کنار گنگ و سرو سوسن آزاد میخوام
زهجرش بیستون شد سینه^۶ اندزاه^۶ زای^۶ من
بناخن کارهای تیشه^۶ فرهاد میخوام

*(O, как я хочу бродить в садах Рашидабада,
Хочу любоваться красавицами Шамсабада.
Скитание бросило в чужбину, а разлука иссушила всё мое
существо,*

*Ради ее памяти я хочу жертвовать со всей печалью.
Кто же избавит меня от скитаний, не знаю,
Что я желаю - радости мира с печальной душой.
Хочу вино и розоликую возлюбленную и приятный напев
музыканта,*

*[И] берега Ганга, свободных кипарисов и лилий.
Из-за разлуки моя умножающая печаль грудь стала Бесутуном⁶⁵.
Ногтями хочу выполнить работы кирки Фархāда)*

[328, л.56 б].

Мотив разлуки с родиной, любимой характерен и для других любовных газелей Карīm-дāда Rošānī, написанных на фарси. Так, в одной из них сказано:

اگر آن ماه مسافر بوطن باز آید
جان محنت زده^۶ ما به بدن باز آید...

چه ستمها که کشیدم ز فراقش همه^۶ عمر
 از خوش آن روز که آن رفته بمن باز آید
 عیشتی از بیت حزن رقص کنان برحیزد
 گرنگارش به سلامت زد کن باز آید

*(Если та странствующая луна вернется на родину,
 Замученная наша душа вновь вернется в тело.*

*Какие только страдания я не перенес из-за разлуки
 всю жизнь,*

Из-за радости того дня, когда ушедшая вернется ко мне.

‘Аййшй’ выйдет, танцуя, из дома печали,

Если его красавица здоровой вернется с Декана) [328, 27а-б].

Ясно, что прообразом лирического героя в этих стихах является сам поэт. Неясно, однако, когда и где написаны эти лирические строки.

Хийаль Бухарй высказал предположение, что Карймдād Рошāнй родился приблизительно в 1029 г.х. (т.е. в 1619/20) [383, с.18]. Сам поэт лишь один раз приводит дату, которая наводит исследователей на мысль о сроках его жизни:

په زر شپد پنډ وسم کال دی	کریمداد دابیان کوبنلی
بیان کری نی خپل حال دی	یاد گاری نی ډ پرېبڼی ^۶
عاقبت نی ار تحال دی	هر چی را شی پر دا دنیی ^۶

(Карйм-дād написал это изложение (стих), В тысяча пятьдесят шестом году (в 1646/47г.). Оставляет этот стих, как память. Изложив [в нем] свое состояние. Всякий, кто приходит в этот мир. В конце концов умрет) [328, л.14а].

Помимо указанной даты, внимание исследователей привлекают наставления поэта. Можно предположить, что стихотворение было написано уже немолодым поэтом. Во всяком случае, ему не 27 лет, а ведь именно столько было бы ему, если исходить из того, что он родился в 1620 году. Думается, что в это время он был гораздо более зрелым человеком. В диване поэта есть отдельные бейты, характеризующие его литературную манеру. В частности, Карйм-дād Рошāнй усматривает достоинство своей поэзии в простоте (ساده) стиля, изящности

формы, тщательном отборе слов, ибо, как он выразился, от поэта остаются лишь его хорошие стихи:

کریمداد بکل وینا سنجیده وائی چه بفهم دانا وی تل فصیح

*(Карім-дәд говорит каждую речь продуманно,
Чтобы она была мудрой и красивой) [328, л.25а].*

کل وینا سنجیده وای کریمداد چه یاد گار بد بل نوی تر اشعارین

*(Всю [свою] речь изложи обдуманно, о, Карім-дәд,
Потому что от тебя не будет лучшей памяти, чем стихи)
[328, л.35а].*

Есть среди его стихов и элементы самовосхваления:

د کریم پر شعر باند زهره پاخی په سماع...
دایبنتو ساده شعرون پسل د ر یو مطرع

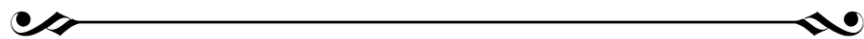
*(На стих Каріма потанцует на небе Венера.
Каждая строчка этих простых пуштунских стихов
[оценивается] в сто жемчугов) [328, л.40б-41а].*

Справедливости ради следует отметить, что не все стихотворения Карім-дәда Рошіані можно отнести к числу лучших образцов рошанийской поэзии. Однако его поэзию отличает немало удачных образов, глубоких метафорических пластов и музыкально-напевных, простых и искренних строк.

Диван поэта, хранящийся в Британском музее, оказался небольшим по объему. Рукопись была написана в манере *наста'лиқ*, хотя в ней есть стихи, воспроизведенные и *насхум*. Рукопись оказалась дефектной (в конце не хватает нескольких страниц, и стихи завершаются буквой «*нун*»). В ней не указана ни дата переписки, ни имя переписчика. Исходя из характера почерка и орфографии, английские источниковеды отнесли ее к концу XVIII века. Однако, помимо почерка, необходимо учитывать и то, что отдельные специфические буквы в диване написаны в манере XVII–XVIII вв. (например, современные буквы «*ځ*», «*ډ*», как и следует из этого переданы в виде «*ر*», «*ډ*»).

د معنی د عارفانوت مریح	د منبر و نیا خود و ہم ملج
پہ جهان کبھی پہ نصیبش تفریح	چی تپیدر و شبرین مرزد و نک
د مرد و علاج د غوا دی ل سیح	د ہیو چی زرد و دیش نغفلت کبھی
پشام یی و نہ معرفت ل ریح	چی دکام یی پدماغ دی نہ برکی
د بنا بست دعویٰ بنشی ل قسح	ل ناقص و کمال ف دروغ دی
چی دوس یی پر روح بسنی دی ل ریح	نا پوی یی پر زرگی و تبارہ کئی
د دین چارہ بل ل غومی ل قسح	چی عمل یی دکامل پ نعت نوی
د پیو بیامونزل نازجال ل سیح	د هر چار چار نفس جنل مقصود دی
چی نفهم د وانا و بی ل قسح	کرمدی او کل و نیا سجدہ و ایی

Из рукописи дивана Карім-дада, хранящейся
в Британском музее.



Вся рукопись состоит из 120 страниц текста. Выяснилось, что есть дефекты и в основном тексте: в отдельных стихах отсутствуют слова или словосочетания, а иногда и целые строчки, бейты или целиком стихотворения (см., л.2а, 15б, 24а, 29а, и др.). Наряду с этим три стихотворения приводятся на полях. На полях же л.14а дана газель из 9 бейтов, несколько строк которой невозможно прочесть по микрофильму. Несмотря на это мы все же включили эту газель в общее количество стихов Карйм-дāда в том виде, в каком она обнаружена в диване, а вместо неразборчиво написанных или отсутствующих фрагментов поставили многоточия.

Ошибки допущены и в издании дивана. Так, на л.51а [383, с.85] допущено смещение бейтов двух стихотворений. Весь текст рукописи воспроизведен в современной орфографии с присущими ей нормами чтения. Однако в ссылках на стихи Карйм-дāда Рошāнй мы сохранили орфографические нормы рукописи его дивана [328].

В диване имеется 11 қасйд (из 459 бейтов) и 76 газелей (более 673 бейтов), причем 17 из них написаны на фарси (всего 106 бейтов). В общей сложности диван Карйм-дāда Рошāнй из библиотеки Индия Оффис включает более чем 1238 бейтов. Стихи на пушту подписаны псевдонимом «*Карйм-дāд*» (редко - «*Карйм*»), а на фарси — «*Аййшй*» (букв. «веселый, весельчак»).

В отличие от стихотворений поэта, написанных на пушту, где явно преобладает доктринально-метафизическая тематика, основной темой персидских газелей «Карйм-дāда» — «*Аййшй*», является любовь. В персидских газелях поэта нет явной поэтизации бāйазйдовских постулатов, хотя в одной из них он пишет:

عیشینا جانت ز فیض همتش سیراب شد قبله^ء روشانیان فیاض عالم بایز ید

*«О,» 'Аййшй' утомилась жажда твоих душ от щедрости
благodeяния его,*

[Ибо] Қибла рошанитов - от милости мира Бāйазйда

[329, л.26б].

Карйм-дāд Рошāнй является третьим из числа рошанийских поэтов, который, наряду с Мйрзā-хāном Ансāрй и 'Алй

Мухаммадом Мухлисом, сочинял стихи на фарси. Однако именно стихотворения, написанные им на пушту, свидетельствуют о его принадлежности к рошанийскому литературному кругу. В них он воспевает ключевые идеи учения Байазыда Ансарй, среди которых центральное место отведено поэтизации концепции «единобытия».

* * *

Наряду с творчеством рассмотренных выше поэтов рошанийского литературного круга можно упомянуть имена еще нескольких поэтов.

Это **Халифа Мадуд** (XVI в.) - ближайший соратник и единомышленник Байазыда Ансарй, автор прозаического сочинения «*Мақсуд ат-талибйн*» («Цель взыскующих»). Сочинение написано на фарси в жанре наставлений (*насихат*). Язык сочинения прост, доступен, наставления сопровождаются многочисленными стихотворными вставками. По всей вероятности, оно предназначено для молодых людей, избравших суфийский путь. Впервые об этой книге Халифы Мадуда сообщается в «*Халнāме*». В книге приводится около двух десятков кратких и пространных поучений из области религиозно-суфийской морали и практики.

Для иллюстрации сказанного автор «*Халнāмы*» приводит некоторые образцы наставлений из этой книги: «...*Знай, что нет постоянства на пять вещей: первое - на уважение мира, второе - на радость мира, третье - на молодость, четвертое - на жизнь, пятое - на привязанность к женщине; тому, кто сказал - пусть будет благословение его милой душе... Порок души возникает из-за семи вещей: первый - от разговоров с властью имущих, второй - от беседы с царем, третий - от беседы с женщиной, четвертый - от беседы с молодыми, пятый - от беседы с развратниками, шестой - от [неразборчивого] приема разнообразной пищи, седьмой - из-за любви к миру сему*» [298,с.439].

В свете этих сентенций Мадуд пишет следующее:

*Не гнись перед властелином подобно арке,
Чтоб ты не спарился с лицемерами.*

*Близость короля воздействует обжигаяюще,
Сдружение с плохими приводит к гибели души.
Ждать от женщин верности,
Для простодушных какая ужасная ошибка.
Вера в глупых - это другая ошибка,
Разговоры малолетних хуже того.
Воздержись от вожделения и богатства, о сын!
Если хочешь освободиться от беды и опасности...*

[298, с. 440].

К этой группе следует отнести и поэта 2-й половины XVI – 40-ых годов XVII вв. – **Абӯ Бакра Қандахāрая** – отца ‘Алӣ Муҳаммада Муҳлиса. Помимо того, что Абӯ Бакр активно участвовал в боях против враждебных рошанийцам афганских племен и иноземных войск, по словам его сына ‘Алӣ Муҳаммада Муҳлиса, писал неплохие стихи на пушту, имел диван қасид и рубā‘йатов. В «*Хālнāме*» приводится одно из стихотворений Абӯ Бакра, посвященное Бāйазиду Ансāрӣ [298, с.866-867]. Оно не отличается особыми художественными достоинствами. Что же касается самого дивана Абӯ Бакра [298, с.757], то, по утверждению ‘Алӣ Муҳаммада Муҳлиса, местонахождение его неизвестно.

В «*Хālнāме*» обнаружены две газели, написанные на пушту, другим последователем Бāйазида Ансāрӣ – **Хāджой Муҳаммадом**, жившим в XVII в. Он был старшим сыном Абӯ Бакра и братом ‘Алӣ Муҳаммада Муҳлиса. Обе газели Хāджа Муҳаммада посвящены восхвалению Бāйазида Ансāрӣ [298, с.505-506].

В одной из рукописей дивана Мӣрзā-хāна Ансāрӣ из Британского музея нами обнаружено несколько стихотворений и *сadj*‘евые отрывки на пушту, принадлежащие перу внуков Бāйазида Аҳдāда, Илāхдāда, Дād-хāна, а также **Фāтеҳ-хāна, Валӣ Муҳаммада, Джахāна, Юсуф-хāна, Салӣм-хāна, Мийāн-хāна, Бухāрӣ, Аллāхдӯша и Самӣл-хāна**. По содержанию и стилю творчество этих поэтов перекликается с суфийскими сочинениями Мӣрзā-хāна Ансāрӣ и ранее о них почти ничего не было известно афганистике.

Малоизвестно и творчество Шайха Адама (Рошанӣ). Сохранилась рукопись неполного и дефектного экземпляра его дивана, состоящего из 108 страниц. В нем имеются газели, қасиды и другие стихотворения (всего около 2500 бейтов). По сообщению Залмая Хиводмаля этот неполный экземпляр дивана Адама готовится к печати, но отдельные образцы стихотворений из него опубликованы [356, с.1-24]. Первым, кто изучал диван Шайха Адама, был Ҳабӣбуллаҳ Рафӣ‘. Он отметил, что в нем нет никаких существенных сведений об авторе. Только в одной из своих газелей поэт упоминает имена Мӣрзā-хāна Ансāрӣ и Ҳушхāль-хāна Хаҗака, а также императора Аурангзēба. Это позволяет предположить, что творчество Шайха Адама Рошанӣ относится ко 2-й половине XVII – начало XVIII вв. [356, с.1-5].

Ҳабӣбуллаҳ Рафӣ‘ отмечает, что стихи Шайха Адама отличаются лапидарностью и, одновременно, обилием народных выражений и изобразительных средств. Примечательно, что Шайх Адам не просто подверг критике религиозных деятелей (лже-шайхов, мулл). Его критика была адресной и направлена непосредственно на делийских правителей, племя хатаков, которые, как известно, долгое время поддерживали иноземцев [356, с.3].

Трудно на основе небольшого, дошедшего до нас с дефектами наследия поэта делать основополагающие выводы, но тем не менее, нужно отметить тематическую и стилистическую близость стихов Шайха Адама к поэзии рошанийцев, особенно Мӣрзā-хāна Ансāрӣ и Даулата Лавāная. Это подтверждается одной из газелей поэта, явно написанной под влиянием творчества Даулата Лавāная, а через него и Мӣрзā-хāна Ансāрӣ с редифом «подобно свече». Речь идет о газели Шайха Адама, которая начинается так:

دخيل عشق په اور سوزان يم لکه شمع هميشه اوبنى گريان يم لکه شمع

(В огне своей любви я сгораю, подобно свече,
Постоянно проливаю слезы я, подобно свече) [356, 19].

Этот образ «сгорающего» «в огне любви» влюбленного находит параллель в начальном бейте газели Даулата Лавāная:

دعاشق زرگی سوزان دی لکه شمع تل د عشق په اور ریان دی لکه شمع

*(Сердце влюбленного сгорает, подобно свече,
Постоянно он в огне любви горит, подобно свече)*

[313, с.134].

Близость поэтического языка Шайха Āдама к манере Даулата Лавāная подтверждается и следующими бейтами.

Так, Шайх Āдам пишет:

نوي نوي می لنبه له سره خيژی بيا په غم باندی خندان يم لکه شمع

*(Вновь и вновь подымается с моей головы пламя [радости],
Поэтому я смеюсь над печалью, подобно свече)* [356, с.19].

У Даулата Лавāная читаем:

دم په دم بی سر له تنه جدا کېږی په پری کری سر خندان دی لکه شمع

*(Вновь и вновь голова [пламени] отчуждается от тела [свечи],
Отрубленная голова [фитила] смеется (вновь*

воспламеняется, подобно свече) [313, с.13].

Мы далеки от мысли, что газель Шайха Āдама - результат эпигонского подражания. Вооружившись поэтическим опытом Даулата Лавāная и сохранив редиф, он вместе с тем создал оригинальное стихотворение, воплотив в нем поэтический образ, основанный на суфийской метафоре о взаимоотношении «свечи» - Бога и «мотылька» - влюбленного [356, с.19-20].

К рошанийскому литературному кругу можно причислить и поэта **Мір-хāна Рошāнӣ**, чье творчество относится к XVII в. Он является современником Даулата Лавāная. Отметим, что қасида Мір-хāна Рошāнӣ (из 107 бейтов) по ошибке помещена в опубликованный диван Даулата Лавāная [313, с.252-256]. Ее можно разбить на три композиционные части: вначале излагается суфийская онтология, затем суфийская интерпретация появления пророка Мухаммада и рассказ о четырех правоверных халифах в исламе, а именно: об Абӯ Бакре, ‘Умаре, ‘Усмāне и ‘Алӣ. Основное внимание сосредоточивается здесь на восхвалении миссии шиитского имама ‘Алӣ и его сыновей – велико-

мучеников Хасана и Хусайна. Других образцов стихотворений поэта Мйр-хана Рошāнй пока не обнаружено.

В этом списке и имя **Ахўнда Мийā-дада**, поэта XVII в. Он создал диван, единственный экземпляр рукописи которого хранится в личной библиотеке пакистанского исследователя проф. Вали Муҳаммад-хāна Сийāла Кāкара, живущего в Кветте [356, с.364]. Диван имеет существенные дефекты. В нем всего 71 страница. В него включены газели и қасīды в объеме более 1500 бейтов. Три газели суфийского содержания из этого дивана были помещены в антологию «*Адабй стўрй*» («Литературные звезды») [355, с.8-11]. Хāбйбуллāх Рафй' утверждает, что Ахўнд Мийā-дād является автором небольшого прозаического трактата, написанного на пушту и посвященного проблеме суфийской теории «О Свете» – «*Нўр-нāма*» [356, с.364].

Заслуживает внимания и творчество **Қāдир-дāда**, правнука Бāйазйда Ансāрй, о котором очень тепло отзывается в «*Хālнāме*» 'Алй Муҳаммад Муҳлис. Он характеризует Қāдирдāда как образованного юношу, искусно играющего на музыкальных инструментах и в совершенстве владеющего тонкостями поэтической науки [298, с.962-963; 343, с.56-58]. Известны пока 15 газелей поэта, опубликованных Хамйшем Хāлилем [391, с.209-232]. Основная часть жизни поэта прошла в Индии. В одном из своих стихотворений Қāдир-дād пишет о смерти императора Аурангзёба (ум. в 1706г.). Это дает косвенное основание предположить, что Қāдир-дād жил в первой половине XVIII в. Из его опубликованных стихов видно, что он был близок к рошанийскому поэтическому кругу и отражал в своей поэзии суфийские мотивы. Продолжая традиции своих предшественников, Қāдир-дād посвятил немало строк восхвалению Бāйазйда Ансāрй и его учения. В одном из своих стихотворений он, в частности, пишет:

هیچ سری په غلت نه خی قادر داده که پیرو د انصاری بایزید روینان شی

(Никто не ошибется, о Қāдир-дād,

Если он станет последователем Бāйазйда Ансāрй - Рошāнй)

[391а, с.121].

Стихотворения Қадир-дада отличаются безыскусностью стиля. В этом смысле они близки к стихотворениям первого поэта-рошанийца Арзāнӣ. Опубликованные стихотворения Қадир-дада свидетельствуют о том, что он обладал глубоким лирическим даром, о чем говорят следующие пейзажные зарисовки:

ابتدا چى د حمل په درست جهان شى
خمکه سبزه زرغو نه هم کوهستان شى
چه نسيم د سنبيل زلفى په شانه کا
زلزله په بازار گده د خوبان شى
چه انار آتشين گل په پانو را وړى
تور بورا دى په زرخله تړى قربان شى

*(Когда наступает по всему миру весна,
Покроются зеленью земля и горы.
Когда ветерок расчесывает завитки кудрей,
Возобладает смятение в семействе красавиц.
Когда начинает расцветать огненными цветами гранат,
Черный мотылек приносит себя к нему в жертву в тысячу
раз)[391а, с.124].*

К числу поэтов, воспевавших идеи рошани, афганские источники причисляют и Шайха Фарїда Оракзая [315, с.197, 199-201], Ахўнда Мисри, Адїна, Азāда, Са‘ида, Аҳмада, Ҳаджи Гадāя Сарбāнӣ, Дāду Дарवेशа [396а, с.52]. До нас дошли их отдельные стихотворения или фрагменты из них.

Таков в общих чертах портрет представителей рошанийской литературной школы, пропагандировавшей суфийско-религиозные идеи Бāйазїда Ансāрї. К сожалению, творческое наследие представителей этой школы сохранилось и дошло до нас далеко не в полном виде. Из известных на сегодняшний день 34 авторов реально представлены диваны стихов и отдельные произведения лишь восьми из них: Арзāнӣ Ҳешкї, Мїрзā-хāна Ансāрї, ‘Алї Муҳаммада Муҳлиса, Даулата Лавāная, Вāсиля Роїпāнӣ, Карїм-дада Роїпāнӣ, Ахўнда Мийā-дада и Шайха Адама. О творчестве других авторов можно судить только по отдельным стихотворным образцам или отрывкам из них.

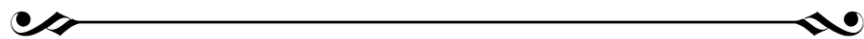
ГЛАВА IV

МОТИВЫ И ОБРАЗЫ КОНЦЕПЦИИ «ЕДИНОБЫТИЯ» В ФИЛОСОФСКОЙ ЛИРИКЕ РОШАНИЙЦЕВ

Е.Э.Бертельс писал: «Так как основная тема всякого суфийского стихотворения предусмотрена заранее и ничего, кроме *таухїд* и *вахдат-и вуджуд* (выделено Е.Э.Бертельсом -М.А.) в нем воспето быть не может, то тем самым и необходимость в разнообразии материала отпадает, и на передний план выдвигается вопрос о наиболее целесообразном сочетании тех элементов, которые даны суфийскому поэту заранее, при вступлении на путь изучения философской доктрины. Центр внимания перемещается, основной задачей произведения становится как можно лучше использовать имеющийся материал в смысле уточнения, уяснения проблем суфийской философии, а не введения нового материала путем создания новых художественных образов» [60, с.109].

Эта мысль признанного исследователя суфийской литературы может быть применена полностью и в отношении рошанийской поэзии. Читая стихотворения, анализируя ход мыслей и образные системы рошанийских авторов, интерпретируя подтекст стихов, семантику понятий, символов и иносказаний, мы убеждаемся в том, что все темы и мотивы их поэзии в многочисленных вариантах и повторах вращаются вокруг известной суфийской концепции «единобытия» и связанного с ним суфийского понятия «нет ничего, кроме бога», т.е. «Он - есть всё». Эта концепция и связанные с нею темы и мотивы, как известно, лежат в основе учения Бāйазїда Ансāрї. Затем они были перенесены в поэтическую ткань стихотворений его последователей. Содержание и поэтическая лексика стихотворений рошанийцев теснейшим образом связаны, прежде всего, с «*Хайр ал-байāном*» Бāйазїда Ансāрї.

Вместе с тем следует отметить, что лучшие образцы поэзии рошанийцев – это не просто повторение и изложение в поэтической форме доктринальных взглядов Бāйазїда Ансāрї. Поэзия рошанийцев значительно шире и богаче как по объему, так



и содержанию, чем само учение основателя движения рошани. Поэты постоянно вдохновлялись идеями Байазыда Ансарй, восхищались весомостью и многозначностью его мыслей. Вместе с тем они выработали свои способы эстетизации и поэтизации идейных основ его учения. Шел интенсивный поиск художественно-выразительных средств, формировалась система суфийско-философской символики и мотивов. Хорошим подспорьем в становлении новой «рошанийской» художественной системы была общеперсидская суфийская поэзия, которая к моменту становления рошанийской литературы уже располагала богатейшим арсеналом оригинальных художественных средств выражения суфийских взглядов. Была создана великая поэзия с огромным запасом образно-метафорического и символического мира мистической духовности, значительно обогатившая степень вариативности и ассоциативности тем и мотивов суфийской поэтической философии.

Используя опыт персоязычной суфийской поэзии, рошанийцы сумели обогатить идеи Байазыда Ансарй новыми мотивами и средствами художественного воплощения, что способствовало их лучшему восприятию.

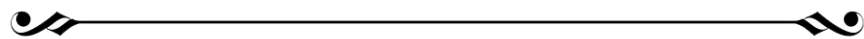
Следовательно, в творчестве поэтов-рошанийцев отчетливо обнаруживается слияние двух начал. Одно восходит к прозаическим произведениям Байазыда Ансарй, написанным в проповедническо-религиозном духе; другое – к богатейшей суфийской лирической традиции на фарси. Этим объясняется присутствие во всех поэтических жанрах рошанийской поэзии, включая и газели, многослойного религиозно-коранического, суфийско-философского терминологического пластов. Влияние Байазыда Ансарй на творчество поэтов-рошанийцев проявилось прежде всего в использовании таких понятий, как: *вахдат* ('единство')⁶⁶, *касрат* ('множество'), *вуджуд* ('бытие', 'существование', 'сердце'), *азал* ('предвечность'), *му'мин* ('правовверный'), *ма'рифат* ('познание'), *рийа* ('лицемерие'), *мурийд* ('духовный наставник'), *мурид* ('мюрид'), *сифат* ('атрибут'), *с'урат* ('образ', 'форма'), *з'ат* ('субстанция'), *фанā* ('небытие'), *талаб* ('искание', 'желание'), *т'алиб* ('ищущий'), *фақир* ('ни-

щий'), *инсāн-и кāmил* или *кāmил инсāн* ('совершенный человек'), *қурб* ('близость'), 'āриф ('познавший'), *аҳад* ('единый', 'един'), *бāтин* ('внутренность'), *зāхир* ('внешность'), 'āлим ('знающий'), *ҳақ* ('Истина', 'Бог'), *мавджӯд* ('существующий'), 'āбид ('божий служитель'), *лāхут* ('божественность'), *нāсӯт* ('человеческая среда'), *сукӯнат* ('покой'), *мискīн* ('успокоившийся'), *Аллāх*, *Мавлā* (пуштун.» *Цəхтəн*» – 'Бог'), *хастī* ('бытие'), *нистī* ('небытие') и др. Другая поэтическая составляющая – любовно-суфийская образная символика, заимствованная из персидской поэзии, типа: *май* ('вино'), *мастī* ('опьянение'), *майфурӯш* ('виноторговец'), 'ишқ ('любовь'), 'āшиқ ('влюбленный'), *ма 'шӯқа* ('возлюбленная'), *рīнд* ('гуляка', 'пьяница', 'виноделец'), *ҳарāбāt* ('развалины', 'трущобы'), *стърга* (персид.»*чаим*» – 'глаза'), *дъ зулф пīч* (персид.»*пīч-и зулф*» – 'кривизна локонов'), *йār* ('друг', 'возлюбленная'), *ҳāl* ('родинка'), *ҳат* ('пушок'), *зулф* (пуштун.»*орбал*» – 'локон') и мн.др.

Указанные два истока вдохновения, в свою очередь, сильно повлияли и на способы отображения рошанийцами учения Байязида Ансāри – **доктринально-метафизический и любовный.**

Стихотворения доктринально-метафизического уровня явно доминируют по объему над любовно-суфийскими. Более того, они составляют их основу. Первостепенную важность для всех рошанийских поэтов имел пропагандистский аспект вопроса. Для достижения этой цели они зачастую прибегали к «открытому тексту», т.е. прямому философствованию в стихотворной форме. Вместе с тем, по своему поэтическому мастерству они (и это касается прежде всего Мīрзā-хāна Ансāри, Дaулата Лавāная, Вāсила Рошāни, Карīm-дāда Рошāни) показали превосходное владение искусством суфийской любовной лирики с ее сложной символично-аллегорической и метафорической образностью.

Преобладание доктринально-метафизического уровня поэтического мышления повлекло за собой активное использование религиозно-философских лексических пластов. Это, в свою очередь, определило стиль изложения и особенности поэтического воплощения затрагиваемых тем и мотивов. При



этом сравнительно мало представлена многослойная символическая образность любовной лирики суфиев.

Доминантой поэтического сочинения доктринально-суфийского плана становится философствование и поучение, а художественно-образная сторона и эстетический эффект стихотворения уходят на второй план. Образность растворяется в ткани философских размышлений и абстракций. При этом образность зачастую создается не изображением и живописанием, а путем аналогий, сравнений, метафорических и символических переносов, параллелизмов.

Все это заметно осложняет восприятие стихотворения как феномена поэтического искусства, поскольку от читателя требуются определенные интеллектуальные усилия: он должен разгадывать значение слов и целых строк, улавливать содержание, познавать их суть. Это глубоко осознавали и сами поэты, поэтому часто стихи заканчивались призывом читать их вдумчиво, с пониманием. Мйрзā-хāн Ансāрй, к примеру, писал:

*Слова Мйрзы имеют тонкий смысл,
Ты воспринимай их путем толкований* [322, с. 12].

Обилие сложной религиозно-коранической терминологии, фразеологии и риторических оборотов давали повод некоторым средневековым пуштунским поэтам последующих периодов упрекать рошанийских поэтов в злоупотреблении доктринальной лексикой, которая, якобы, мешала благозвучию их стихов. Например, поэт Пйр Мухаммад Кāкар (1708–1780), говоря о стихотворениях Мйрзā-хāна Ансāрй, писал:

*Стих Мйрзы получился бы, но, увы,
Барварскими словами разрушил он стих* [305, с.122].

Из этого не стоит делать вывод о том, что в угоду разъяснительно-поучительной установке поэты-рошанийцы смотрели на образное содержание своих суфийско-доктринальных стихов как на второстепенное дело. Каждый из них, разумеется, в меру своего таланта использовал средства образности: художественно-стилистические обороты, поэтические фигуры, тропы. Однако все это подчинялось **требованиям эстетики**

проповеди. Что касается стихотворений суфийско-любовного характера, составляющие особый философско-эстетический пласт в их творчестве то в них поэты исходили из несколько иных художественных принципов⁶⁷.

В семантическом плане стихотворения суфийско-доктринального направления характеризуются многократным повторением общих идей и мотивов и вместе с этим – вариативностью. Вариативность проявляется в выборе сквозных концептов, средств выразительности, а также в поэтизации тех или иных доктринальных положений. Подобная тематическая близость творчества авторов одной литературной школы позволяет рассмотреть суфийско-доктринальные стихотворения рошанийских поэтов как целостное явление, основанного на общности объединяющего их поэтического контекста.

Бог – Истина

Рассмотрим, чему посвящены суфийско-доктринальные стихотворения поэтов-рошанийцев, как трансформировались в них основы концепции «единобытия» в трактовке Бāйазīда Ансāрī.

В диване ‘Алī Мухаммада Мухлиса есть такой эпиграфический бейт на фарси, предпосланный к одной из его пуштунских газелей:

در آن چیزی که خدا نباشد آن چیز هم نباشد
در آن چیز که خدا نباشد آن چیز هم نباشد.

*(Если в той вещи нет Бога, и та не является вещью,
Если в той вещи нет Бога, то нет в ней и той вещи)*
[329, л. 416].

Нам неизвестно, написан ли этот бейт самим поэтом или заимствован им из поэзии его собратьев. Мысль, высказанная здесь, может быть эпиграфом не только к стихам ‘Алī Мухаммада Мухлиса, но и ко всей суфийской поэзии рошанийцев, поскольку отражает основополагающий концепт философии «*вахдат ал-вуджӯда*». Интерпретация этого концепта потребовала от поэтов-рошанийцев огромных усилий. Написаны сотни газелей, қасйд, рубā‘иятов и других сочинений, в ко-

торых они стремились трактовать и пропогандировать эту идею в различных аспектах.

Так, в диванах поэтов-рошанийцев в разных вариациях встречаются мотивы восхваления качеств, сущности Всевышнего. Поэт Арзāнī, например, говоря о своей поэзии, которая у него стала «доказательством» его души [312, с.26], пишет:

د چاښانه کړم زه به خپل مولی ستایمه

*(Не буду я восхвалять кого-то другого,
Я буду хвалить [только лишь] своего Бога)* [312, с. 77]

له اوله تر آخره درست دیوان د مولی ستوری دی

*(С начала до конца,
Весь [мой] диван наряжен Богом (т.е. полон восхвалениями
его качеств)* [312, с.24].

А поэт Мїрзā-хāн Ансāрї вторит ему:

دمیرزا په پښتو کړی کل صفت دی حمیده

*(Мїрзā на языке пушту,
Весь описал качества Прославленного)* [322, с.4].

Или:

نن میرزا په پښتو کړی د یوه مولا صفت دی

*(Нынче на языке пушту Мїрзā описал,
Только лишь качества Бога)* [322, с. 2].

Карїм-дāд, размышляя о сути «единобытия» Бога, также пишет:

فقیر کړی دا اشعار دی دا اشعارنی ښه شعار دی
دی به تل په دنیا نه وی دا اشعار دد یادگار دی
داشنا د نور چاته دی د یو مولا تذکار دی

*(Нищий написал это стихотворение,
Это стихотворение его девиз благоуханный.
Он (т.е.поэт) не останется в мире вечно,*

*Это стихотворение - память от него.
Оно восхваляет не кого-то другого,
А лишь только [самого] Бога) [328, л. 16а].*

Подобного рода бейты имеют место в творчестве всех поэтов (см. например: 329, л.246, л.1506; 313, с.1; 325, с.36). Однако различия заключаются в том, какой именно смысл вкладывают они в эти восхваления: описание качеств, сути «своего Бога», позиций, с которых они характеризуют Его; или кем на самом деле Он является для них. Ответы на эти вопросы принципиально отличаются от ответов, даваемых в источниках ортодоксального исламского вероучения. Следует отметить, что поэты-рошанийцы, как и все представители оппозиционного суфизма, настаивают на том, что необходимо выводить свои суждения из самого Корана, *хадисов* или из других признанных религиозных источников⁶⁸, в которых предостаточно оснований для доказательства обоснованности суфийских интерпретаций.

Как известно, в истории суфийской литературы достаточно много примеров, когда те или иные онтологические, гносеологические и прочие установки Корана, *хадисов* о Боге, Вселенной истолковываются своеобразно, в соответствии с теми или иными мировоззренческими установками. Например, одной из основополагающих доктрин монотеистического ислама является формула: «Нет Бога кроме Бога». Суфии понимают и интерпретируют ее так: «Нет ничего, кроме Бога». Именно на таком представлении о Боге основана вся рошанийская концепция «единобытия».

Говоря о сущности Бога, рошанийцы часто используют коранический мотив о большей близости Бога к человеку, чем человека к самому себе [431, 50:15]. В диванах Мйрзā-хāна Ансāрī и Даулата Лавāнāя этот мотив повторяется более двух десятков раз. В одном из бейтов Мйрзā-хāн Ансāрī перефразирует это кораническое изречение таким образом:

له اوله په خلقت و تا نژدی دی لکه گل و خار چه دی له یوه چو به

*(В изначальном творении [Бог] ближе тебе,
Подобно розе и колючке, которые находятся в одном
стволе) [322, с.106].*

Образ розы для воспевания этого мотива ранее был использован Арзāнӣ:

دی تر تا د تا نژدی دی لکه گل د گل لباسه

*(Он [Бог] ближе тебе, чем ты сам [себе],
Подобно тому, как роза [ближе] оболочке розы) [312, с.40].*

Оригинален и следующий его бейт, утверждающий неразрывную близость Бога и человека:

شاه نژدی دی له شهرگه لکه تار دی له خرگه

*(Шāх (т.е.Бог) ближе [человеку, чем] ярёмная артерия,
Подобно струне с кобылкой) [312, с.197].*

Во многих стихотворениях рошанийцев перефразируется и следующее изречение Корана: «...и куда бы вы ни обратились, там лик Аллāха. Поистине, Аллāх объемлющ, ведущ!» [431, 2:109].

В диванах поэтов-рошанийцев мы находим немало примеров интерпретации в рамках концепции «единобытия» таких изречений из Корана, как, например:

«Скажи: «Он - Аллāх - един, Аллāх, вечный,
Не родил и не был рожден,

и не был Ему равным ни один !» [431, 112: 1-4]

«Он первый и последний, явный и тайный,
и Он о всякой вещи знающ» [431, 57: 3].

«Милосердный - Он утвердился на троне « [431, 20: 4].

«Аллāх-свет небес и земли, Его свет-точно...» [431, 24: 35].

«...и Он - с вами, где бы вы ни были « [431, 57: 4].

«Нет ничего, подобного Ему ...» [431, 42: 9].

«Аллāх - нет божества, кроме Него, живого, сущего...» [431, 2: 256].

«Скажи: «Все-от Аллāха» и многие др.

Вот некоторые из них. Арзāнӣ, в частности, пишет:

الف پاک له پلاره زويه منزه له وروره خوره

*(Алиф (Бог) не имеет ни отца, ни сына,
Он лишен брата и сестры) [312, с.124].*

وحدت دی محیط محیط شوی له حیوانه له نبا ته

*(Единство стало всеобъемлющим,
Для [каждого] животного и растительности) [312, с.2].*

لوی دریاب بی انتها دی هر چه شته کل له نها دی
نه دی زوی نه خنی زپیری لا شریکه تنهادی

*([Бог] - великое море без края,
Все, что имеется в мире, имеет [свой] предел.
Он не имеет сына; от него не рождаются,
Он без сотоварищей, Он - один единственный)[312, с.240].*

مولی پاک له وړاندی بیرته له جنوبه له شماله

*(Бог лишен лицевой стороны и оборотной,
У него нет ни юга, ни севера) [312, с. 71].*

Мірзā-хāн Анґārй:

شاه په ذات کښی یگانه دی نه شریکه
په صفت کښی بی ثنا خوالفازه
حقیقت نی د کامل په نظر ورکر
کثرتی عالم دفتردی له مجازه

*(Царь в субстанции – единственный, без сотоварищей,
В атрибутах же для Его восхваления [употребляется]
много слов.*

*Свою Истину Он открыл Совершенному человеку;
Аллегорически Он - тетрадь мира множественности
[322, с.142].*


‘Алі Мухаммад Мухліс:


احاطه نی ظا هر باطن شامل دی پدرون بیرون پهراشیا تسلیط

*(Его объем включает [в себя] всё явное и сокрытое;
Каждая вещь изнутри и снаружи облачена его повелением)
[329, л.119а].*

دی وحدت دسرردیا عیان ی نشت شپیر لوری دی بیحد پایان ی نشت
دی څرگند تر څرگند دی وعارف ته بی نشاندی هیخ ما نند نښان یی نشت

(Это Единство– морская тайна, нет у него очевидных [границ],





*Бесконечны его шесть сторон, и нет к ним конца.
 Для 'āриффа Он яснее от всех очевидных,
 Но Он без признаков, и нет подобного к Нему [мироздания]
 [329, л.45а].*

Подобные строки встречаются и в диванах Даулата Лавāная [313, с.334] и др., Вāсила Рошāни [325, с.18, 55] и Карйм-дāда Рошāни [328, л.16а, 19б и др].

Как и все радикально настроенные суфии, рошанийские поэты понимали идею близости Бога к человеку и приводившиеся выше изречения из Корана, да и саму миссию Пророка Мухаммада иначе, чем официальные мусульманские теологи. Они стремились найти в изречениях из Корана сокровенный смысл, который не поддается восприятию экзотеристов, не посвященных в секреты (*рум'уз*) суфийско-рошанийского миропонимания Истины.

Толкование феномена Бога, с именем и восхвалением которого начинаются диваны поэтов, осуществлялось ими в суфийском духе. В их понимании образ Бога (Истины) сводится к тому, что было уже многократно воссоздано в поэзии многих региональных поэтов-суфиев радикального направления.

Здесь уместно сказать, что в стихотворениях поэтов-рошанийцев философский «единобытный» Бог, помимо традиционных коранических эпитетов и титулов типа: *могучий (қāдир), Аллāх, Раб; Худāй* (пушту: «Цэхтāн» – Бог) и т.п., получил и такие символические имена и определения, как: *лик, лицо ('āраз, мэх, рўй), любовь (ишқ, мīна), возлюбленная (ма'шўжа, махбўба), духовный царь (рухāни пāдшāх), духовная птица (рўхāни мурғ), море (дарйāб), океан (лой дарйāб, мухйит), большое море (лой дарйāб), приятное море (латиф дарйā), цветок, роза (гул), Маджнун (Маджнўн), Иосиф Прекрасный (Йўсўф), художник (наққāш), Истина (хақ, хақиқат), единство (вахдат), цель (мақсўд, матлаб), скрытый мир (пāт 'āлам), дерево (вāна, дарахт), царь, царица (шāх, шахā), Бог (мавлā), алиф (алиф), сокровище (хазīна, гандж), скрытое сокровище (хафй, пāт гандж), солнце (лāмар, нāмар), богатство (даулат), необходимо сущее (вāжиб ал-вуджўд), большой*

Свет (лой Нӯр), основа, субстанция (асл, зāт, мāйа), жизнь (ҳайāt), смысл, суть (ма'нā), божественность (лāхӯт), светильник, факел (чарāғ), свеча (шам'), вечная красавица, возлюбленная (бāқий дилбар, джамāl) и др.

Для обозначения телесного мира поэты использовали такие понятия, как: мир аллегорий (дә мажāз 'āлам, мажāз), форма (сӯрат), мир форм (дә сӯрат 'āлам), мир (дунйā, 'āлам), внешний, видимый мир (зāхир 'āлам), атрибут (сифат), атрибутивный мир (дә сифат 'āлам), возможный мир (возможно суций мир – мумкин ал-вуджӯд), тень (сāйа), человеческий мир (нāсӯт), множество (касрат), мир множественностей (касратī 'āлам), кожура (пост), тело (тан, жисм), зеркало (мир'āt, айна), мед от пчелы – Бога (дә замбур, дә мач асал), сад (бāғ), цветник (гулшан, гулзār, чаман), мост (пул), покрывало (парда), часть (джузв) и мн.др.

Поэты-рошанийцы восприняли идею Бога (или Истины) как существующую от века (азал); как единое, единственное и истинное Бытие. Вся вселенная, по их мнению, это единый Бог. Кроме Него и без Него, нет ничего сущего во всем мироздании. Отметим, что воспеванию этой идеи они посвятили сотни строк.

Арзāнӣ пишет:

يوالله دى وړاندې بيا ته بنى و کين تا و بالا

(Лишь один Аллāх существует впереди, с обратной стороны,

С правой и с левой [стороны], снизу и сверху) [312, с.7].

Мӣрзā-хāн Ансārӣ утверждает:

ميرزا خلاص دى له نفاقه خداى درون و بينى هم بهر

(Мӣрзā далек от [идеи] разделения;

Он видит Бога внутри и снаружи [мира вещей]) [322, с. 68].

Или:

هرزمان يى د معنى په سترگو گورى
 په هر څه کينى شته نېنان له بى نېنانه
 دا ميرزا يى د خپل زړه په رڼا پوه کړ
 ته همه يى په همه کينى همه دانه

*(Каждый раз, когда смотришь глазами в суть,
Обнаруживаешь во всем [божественный] признак без признаков.
Выяснил себе это Мӯрзā светом своего сердца,
[Что] Ты [Бог] есть – всё, во всем и всезнающий)*
[322, с.188].

‘Али Муҳаммад Муҳлис интерпретирует эту идею метафорически:

بل خه نشته په دا باغ کبني هم خود گل دی هم بلبل

*(Нет ничего другого в этом саду (т.е. в мире вещей-М.А.);
Он сам и роза, и сам соловей) [329, л. 12a].*

Или:

چه یو ذات اول آخر ظا هر باطن دی
ورانید وروستو بنی و کین گورمخ ورت

*(Так, как единственная Субстанция есть начало, конец,
внешность и внутренность [всего, поэтому],
Его лик смотрит тебе спереди, сзади, с левой и с правой
сторон)[329, л.37a].*

Даулат Лавāнай прямо заявляет, что:

هر خه شته په دوارو کونود حق وجود دی
بی د حق لوجوده نشته جود سوا یو
گرد د شرک له مخه لری کره وگوره
په ظاهر باطن بل نشته دلربا یو
د کثرت انبوه یی خولونه پیدا که
په هر هر یوه کبني خود حق دی تنها یو

*(Все, что есть в двух мирозданиях, - это бытие Истины.
Кроме бытия Истины, нет [никакого] другого бытия.
Покрывало пыли (т.е. сомнения) уברי с себя и смотри:
Во внешнем и внутреннем [мире] нет другого возлюбленного,
[кроме Бога].*

*Он проявил бесчисленную множественность [мира] в
разных видах;
[Теперь] в каждом из них в отдельности находится сама
Истина) [313, с.217].*

Размышляя о том, что Бог вне пространства и вне времени, Вāсил Рошāнī одновременно утверждает, что Он «распространился» на мир вещей и «охватил» его:

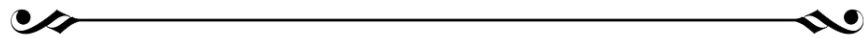
په دوه كونه نه خاييروى خاى دى را نيولى له عالمه

*([Бог] не вмешивается в оба мироздания,
[Но] Он захватил [весь] мир вещей)* [325, с.107].

У Карīm-дāда Рошāнī есть қасīда, в которой он путем разных аналогий, доводов, логических суждений стремится доказать, что Бог – это все [328, л.16а-б].

Основываясь на доктрине Бāйазīда Ансāрī и суфийской философии в целом, поэты-рошанийцы воспринимали Бога как великий и бесконечный, но не поддающийся никакой пространственной мерке феномен. При этом они постоянно призывали свою аудиторию к самоуглублению (خيال), наставляли ее задуматься (فكر كول، فهم كول) и от стиха к стиху прививали мысль: Бог – это образ нерасчленного единства макроуниверсального бытия. Он является, одновременно, главной движущей, хотя и невидимой, силой, животельной энергией вселенной и всего живого. По их представлению, Бог охватывает, объемлет (احاطه، محيط) все, что есть во вселенной: от малого до невообразимо великого. Он пронизывает всё материальное во круг до мельчайших подробностей. Он в своей потенции само совершенство и могущество. Он, как солнце, свет вечного излучения, с которым появляется материальный мир, людское общество. Он является неизменной субстанцией (ذات)، основой (اصل) всего сущего (كليات، موجودات). Его субстанция, бытие (هستى) никогда и ни при каких условиях не поддается изменению. Он, как был, так и остается вечно единым в своем Бытии.

Реальность Его «единобытия» в сумме имеет две стороны⁶⁹: проявленное и непроявленное, постижимое и непостижимое, видимое и невидимое, субстанциональное и атрибутивное, скрытое и явное, необходимое и возможное, настоящее и теневое, истинное и ложное, сущностное и поверхностное, вечное и преходящее. Причем эти противоположности в бытии Истины (Бога) сосуществуют в нерасчленном единобытии.



Все «скрытые», истинные (حقیقی) стороны «единобытия» составляют его неизменяемую, извечную духовную суть, тогда как неистинные стороны бытия Бога (постижимое, атрибутивное, явное, теневое, ложное, иллюзорное, поверхностное, переходящее и т. д.), именуемые чаще всего как аллегорические (مجازی), относятся к телесному миру в его бесконечных формах. Согласно концепции «единобытия» они не могут быть рассмотрены как отдельные, раздельные, существующие сами по себе, параллельно с бытием Бога. И телесный мир выступает в трактовке поэтов-рошанийцев как вторая, неотъемлемая сторона «единобытия» Бога. Если бы не было Бога, то не было бы и природных вещей, составляющих внешнюю (ظاهر) форму божественной реальности. Поэтому природные вещи, в том числе и человек, извечны и едины (واحد) с Богом, они зеркально отражают видимую сторону божественной сути, божественного замысла.

Таким образом, для поэтов-рошанийцев образ Бога представляется как единое бытие, а чувственный мир в его многообразных формах лишь Его проявлением. Это сквозная тема не только доктринального цикла их стихотворений, но и всей поэзии рошанийцев. Следует напомнить, что не всегда отдельно взятые стихотворения могут дать целостное представление о Боге, о Его единосущности с телесным миром. Основная часть стихотворений поэтов посвящена воспроизведению лишь отдельных мотивов из темы «единобытия». Только путем сопоставления и объединения семантики ряда взаимосвязанных мотивов возможно реконструировать основную идею во всей ее сложности.

Так, если проследить ход мыслей, проанализировать систему взглядов поэтов-рошанийцев, то выясняется, что существует несколько уровней воплощения или иначе – проявления божественного начала. Сначала это непроявленная, загадочная (معمما) сущность. Этот уровень бытия Бога (Истины) образно определяется поэтами как состояние сокровищницы (گنج، خزینه). В этом состоянии Бог потенциально содержит архетипы всех явлений и форм вселенной - «будущей» видимой стороны своего бытия, в том числе и первочеловека – Адама и Пророка

Мухаммеда. Однако Он (Бог), по утверждению поэтов, через любовь и желание увидеть себя со стороны, с космической высоты явил себя (تجلی) во всем величии своего божественного бытия, т.е. захотел увидеть себя как бы со стороны. Так например, Мйрзā-хāн Ансāрй, у которого неоднократно встречается этот мотив, писал:

دیوه له یگا نگی بی ذوق پیدا شو ترکثرت شوله وحدت سره معطوف...
 محبت په معرفت باندی شیدا شو له یوه الفه و ینم خو الوف

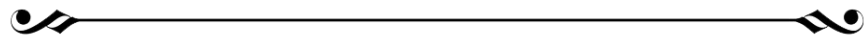
*(Появилось у Него желание [посмотреть] на свое
 единственное единство,
 [И потому] от единства перешел во множество...
 Он (Бог) безмерно влюбился в познание [себя, и поэтому],
 Я (поэт. –М.А.) вижу от одного Алифа несколько Алифов)*
 [322, с.78].

Затем эта мысль неоднократно была повторена и другими поэтами-рошанийцами [312, с.18 и др.; 329, л.24а, 130б; 313, с.54, 78; 325, с.12, 13; 328, л.16б, 60а]. Так, в диване Арзāнй имеются следующие строки:

مولی پت خزینه و پر خپل وجود شه شیدا
 چی نی محبت غالب شه له د خپل نور شه جدا
 هر چی وو په دواړو کونو له دغه نور شه پیدا

*(Бог был скрытой сокровищницей,
 Влюблялся в свое сущее.
 Когда победила его любовь,
 От Него отделился (удалился) Свет (нūr).
 [И] все, что было во всем мироздании,
 Произошло от этого Света)⁷⁰.*

В этом отрывке содержится скрытый мотив, который может быть развернут, и по смыслу почти буквально воспроизводит содержание известного хадйса: «Я был скрытой сокровищницей, и Я пожелал быть познанным»⁷¹. Он характерен для многих суфийских авторов. Образ божественной сокровищницы уподобляется семени, содержащему в себе потенции дерева.



Известный малайский поэт-суфий XVI-XVII вв. Хамза Фансӯри в своем трактате «Тайны постигших» писал: «*Семя - это сокровищница, дерево, заключенное в нем; его содержащее, целиком скрытое в сокровищнице вместе с корнями, стволом, ветвями, сучьями, побегами, листьями, цветами и плодами, - во всей своей полноте пребывает в единственном семени. Семя желает произрастить из себя дерево на бескрайней равнине. И тогда семя говорит: «Я было скрытой сокровищницей и пожелало быть познанным»* [67, с.306]. Философский подтекст этой аллегории связан с концепцией «единобытия». Главный смысл этой аллегории заключается в том, что существует единственное истинное бытие Бога, которое имеет две стороны: состояние скрытности (т.е. «семени») и состояние раскрытости, явленности (дерево со всеми его атрибутами). Это один из ключевых символов в поэзии рошанийцев, многократно повторенный в целом ряде сочинений (см. например [322, с.131; 329, л.3а; 313, с.214; 325, с.69, 91; 328, л. 256]). Наиболее детально он разработан Арзāнӣ. Ему принадлежит цикл стихотворений, посвященных воплощению мотива «божественной сокровищницы». В этих стихотворениях, фрагменты⁷² из которых приводятся далее, философия «единобытия» реализована в концептах «семя» и «дерево»⁷³:

دا وينا غواری رڭنه اندرون په دل د ننه
اول زړه و ګه و نه څه خبر دی و دی وایي

*(В глубине [моей] души просит слова эта речь,
Чтобы сказать тебе: что раньше возникло: семя или дерево?).*

چی دا و نه شی له وړی دا وینا دی هر څوک نغوړی
پاس په وړی کی وزیړی زړه پټ شین و په مخکه

*(Эту речь пусть слушает каждый,
Что это дерево [впервые] появилось на колосьях (на семени).
Семя, созревшее было зарыто на земле,
Затем оно рождается [вновь] на колосьях).*

يوڅوګمۀ شينه ورکه ميوه پټه شی په مخکه
بيا څرګند شی له دغه رکه بل درخت ځنی پيدا شی

(Плод (семя) зарывается в землю,
[И] некоторое время оно исчезает [из глаз].
Затем от него вырастает дерево,
Вновь от него появится корень [дерево]).

پیدا کا درخت له برگه دا زری پس له مرگه
پس له مرگه شی در غیرگه دا دی خپله کرده ده

(Это семя после смерти (т.е. после созревания. – М.А.)
Рождает дерево с листьями.
Это есть его (семена) деяние,
[Что] оно возродилось после смерти).

وخیل جود ته بی رجوده دا میوه د درخت له وجوده
خنی و نه شی موجوده میوه پته شی په مخکه

(Этот плод из существа дерева,
Вновь стремится в свое сущее.
Плод зарывается в землю;
От него появляется дерево).

د اله و جوده درخت بنکاره کا دا میوه چی و جود پاره کا
دا به خپله ننداره کا نور غم غرض بی نه وی

(Этот плод (семя), когда разорвал свое существо,
Из этого существа появилось дерево.
Теперь у него нет ни печали, ни претензий,
[Ибо] он себя [теперь] будет показывать...).

زری تل له ونی وصل دا زری د درختی اصل
را پیدا شی په هر فصل له دغی ونی دا زری

(Это семя является основой дерева.
Семя вечно связано с деревом.
Из этого дерева семя,
Каждый сезон вновь возрождается).

بیا په مخکه کی وروسته شی له دی درختی پیدا خسته شی
بیا په و نه آراسته شی چی خسته مامنی ورک کا

(Из этого дерева всходит косточка (семя. - М.А.),
Потом оно зарывается в землю.
Когда косточка сбрасывает кожуру,
То вновь всходит [от нее] дерево в убранстве...).

دا رېښتيا وينا ده سخته
ميوي هم گټه له درخته

زه به څه وایم یک لخته
که دا ونی له میوي دی

*(Что мне говорить кусками,
Эта правдивая речь - труднопонимаемая.
Если эти деревья из плодов,
То плоды тоже считай, что из дерева) [312, с.171-173].*

Наряду с концептами «семя» и «дерево» выделяется и ряд других, не менее важных. Это широко известные в суфийской философии и поэзии понятия: *море* (دریا، دریاب), *океан* (لوی دریا، محيط), *капля* (قطره، څاخکی), *лед* (یخ), *пузырек* (حباب), *морские волны* (امواج), *дождь* (باران), *облако* (وره), *град* (زللی), каждый из которых прочитывается на фоне концепции «единобытия». Так, бесконечное, всеобъемлющее море (или океан) символизирует Божье бытие, которое, подобно морю или океану, охватывает и пронизывает все содержимое в нем. Концепты *капля*, *лед*, *пузырек*, *град* и пр. символизируют феноменальный телесный мир. Их суть – вода, т.е. божественная субстанция. Они подчеркивали, что это лишь разновидности проявления бытия Единичного, т.е. они единообразны (يورنگه), тождественны (عين) в своей изначальной субстанции. Разница только в их названиях (نوم) и формах (صورت). Все они – из воды. Вода для поэтов – это еще и живительная влага, благодаря которой появился весь растительный мир. Вот что пишет Арзāнī по этому поводу:

بيا اوبه شی کوز و څاخکی
دا دید پت دی لوره گاڅی

دا اوره له ابو پاڅی
عارف آب ابر یو وینی

*(Эти облака зарождаются из воды,
Затем [вновь] они превращаются в воду и каплют вниз.
‘Ариф считает воду и облако одним и тем же,
[Но] такое видение - не постигнуть надменному) [312, с. 243].*

په گومان بل په بلبل وی

دغه آب عین دریاب دی

*(Эта вода (здесь «капля») и т.п. - М.А.) - точь в точь Море,
[Хотя] в сомнениях она отличается и называется по
разному)[312, с.243].*

Даулат Лавāнай, как и Арзāнī, прямо утверждает:

بی پایانه لوی دریاب دی
کل ددی دریاب حباب دی...

دحق اسم پاک بیحدده
چی خه شته په دواره کونه

پیدا یش یی دی له آبه
هغه نیست دی بی حسابه

هر یو خیز چه موجود گوری
چه پیدا له آبه نه دی

*(Имя Истины безупречно и без краев,
Он - бесконечный Океан.
Что есть в обоих мирозданиях –
Все пузырьки Его моря...
Каждая вещь, которую ты видишь,
Происходит от Воды.
Если она не возникла от Воды,
То ее [и] нет; она не в счет) [313, с.246].*

И ‘Алі Мухаммад Мухліс видит Море великим единством, всеобъемлющим и не имеющим пределов, а его волны воплощающими телесный мир с его противоречиями, красотой и дисгармонией:

بی پایان پهر سوی دی
یو عجب دریا خود روی دی
محیط شوی موی بموی دی
که بد خوی دی که نیکخوندی
که زینت روی که خوش روی دی
یوجلال چه تل جنگ جوندی
پر موجود نیکخو خوش بوندی

دریا دوحدهت لوی دی
حد پایان یی مونده نشی
کل عالم ی احاطه کیر
کل دد لموجه و شو
دیو دریاب چپی شوی
ددی دریا دوه موجه
بل د دوم موج ی جمال شی

*(Единство Моря - великое;
Оно - бесконечно и везде.
Невозможно определить Его границ и конца,
Оно - удивительное и своенравное Море.
Оно окружило весь мир,
[И] объяло его со всех сторон.
Все появилось от Его волн –
Что злонравный, что благонравный.
Перевернутая [сторона] единственного Моря –
Хоть уродлив, хоть красив.
Две волны у этого Моря –*

*Одна всегда ищет битв,
Другая волна - красота Единства,
В ней сосредоточены благонравие и благовоние)* [329, л. 76].

‘Али́ Мухаммаду Мухлисӯ принадлежит цикл четверостиший, основанный на метафоре «воды» (влаги). Поэт развивает идею первопричинности воды в возникновении и существовании всего неодушевленного и одушевленного, в том числе и земных недр. По его утверждению, образование морей и рек, гор, плодородных земель, появление растительности и животных разнообразной формы, величины, цвета, запаха и внутренней вкусовой структуры и более того – благосостояние всякой страны и общества зависят от воды [329, л.194а и сл.].

Поэт Ваҗил Рошāнӣ в одной капле воды видит образ всего Моря - божественного Бытия:

درېښتینې محبت علامه گوره په یوه قطره د درست دریا بیان کړم

*(Смотри на символ настоящей любви,
[Что] по одной капельке сужу о всем Море)* [325, с.9].

В другом стихотворении он от имени Бога заявляет:

له آسمانه د باران په قدم راغلم د جهان په نباتات باند وړېږم

*(С неба литьем дождей Я пришел,
И льюсь по миру растительности)* [325, с. 10].

Этот мотив получает еще более углубленное образно-метафорическое воплощение в следующем отрывке из стихотворения Мйрзā-хāна Ансāрӣ:

معرفت د ذات بی حده لوی دریاب دی
دی چه نشان یی لیدی نه شی بی آوازه
دانشمند ویی پایان موندلی نه دی
عالمان یی خبر نه دی له آغازه
چه هر موج یی بی حساب به خونریزی کا
او خپه یی گوښی گښی جان گدازه
که ته لافه د رندی کړی په رښتیا
په داهسی دریاب کښیوزه بی جهازه

(Субстанция [Бога] – это великое море без пределов;



Идея единобытия реализуется в поэзии рошанийцев в таких символично-философских оппозициях, как: *солнце (свет) – тень; свеча – мотылек; художник – картина; роза – соловей; вода – рыба; Айāз – Махмуд; Шйрйн – Фархād; Йўсуф – Йāкўб; Сита – Рām; Лайлй – Маджнўн*; а также: *субстанция (сущность) – атрибут; суть – форма; внешнее и внутреннее; истинна – аллегория* и мн.др.

Таким образом, основные положения концепции единобытия сводятся к следующему: Бог (Истина), находившийся в состоянии скрытности, подобно сокровищнице, не мог оставаться таким вечно. В его натуре изначально заложен акт самопроявления в виде мироздания в его бесконечных органических и неорганических формах, разновидностях. Это нескончаемый процесс, а, следовательно, Он - вечный источник, начало всех материальных вещей, от самого малого до самого великого, которые, «проявившись», становятся, каждый по своему, воплощением своего «скрытого» Источника. Этот Божественный акт в представлении поэтов-рошанийцев есть проявление любви Бога-сокровищницы к самому себе, своему «единобытию», акт, который нашел поэтическое выражение в системе ключевых концептов: семя и дерево, капля и океан и т.д.

Истина – Бог «спустился» (*كوزشو*) в свое зримое, бытие, вернее, в инобытие. Теперь он присутствует везде и всюду, во всех формах (*صورت*) материального мира, в единстве с этими формами, в том числе и с человеком, составляя их божественную сущность. Теперь все сущее становится свидетельством (*شهادت*), зеркалом (*مرآت*), отражением (*تجلى*), домом (*كور*), запахом (*بوى*), средой (*محيط*) и т.п. – божественной сущности, которая объемлет снаружи и, одновременно, пронизывает каждую из зримых форм изнутри, поскольку они существуют только благодаря Его присутствию в них. Эти положения в рошанийской поэзии многообразно обыгрываются.

Так, Арзāнй не только посвящает большое число стихотворений сущностному единству Бога и телесного мира, но и стремится от стихотворения к стихотворению разъяснять пути нисхождения, вернее, явления божественного начала [312,

с.54]. Он говорит, что зримый мир полон лишь одним «Все» (کل), т.е. Богом:

له چا مه کره بدی کله کل پیدا له یوه کله
دا کل په کل محیط دی لکه بوی محیط له کله

*(Ты не предъявляй претензий кому-либо,
Вселенная произошла от одного «Все».
Это «Все» объемлет всё сущее,
Он подобен запаху, который объемлет розу)* [312, с.285].

هر کور په ده هم کلی درست جهان دی حق نیولی
درست جهان په مولی دک دی لکه خیک پو دی پو کلی

*(И дом и село в Нем,
Весь мир поглощен Истиной.
Весь мир полон Богом,
Подобно бурдюку, надутому воздухом)* [312, с.185].

Или ещё:

دا جهان دمولى كوردی چه حق نه پیژنی کور دی
چی حق پیژنی حیات دی او چی نه حیات په گوردی...
یو الف دی په کلیات کی محیط شوی لور په لور دی
کل ذری الف پیدا کری په دا کل ذری کی خور دی

*(Этот мир является домом Бога,
Тот, кто не познает [эту] Истину, – слепой.
Тот, кто признает ее, - живой,
И тот, кто не признает [это, тому] жизнь - могила...
Только лишь Алиф находится во всех вещах,
Он стал всеобъемлющ со всех сторон.
Все частицы мира создал Алиф,
Во всех частицах [теперь] находится [Он сам])* [312, с.123-124].

По мнению Арзāнī, взглянув на окружающий мир, можно судить о Боге, «ибо мир вещей это описание Его, а Он сам - его содержание» [312, с.128]. Говоря о пребывании Бога в мире вещей, поэт прибегает к известной метафоре:

که کاتبان شی کل قومونه اوبه سیاهی درخت قلمونه
آسمان زمکی بی کا غذ شی واره گوینی د حق نمونه

*(Если стали бы писарями все народы,
Воды превратились бы в чернила, а деревья - в ручки.
Небо, земля стали бы бумагой,
[То], все они [писали] бы только лишь имя Истины
(т.е. все они свидетельствуют о присутствии в них
Бога.-М.А.)) [312, с.234].*

По всей видимости, этот поэтический прием был применен Даулатом Лавāйнаем, перефразировавшим его ранее в одном из своих маснавī так:

<p>کاتبان شی جن انس ستوری درست کاغذ شی آسما نو نه و به نه کولای شی تما مته</p>	<p>که شی دریابونه توری کل گیاه شی قلمو نه ستا ثنا گوی ترقیامته</p>
--	--

*(Если бы стали буквами моря,
Стали бы писарями люди, духи и звезды,
Вся растительность - ручками,
Небеса - бумагой,
[Все равно] восхваления Тебя [Бог] до судного дня,
Не могли бы закончить!) [313, с.235].*

Концепт самопроявления в зримом мире вездесущего «единобытного» Бога многократно и многообразно реализован в диване Мйрзā-хāна Ансāрй. Так, в одной из газелей он пишет:

<p>لور په لوری دوا د و د نا سوت خوشرنگ پلو په صفات کبني د ذات رو لوی حیات دواړو نو گهی کینت شی گهی لو که د «ه» د وړاندی وو</p>	<p>له وحدته په کثرت شو دی لاهوت پر مخ نیولی احد پت شو په عدد کبني هر خو ډېردي گیا هو نه گه بهار گهی خزان شی گهی نون په دوه الف کبني</p>
--	---

*([Бог] от единства перешел ко множеству,
[Теперь] Он направился во все стороны.
[Ранее] Он был миром божественности.
[Сейчас] Он стал красивым лицом мира человечности.
«Ахад» (т.е. единственный) скрылся в числах [мира]
множественности,
Его субстанция – [в своих] атрибутах.*

Как бы много ни было растений,
 Перед большой жизнью (т.е. Богом.-М.А.) они лишь дым.
 Иногда Он становится весной, иногда осенью,
 То посевам, то жатвой.
 Иногда Он [буква] «Нун» между двумя «алифами»,
 Иногда Он буква «х» перед буквой «вав») [323, с.93-94].

В начале первого бейта речь идет о том состоянии Бога, в котором Он, согласно суфийской онтологии, находился еще в своем нераскрывшемся потенциальном единстве, и, кроме этой потенции, в мировом пространстве не было ничего другого. Впоследствии его потенция, как семя, через ряд иерархических эманаций проявилась в виде феноменального мира множественности. Интересен последний бейт, где поэт прибегает к игре букв (звуков) - самому сложному приему в выражении той или иной суфийской доктрины. Здесь требует расшифровки расположение буквы «нун» между двумя буквами «алифа», а также необходимо выяснить, что означает «х + в», т.е. «هو»(хв). Выясняется, что расположение буквы «нун» между двумя буквами «алифа» указывает на арабское местоимение «ана» (انا), т.е. «Я», а во втором случае подразумевается арабское указательное местоимение «хува» т.е. «тот». Таким образом, бейт следует понимать так: «иногда Он - «Я», а иногда [как] «тот» (т.е. мир вещей).

В следующих примерах из дивана поэта рассматриваемая нами суфийская доктрина обыгрывается в различных вариантах:

وجود موجود مونده ای غوثه د میرزا گمان فانی شو

(Бренно заблуждение Мйрзы,
 Скрытое бытие [Бога] нашло [свое] конкретное бытие о,
 Покровитель) [322, с.119].

په هر لور چی د باور په سترگو گورم دا کلی اشیا زما د یار په خیر شی

(Когда я смотрю во все стороны глазами убежденности,
 То все эти вещи [тварного мира] кажутся мне подобными
 моему Другу) [322, с.219].

زه چه دېره دېره مينه په گلزار کړم په هر رنگ کبني ننداره و د خپل يار کړم

(*[Когда] я с большой любовью восхищаюсь цветником,
Во всей красе вижу своего Друга*) [322, с.80].

کل ذری می ونظرته آئینی شوی په هر څه کبني یو آشنا وینم مخ راته

(*Все частицы стали зеркалом перед моим взглядом,
Во всем я вижу только лишь лицо Друга, смотрящего
на меня*)[322, с.110].

Утверждая, что Бог везде, всюду и во всем, Мйрзā-хāн Ансāрй настойчиво отстаивает идею неотъемлемого единства Бога и мира вещей:

باطن واره په ظا هر کبني هر ظا هر باطن لرینه

(*Вся внутренность* (т.е. божественность. -М.А.)
видна во внешности (т.е. в мире вещей.-М.А.),
Каждая внешность имеет внутренность) [322, с.190].

بناخ به څو بانى بى ولى دا صفات دليل د ذات شو
يو عجب حكمت ليده شى چه دا مخ دغه مرات شو
كثرت نه دى بى و حد ته پر وهميو ظلمات شو

(*Как может стоять ветка без корня,
Эти атрибуты стали доказательством Субстанции.
Наблюдается удивительная мудрость,
Что это лицо [Бога], а тот* (т.е.мир действительности.
- М.А.) - *зеркало.*

*Множество не существует без Единства,
Для одержимых страхом [это стало секретом]*)[322, с.98].

Поэт утверждает, что Бог и мир вещей неразделимы. При этом мир вещей подобен «зеркалу», которое полностью отражает Бога. Он конкретизирует свою мысль следующими строками:

کل ذری ئی و دیدن ته آئینه شوی په هر څه کبني ئی د يار په مخ نظر شو

(*Все частицы Его стали зеркалом, чтобы видеть [Его самого],
Во всем этом проявляется лик Друга*) [322, с.101].

لکه آئینه یوه مخونه دوه شول د یوه باور دوستی شو گمان بیر

*(Как в зеркале одно лицо раздвоилось,
Только вера [на это] вызывает дружбу, а сомнение –
страх)[322, с.69].*

Здесь акцент сделан на идее раздвоения мира, провозглашенный ортодоксами. Эта мысль особенно отчетливо звучит в следующем примере, где поэт объявляет, что нет никаких двух миров (по его выражению «двух мирозданий»), а значит – бессмысленно вести разговор о двойственности, как это делают ортодоксы:

په وحدت کبني د دويم خبره نه وی د میرزا اصل د پاک روښان له نوره

*(При единстве исключается разговор о двойственности
(о раздвоенности мира. – М.А.);
[Поверьте ему, ибо] Мірзā ведет [свое] происхождение
от света чистого Роїāна)[322, с.137].*

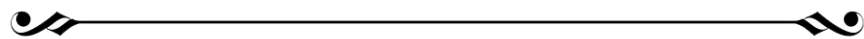
Мир един и, чтобы постичь его единство, вернее «единобытие» Бога, надо отказаться от представлений о существовании чего-то, являющегося чем-то внешним, как это делают догматики. Таким образом, протест против раздвоения мира исходит из самой логики суфийской концепции «единобытия»:

ای میرزا که غیر وجود له میانه واخلی ووحدت و ته خر گنده لارده منده

*(О, Мірзā, если ты устранишь [понятие] «вне сущего»,
То тебе будет ясна дорога к Единству) [322, с. 128].*

Один из циклов стихотворений Мірзā-хāна Ансārī целиком посвящен проблеме «единобытия» и затрагивает почти все аспекты этой концепции. К их числу относится следующая газель. От имени Бога поэт пишет:

*Что сказать мне о том, что Я собой представляю,
Бытие и небытие – в нем весь – Я.
Все, что превратилось в небытие, от Бытия исходит,
[А] смысл небытия – Я.
То Я - частица в мире солнца,
То Я – капля в воде.*



*Порою Я лечу в воздухе свидания,
Я – птица этого внепространства.
Я себя считаю именем – льда,
Я – кристаллизированная холодом [вода].
Один [сам] одел на себя четыре элемента,
Я – облако на лице неба,
Был единством, стал множеством;
Чего нет, там и Меня нет.
Моя жизнь - всех жизнью,
И произносим Я устами каждого.
Я прислушиваюсь ко всем голосам,
Я – мудрость каждого ума.
Моя сила заложена в каждом.
Я – зоркость каждого глаза.
Моя воля охватывает все,
[И] Я удовлетворен своим деянием.
С плохими – Я плох,
Со хорошими – Я всегда добр.
Для счастливица Я – нектар,
В теле несчастного Я – жало.
Я – со всеми и во всем,
Я – отполирован и нет во мне тумана, грязи.
Я говорю устами Мирзы,
Я – бесподобный в сердце единственного Рошāна [323,
с.83-84].*

Бог в представлении ‘Али Мухаммада Мухлиса, как и Арзāни и Мирзā-хāна Ансāри, окружает все сущее и в то же время как эфирная сущность проникает в одушевленные и неодушевленные предметы. Он неотделим от мира чувственных вещей, а мир феноменов, в свою очередь, является действительным отражением («‘айн» – см.:329, л.936) и вместилищем его субстанции. Истина – Бог – смысл и суть, душа всего окружающего мира, всех форм и величин. Говоря об этих качествах «единобытия» Бога, поэт прибегает к силлогизмам. Он краток и безапелляционен. Речь его ярко публицистична. Он, в частности, пишет:

جهان تن ته ئی ارواح ئی ته ارواح دار واحان ی
 ارواحان د تا بلی شوی ت در یای بی پایان ی
 بی پایان ئی پهر لوری هم پهر خیز کبئی جریان ی

*(Мир - тело, Ты его душа, Ты - душа всех душ,
 Души отделились от Тебя, Ты - море бесконечное.
 Ты бесконечен и присутствуешь во всех сторонах,
 И во всех вещах, Ты течешь) [329, л. 11a].*

Или:

ذات خرگند شه پصفات کبئی ذات ئ مخ صفات مرآت شه
*(Субстанция проявилась в атрибутах,
 Его субстанция – лицо, а атрибуты – зеркало) [329, л.126].*

Яркая публицистичность в воплощении ключевой темы – «единобытия» Бога в других его стихотворениях заменяется его символической интерпретацией, о чем свидетельствует следующий отрывок:

د مولی مثال سیا هی عالم حرفدی دروینان پریا روغ معنی مکشوفدی
 دی سیا هی دحرفون صورت وینو دسیاهی نعم ولار بحرو معروفدی
 کل حرفون له سیا هی موجود شوی دا عارف د که پهر حروف روغدی...
 ... هر اشیا نینان د حق دی پجهان کبئی په نینان لوی مین چه فیلسوفدی
 هراشیاد جلال جمال مظهرش کدا نای ظرف اشیا صفات مظروفدی
 که پد نو کبئی جلال خپسر خرگند که بیا پد نو کبئی جمال گور معطوفدی
 یوذات دوی صفات دی باورکز پصفات کبئی ئ بیمثل ذات مغلوفدی



*(Бог подобен чернилам, мир - буквам,
 Суть [этого] стала известна [благодаря] свету Ройіана.
 Эти чернила охватили формы букв,
 Добро чернил видно, как на ладони.
 Все буквы образовались от чернил,
 Поэтому этот 'ариф внимателен к каждой букве...
 Каждая вещь в мире - признак Истины,
 Поэтому философ имеет большую любовь к этим признакам.
 Каждая вещь - отражение красоты Могушественного,
 Если ты мудр, [то знай, что], вещи - вместилище [и] формы
 [и] суть [Истины].
 Если в чем-то [ясно] проявил себя Могушественный,*

*То в других феноменах, смотрящих на [тебя, сам] узри
Его красоту.
Лишь одна Субстанция есть, а остальные - Его атрибуты,
поверь этому [слову],
В атрибутах - бесподобная субстанция Его скрыта)
[329, л.181а-б].*

Главенствующее место в диване Даулата Лавāная занимают мотивы, связанные с интерпретацией образа Бога как абсолютно реального, единственно Истинного бытия Вселенной в Его стремлении проявить себя, свою красоту через свое отражение в зримом мире, сиянием в нем; мотивы о Его единобытной сути, не ограниченной ни пространством, ни какими-либо признаками качества и количества, проявленными в разнообразных формах. Эти стороны сущностного единства Бога выражены в его бейтах, стихотворениях, маснавī и қасыдах. Так, например, одну из самых длинных маснавī Даулата Лавāная, состоящую из 264 бейтов [313, с.234-244], можно считать малой «энциклопедией» по рошанийскому суфизму, так как в ней отражена система суфийских представлений и узловые моменты характеристики «единобытия» Бога, которая приводилась нами выше.

Маснавī Даулата Лавāная начинается с традиционного предисловия, восхваляющего всемогущество Бога – творца. Следующая часть непосредственно за ним идущая – характеристика сути Бога, его «деяний» и соотношения с телесным миром, дана уже в русле указанной концепции. Вот отрывок из этой поэмы, написанный от имени «ничтожного» искателя Истины в форме обращения на «Ты»:

*Я бессилен, весь существую в Твоем [бытии], смотри.
Мощь - в Тебе, в Тебе и сила; Я клянусь Твоему величию.
Считай меня ничем Ты; и скрытый и явный это - Ты.
Без Тебя ничто не существует, что такое существование
того мира [феноменов без Тебя?].
Все - Твое, о несравненный - краски неба и земли,
Все произошло из Тебя: небо, земля, моря, горы,
о несомненный!*

*Все произошло из Тебя, о чистейший; все, что есть
в девяти небесах.
Все произошло из Тебя: больше, чем слон, и меньше, чем
лягушка, о Истина!
Все произошло из Тебя, что есть в обоих мирах.
Все, что есть [вокруг], это все - Ты.
Чтобы то ни было, все это - Ты, и чего нет там и Тебя нет,
В Тебе - бытие целого и части, в Тебе существуют
и части, и члены.
Жизнь каждого - в Тебе, будь он царь или нищий,
Тобою благосостояние домов и селения, Ты проник ко всем.
Ты - процветание каждого, Ты - зрение всех очей,
Тобою слышим ухо, рот говорит тоже Тобой.
Ты - жизнь всего тела и всего, что есть в загробном
мире ничтожного,
Ты - без границ и без конца, без форм и без [определенного]
места... [313, с.235-236].*

Далее поэт соотносит традиционное представление о Боге с суфийскими представлениями о «единобытии». Он пишет о том, что на этом свете и в загробном мире, в быту и природе, в жизни и смерти все осуществляется и управляется Богом, совершается с Его согласия и повеления. Он всемогущ, мудр, страшен и справедлив. Он – и исцелитель, и разрушитель, и созидатель.

Затем поэт переходит к изложению концепции единобытия. Вновь в поэме читаем длинные и, одновременно, простые по своей синтаксической структуре описания Бога – Истины, который является макроуниверсальным бытием, всем и в то же время вездесущим Единством, двигателем всего, поскольку все произошло от Него. Здесь мы наблюдаем переход от суфийско-доктринальной линии к религиозно-коранической. Концепция единобытия постепенно приобретает коранический налет. На первый план выходят сюжеты о Боге, Его деяниях, свершениях.

Пристальное внимание уделяет поэт и проблеме суфийского пути, места совершенного человека. Читателя подкупают своей искренностью особые формы обращения мистика-философа, осознающего свое ничтожество перед Всемогущим. И в этом

случае во главу угла поставлена концепция «единобытия», укладываемая в формулу «Ты – есть все». Таким образом, анализируемое сочинение Даулата Лавāñая охватывает все основные аспекты доктрины суфизма в рошанийской трактовке.

И Вāсил Роїñāñи, и Карїм-дāд Роїñāñи не остались в стороне от темы «единобытия». Представление о том, что Бог - Истина был когда-то скрытой сокровищницей, находился в периоде потенциального, как бы свернутого единства, содержащего в этой потенции контуры всех форм, величин и качеств зримого мира, но затем сквозь призму четырех элементов проявил себя везде, в каждом, оставаясь скрытым, невообразимым бытием, субстанцией всего одушевленного и неодушевленного мира, было подхвачено и декларировано ими, хотя реализовано в каждом конкретном случае по-своему: то во внеобразно-доктринальном плане, то в образно-метафорическом, то в символической форме, а порой и в прямых утверждениях. Так, Вāсил Роїñāñи представляет проявление единственно реального Единства в виде символического кругооборота жизни, воплощенного в понятиях *утро, день, вечер, весна, лето, осень, зима* [325, с.96]. Наряду с этим мотив проявления Единства получает и метафорическую образность, ср.:

شه نعمت د يگانگي دى درست عالم يى دستارخان شى

*(Прекрасны благоденствия Его единства [в том, что],
Весь мир стал скатертью Его [лика])* [325, с.100].

Карїм-дāд Роїñāñи в свою очередь пишет в одной из своих қасїд:

رسپدلى تر هزار دى
پسول كه ديرش يوسنار دى
د خولون گل و هار دى ...
خاك و باد او آب و نار دى
روح دلامكان شهسوار دى
بل نى جسم چى اضهار دى
دى عارف اولى لا بصر دى
دعارف زره نى گلزار دى

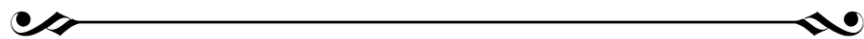
دغه يو يواد اصل
كل هنر چى نن ليده شى
په يو مزي پى پى يلى
دهر چا دى اصل شوى
دعنصر پر آس راغلى
يو باطن عالم د روح دى
هر چه دا دواړه ويني
رنگا رنگ گل ډيني زيږدى

*(Этот Один - единственный в субстанции;
Он стал [в мире множества] больше, чем тысячи.
Все искусство [Его], совершенное им ныне,
Состоит в том, что из одной монеты санара⁷⁵ нанизано
ожерелье из множества монет.*

*На одной нити [Единства] нанизаны,
Разнообразные гирлянды (мир множества. - М.А.).
Он стал субстанцией каждого феномена:
Земли, ветра, воды и стебля.
Он пришел на коне четырех элементов;
Он - душа лихого наездника⁷⁶ без пространства.
[С одной стороны] Единственный - душа мира внутренности,
С другой - Он [сам] - тело, что наяву.
Раньше всех, кто узрит эти оба явления,
Это – интуиция 'Арифа.
Разноцветные розы рождаются от Него,
А сердце 'Арифа - Его цветник (место пребывания. -М.А.)
[325, л. 16а-б].*

Человек в его отношении к Истине

Воплощая идеи единобытия Бога, проявления Его инобытия в мире феноменов, рошанийцы придавали большое значение отображению взаимоотношений Бога и человека. Следует указать, что интерпретация инобытия Бога в вещах (اشياء), единобытия Бога и человека различна. Инобытие Бога в вещах проявляется в том, что Он един, всеобъемлющ и вездесущ. Нет пустого пространства на земле и в космосе. Все заполнено инобытием Бога. Между тем единобытие Бога и человека - целевое [322, с.143], так как человек - самое совершенное [312, с.28] из всех единств. Он наделен разумом, носитель Его имени, красоты, зрения, чувства. Поэтому именно человеку, в отличие от других феноменов зримого мира, выпала честь обладать божественной сущностью. Наряду с этим ему дано иметь и свою индивидуальность. Именно ему выпала честь познать и вновь возвратиться к Богу, но уже в совершенном виде, чтобы духовно соединиться с ним воедино.



Проблема соотношения Бога и человека стоит в центре всей суфийской концепции «единобытия» в трактовке рошанийцев. Если расположить их сочинения о единосущии Бога и человека в логической последовательности, то во главу угла следовало бы поставить стихи об изначальной приобщенности человека к сфере божественного первобытия.

По их представлениям до того, как человек появился на свет в лице праотца Адама (آدم), он был закодирован в самом Боге, его сознании, потенции. Не имея никакой определенной формы, он находился там до того момента, пока Богу не захотелось «любоваться» своей красотой и мощью. И он реализовал их.

Как известно, Бог создал первого человека – Адама из четырех элементов – воды, земли, огня и ветра. Он смешал их и вылепил его фигуру, затем вдохнул в него жизнь. Этот известный коранический сюжет был многократно и в деталях пересказан поэтами.

Особенно показательными в этом плане являются сочинения Арзāнī и Даулата Лавāйнай. Казалось бы, воспроизведение известного сюжета осуществлено в рамках установившейся традиции. Однако так обстоит дело лишь на первый взгляд. На самом деле рошанийцы остаются и здесь верными концепции единобытия. Внимание акцентируется на изначальном единстве бытия Бога и человека. По их мнению, Бог создал человека для того, чтобы проявить себя. Поэтому он создал его по своему образу и подобию. *«Не считай Его форму другой, - пишет Даулат Лавāйнай, - смысловой Друг (Бог. - М.А.) целиком (тамām) похож на меня»* [313, с.164]. А Мīрзā-хāн Ансāрī задается таким вопросом:

که مقصود یی د خپل مخ ننداره نه وای د انسان یی جامه څه لره کړه سازه

*(Если Его целью не было бы показать свой лик,
То для чего же Он избрал человеческую одежду?)*

(вид, форму, облик. – М.А.) [322, с.143].

В другом месте, развивая эту метафору, Мīрзā-хāн Ансāрī и ‘Алі Мухаммад Мухліс утверждают, что человек возведен в ранг единственно совершенной формы инобытия Бога. При

этом акцент сделан на том, что познание Бога-Истины, Его единобытия связано с познанием самого человека, самого совершенного и бесценного из всех феноменов, воплотивших тайны великой божественной красоты:

چه احسن او مختصر دی	یو عجب خاکی بشر دی
چه تر هر صورت بهتر دی	اختیاری صورت ته گوره
چه د معرفت دفتر دی	دی بهتر په دا دلیل شو
چه پریشان په بحرو بر دی	هم په دا دفتر کښی جمع
حجاب نه لری انور دی	هر چه دا دفتری ولوست
دی د لوی جمال مظهر دی	خرگند مخ په کښی لیده شی

*(Паразителен земной род человеческий,
В том, что он и красивейший, и законченный.
Посмотри на его [достойную] предпочтения форму,
Которая лучше всех других форм.
Он стал лучшим на том основании,
Что он является книгой Познания [Бога].
Также все воплощено в этой книге,
То, что рассеяно [из Бога] на воде и суше.
Всякий, кто прочитал эту книгу,
[Узнает, что] он (человек) не окутан занавесой.
Он яркий, [как] свет. Ясное лицо [Бога] видно в нем,
[Ибо] он является проявлением великой красоты [Бога])*
[322, с.49].

Призыв познать Истину - Бога через познание человека как части сути божественного проявления является ведущим мотивом в творчестве всех поэтов-рошанийцев (см. например [312, с.214; 329, л.152а; 325, с.103; 328, л.33б]). Наряду с этим в их сочинениях зачастую воплощается и другой известный религиозно-суфийский мотив, согласно которому Бог выбрал именно человека в качестве своего заместителя на земле (*خلیفه*)⁷⁷ [312, с.142; 322, с.39; 329, л.7а; 313, с 2; 325, с.104 и др.] и «поселился» в его сердце. Если раньше, до своего появления, человек был скрыт в божественной сфере, то теперь божественное начало, наряду с другими вещами мироздания, сокрыто в человеке и составляет с ним единое целое. Поэты

называют Бога в этом новом качестве то жилкой, то живительной водой, душой, дыханием, т.е. источником жизни. Например, в диване Арзāнī есть цикл четверостиший, где дыхание (دم) ассоциируется с божественным присутствием в человеке. В частности, он пишет так:

آدم گل دی دم یی بوی دی که دی گل په دم یی روی دی

*(Адам – цветок, его Дыхание – арома,;
Если он цветок, то его основание [стоит] на Дыхании).*
[312, с.246].

В другом месте Арзāнī представляет единосущность Бога и человека (Адама), созданного из четырех элементов, следующим образом:

یو وحدت دی تجلی کا ددی چهار عنصر تر غوری
دعنصر لباس یی واغوست خود کلام کادی خود نغوری
هر چه شته په دوارو کونو ټول د حق په هستی گوری

*(Одно лишь Единство сверкает
В облике четырех элементов.
Он (Бог) одел одежду [четырех] элементов,
[Теперь] Он сам и говорит, Сам и слушает.
То, что есть в обоих мирозданиях,
Все пребывает в бытии Истины)* [312,с.113].

په دا چار عنصری غواره چار عنصر د شهی کت دی

*(Он засиял в этих четырех элементах,
Четыре элемента превратились в ложе Возлюбленной)*[312, с.130].

Аналогичное представление о божественном начале в человеке характерно и для других рошанийцев. Особенно устойчива ассоциация одежды с «завязкой» из четырех элементов (دچار عنصر خادرلباس) یی واغوست).

Итак, если отвлечься от деталей, общая идея, высказанная поэтами, может быть сформулирована следующим образом: Бог - Истина и человек едины в своей изначальной субстан-

ции. Постичь это под силу лишь тому, кто до конца предан идее единобытия (см. например [312, с.24; 322, с.6; и др.]).

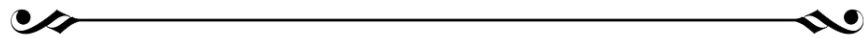
Сказанное вполне согласуется с распространенной среди суфиев мыслью о том, что суфий в своих поисках Бога и мистических упражнениях становится ‘*ārifом* и доходит до сознания единобытия. В этом состоянии он заявляет, что Бог - в нем самом и что он дошел до самой сути божественного бытия, раскрыв в себе все тайны Истины. Он понял свое единосущие с Богом и стал совершенным человеком.

Именно с позиций такого ‘*ārifа* написаны нижеследующие строки Мйрзā-хāна Ансārй:

در نزدی تر خپله خان دی	مولانا نه دی له تالییری
هم محیط تردغه میان دی	هم په ځمکه هم په آسمان کښی
په کثرت باندی پریشان دی	په وحدت کښی یگانه و
نن یی سیل پر جهان دی	له لاهوته یی را کوچ کړ
په سری کښی یی مکان دی	حد پایان یی مونده نه شی
بانه کړی یی انسان دی	خود په خوده بازی کاندی

*(Бог не далек от тебя,
Он ближе к тебе, чем ты к самому себе.
Он - на земле и в небе,
Также он объемлет и середину.
Он был [когда-то] в единстве единственным,
[Потом] рассеялся во множество.
Он перекочевал от мира божественности,
Сегодня Он гуляет по миру [человечности].
Невозможно найти конца Его грани,
Он нашел себе место в человеке.
Чтобы Он забавлялся сам собою,
Создал Он человека)* [322, с.5].

В свою очередь, ‘Алі Мухаммад Мухліс считает, что субстанционально человек также изначален и вечен, как и сама Истина, ибо Истина выделила его из своей субстанции. Поэтому человек является проявлением божественной сути. В диване поэта, как и других поэтов этого круга, примеров подобной интерпретации исходной идеи предостаточно.



В их стихах нет прямого, экстагического – «лозунгового» заявления типа «Я сам – Истина!», «Я есть Бог!», что было свойственно таким известным суфиям, как Хусайн Мансӯр Халладж, Байазид Бистамӣ и др. Эта мысль в сочинениях рошанийцев уходит в подтекст, составляя их внутренний пафос и воплощается ими иным путем, например, цитацией, т.е. использованием чужого слова. В этой связи они часто упоминают имя знаменитого суфия Хусайна Мансӯра Халладжа (858-922), приводя его весьма популярное в суфийском мире изречение: «Я есть – Истина!». Как известно, это изречение стало для самого Мансӯра Халладжа роковым и привело его на суд религиозной инквизиции, предавшей выдающегося суфия мученической смерти.

Арзәнӣ посвятил ему цикл четверостиший «Восхваление Хусайна Мансӯра» («Дә Хусайн Мансӯр васф»), где говорится о том, что поиски Бога и страстная, самозабвенная любовь к Нему привели Хусайна Мансӯра к единению с Богом. В результате в его воображении Бог и он стали единосущими. Именно тогда он назвал себя «Анā-л-хаққ» («Я – есть Истина!»).

Далее Арзәнӣ пишет, что Мансӯр был предан огню и сожжен. Все тело его превратилось в пепел. И каждая пылинка его тела стала провозглашать: («Я – есть Истина!») [312, с.217]. В этих четверостишиях поэт не только акцентирует внимание читателя на повторении изречения Хусайна Мансӯра, но и дает точный ответ на вопрос о причине его гибели. Она, по его мысли, заключалась в том, что Хусайн Мансӯр бросил вызов ортодоксам и в целом шарӣ'ату: «Я – есть Истина!». За это «острие меча»* шарӣ'ата беспощадно расправилось с ним:

د شر يعت له كوره وووت
منصور پاس په دار وخوت

چی منصور انالحق وکوت
د شریعت توره تیره وه

(Когда Мансӯр заявил: «Я - есть Истина!», -
Он вышел из дома (из рамок) шарӣ'ата.

* «Острие меча» шарӣ'ата – поэтический образ, символизирующий ортодоксально-религиозные круги.

*Меч шарї'ата был острым,
[И] Мансӯр оказался на виселицу [312, с.216].*

После гибели Хусайна Мансӯра суфийские поэты и философы радикального направления всех последующих эпох, глубоко симпатизировавшие ему, воспевали его образ. Его считали символом беспрецедентного проводника идеи обожествленного человека в суфийской философской поэзии. Были среди них и те, кто повторил подвиг Хусайна Мансӯра Халладжа. Это, например, азербайджанцы 'Айн ал-Қуззāt (XI в.), Имām ад-Дйн Насїмї (XII в.) и узбек Бāбāраҳим Машраб (XVII в.).

Казнь Мансӯра устрасила многих крайних суфиев. Они стали избегать открытой поддержки идеи обожествленности человека. Они прибегали к намекам и аллегориям, использовали мифологические образы, метафорические переносы и систему символических обозначений. В этом плане не стали исключением и поэты-рошанийцы.

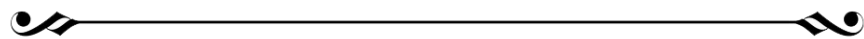
Недаром они в своих стихах подчеркивали, что их слова, хотя и правдивы (رېښتيا), но загадочны (رموز) и для непосвященного человека непонятны, окутаны в завесу тайны (پرده پوش). Тем не менее есть все основания считать, что рошанийцы, как и их духовный наставник Бāйазид Ансārї, в своем творчестве вплотную приблизились к взглядам самых крайних суфиев, к числу которых относится Хусайн Мансӯр Халладж.

Бог и Муҳаммад

В отображении идеи единобытия Бога и человека рошанийцы привлекают и множество других религиозно-суфийских мотивов. В их числе мотив о Пророке Муҳаммаде.

Известно, что даже суфии самого радикального толка не прибегали к отрицанию миссии Пророка Муҳаммада. Однако интерпретировали его пророчество согласно эманационной концепции «*вахдат-ал-вуджӯд*». Поэтому сам феномен пророка Муҳаммада и его миссия приобрели для них мистико-философский смысл.

Они видели в Пророке Муҳаммаде промежуточное звено между Богом и феноменальным миром, «некую космическую



силу, животворящий дух самого абсолютного бытия...» [215, с.46]. Они считали, что «сущность души Пророка была первым творением, возникшим в виде ярко светящейся точки», из которой эманировались не только «избранные души» [60, с.39] - совершенные люди (пророки, дервиши, святые отцы, наставники и т.п.), но и сам первочеловек - Адам, а через него и остальные люди мира множественности. Хотя они признавали, что Мухаммад является «печатью Пророков», т.е. самым последним из них, тем не менее он считался первотворением в божественной потенции. Божественные откровения, веления, «спущенные» предыдущим пророкам, объединяются в реальности в Пророка Мухаммада, и он выступает самым активным и универсальным выразителем всех божественных откровений и вдохновений [98, с.164].

В целом именно так воплотились в стихах рошанийцев многие положения учения суфиев о Пророке Мухаммаде. Здесь их прежде всего интересует вопрос о единобытии Бога и Мухаммада. В разработке этого мотива определенную роль играет философия букв «*мим*» и «*Алиф*». В творчестве Мйрзā-хāна Ансāрй, Вāсиля Рошани и Карйм-дāда Рошани этот мотив разработан в виде отдельных бейтов, отрывков, которые в совокупности составляют определенную «сюжетную канву». Что касается Арзāнй, 'Али Мухаммада Мухлиса и Даулата Лавāная, то следует отметить что, они посвятили этой теме стихотворные циклы, части своих поэм, тем самым разработав ее более подробно.

Так, в цикле четверостиший Арзāнй, чрезвычайно простых по своей синтаксической структуре, воспроизведены сложные мистические представления о том, что Бог и Мухаммад изначально были едины, как бывают едины и неотъемлемы плод и дерево в потенции семени. Это была пора, когда Мухаммад еще не имел своего имени - он был просто назван «*Мим*» (название арабской буквы «*м*»):

د كثرت په باغو زوؤ	ميم ميوه د مخفي گنج و
د ميم ميوې ورسره يو و	د احده ده پاكه ونه

(«*Мим*» (Мухаммад. - М.А.) был плодом скрытого клада (семени);
[Затем] он зарос в саду множества (в мире вещей. – М.А.).

*Это чистое дерево Единичного,
Было [в потенции] едино с плодом «Мїм») [312, с.97].*

В следующем примере эта идея получает уже иное метафорическое осмысление, ср.:

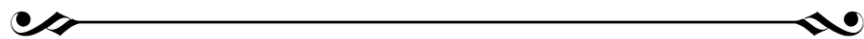
دی احد احمد نامه کر	چی اول بی میم د حامه کر
میم بی کثرتی جامه کر	چی احد په میم احمد شه

*(Вначале, когда Он носил [в себе] «Мїма»,
Он из «Аҳада» [после добавления буквы «Мїм»] сделал «Аҳмад».
Когда «Аҳад» [после добавления] «Мїма» стал «Аҳмадом»,
Он превратил «Мїма» в одежду множественности) [312, с.176].*

Здесь нетрудно уловить идею единобытия и эманации мира множественности от Бога через посредника-пророка Муҳаммада. Однако внутренняя семантика, реализующая общую идею, в дословном переводе не вполне раскрыта, поэтому необходимо пояснение.

Так, ход мыслей поэта свидетельствует о том, что в самом начале, когда Бог еще находился в своем нераскрытом, замкнутом состоянии, он называется «Аҳадом» («Аҳад» - от араб. – означает один, одинокий, единственный). Слово «Аҳад» в религиозной традиции трактуется как один из эпитетов Ал-лāха, единственного, не имеющего сотоварищей и противопоставляемого многобожию (شرك). Между тем в суфийской философской концепции «ваҳдат ал-вуджūd» слово «Аҳад» интерпретируется как «нерасчленимая, абсолютная, высшая и «свернутая» единичность Бога», совершенно исключая представление о множественности. Множественность заложена в нем только в потенции этого «Аҳада», подобно тому, как заложены все коды дерева в семени [60, с.39]. По мнению Арзāнї, в этом состоянии «Аҳада», Бог имел в виду и «Мїма», т.е. Пророка Муҳаммада. Впоследствии, в стремлении самореализоваться «Аҳад» получает имя «Аҳмад», как бы осуществив замысел «Мїм»*. Переход «Аҳада» к «Аҳмаду» означает явление Бога в мире вещей через пророка Муҳаммада. Это соот-

* Отметим, что слово «Аҳмад» наряду с «Муҳаммадом» неоднократно встречается в Коране как синоним имени Пророка.



ветствует суфийскому понятию «*вахдат ал-вуджуд*», т.е. идее слитности, совместности, неделимости, простёртости субстанции Бога с его атрибутами – явлениями мироздания, в числе которых и человек, представленный в лице Пророка Мухаммада. Следующий пример подтверждает это:

دا اثنای ده بی حده	دا احد ثنا به خو کرم
احد یو دی له احمده	دا احد په میم احمد شه
له احده شو عد ده	دا د میم برخه کثرت شو

*(Сколько мне восхвалять «Ахада»!
Восхваление [его мною]- бесконечное.
Этот «Ахад» [соединив в себе] «Мїм» стал «Ахмадом» [в сути],
«Ахад» един с «Ахмадом».
Судьбой этого «Мїма» стала множественность,
[И] от «Ахада» (т.е. от «Одного»- М.А.) пошли [остальные]
числа) [312, с.17].*

Та же схема эманации: Бог - «Мїм», (т.е. Мухаммад) - мироздание воспроизводится в следующем примере, но уже несколько иначе. Здесь, во втором бейте, помимо уже упомянутых поэтических символов, есть еще один, требующий комментария. Речь идет о понятии «*нер*»*, который связан с теорией «*Нури Мухаммади*» («Мухаммадов Свет») [60, с.39]. Согласно этой теории Пророк Мухаммад поначалу выделился из потенции Бога в виде ярко светящейся точки. Как отмечает Арзāнї, в дальнейшем Бог осуществил самореализацию через «Мухаммадов Свет»:

د الف شه پر میم میل...	ددی محبت په پیل
په کلیات کی کاندی سیل	د «م» نور یی واغوست
کله روز کا کله لیل	نوم یی میا شتی کر کالونه
هم برجونه هم سهیل	کل ستاری یی کری ځلاندی

(В изначалии желание любви «Алифа» (т.е. Бога.-М.А.) выпало на «Мїм» (на Мухаммада. – М.А.). И он [Бог] надел Свет «Мїма», [и начал] путешествовать (проявлять себя.-М.А.) во вселенной. Свет Он превратил в месяцы и годы. Иногда

* «*Нер*» по другим источникам «*нур*» – «свет».

[Свет] называл днем, иногда ночью. Всех звезд и Канопуса, и созвездий зодиака Он [светом Мухаммада] зажжет] [312, с.67].

Поэт подчеркивает, что Свет Пророка – это не какое-то оторвавшееся от субстанции Бога явление. Напротив, это лишь форма проявления самой сути Бога, единобытия, слитности Его с Мухаммадом. В какой бы форме она ни проявилась, осмысливается как неизменная. Об этом еще раз напоминает бейт:

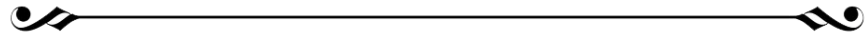
د احمد د ميم پر مخڪه د احد تخم کرلی

(«Мим» «Ахмада» на землю, Посеял зерно «Ахада»)[312, с.154].

Этот мотив получает непосредственное воплощение в одной из газелей ‘Али Мухаммада Мухлиса с редифом «Нур» («Свет») в цикле его четверостиший [329, л.916, 197а-200б].

Довольно любопытную интерпретацию этого мотива находим в одной из маснавй Даулата Лаваная, где он рассказывает о пребывании Мухаммада под именем «Ахмад» в «божьем саду». Когда он появился в земной сфере, его имя стало звучать как «Мухаммад». Используя приём аналогий, поэт раскрывает суть предания о том, как появился Мухаммад: сначала в виде божьего Света, затем влаги, формообразующего источника всего сущего, дарующего жизнь всему живому, в том числе самому Адаму, всем легендарным библейским и кораническим пророкам (таким, например, как Идрис, Шиблй, Дауд, Сулайман, Билькис, Нух, Йа‘куб, Йунус, Йахйа, ‘Иса и др.), святым отцам, совершенным и обыкновенным людям с их достоинствами и недостатками, известным исламским и суфийским деятелям, философам, теологам (в том числе Хасану ал-Басри, Джунайду Багдادي, Байазиду Бистамй, Ибн аль-‘Араби, Румй, Джамй, Низамй, Байазиду Ансарй и мн.др.), всем небесным и земным стихиям и явлениям. Словом, в представлении поэта все берет свое начало, свою жизнеспособность, существование от этого Света. Вот отрывок из этой поэмы в переводе:

«Это такой Свет, который всем может стать. Из него создаются разные вещи. Иногда он падает, превращаясь в снег, иногда льется дождем. Иногда становится человеком многознающим (умным). Это Свет такой, что может говорить.



Иногда он деревом стоит, иногда становится животным ходящим. Иногда превращается в землю молчаливую. Этот Свет такой, что все поймет. Становится он зрачками всех глаз и ушами всеслышащими. Он становится большим и малым кувшином, пиалой и поваром, [Иногда] он - западня, птица, див, зверь, человек. Это такой Свет, что [от него] появляется гора, море, земля, небо. Этот Свет стал Шиблі, Идрісом, также Дәүдом, Сулаймāном, Билькисом. Это такой Свет, что стал всем мирозданием. Он стал и грешником и раскаявшимся; он стал [божьим] треном, креслом, доской и ручкой» [313, с.249].

Таким образом, мотив о пребывании Мухаммада в божьей потенции и его Свете представлен в маснави Даулата Лавāная в полном соответствии с бāйазйдовской трактовкой концепции «единобытия». В приведенном отрывке содержится намек: от «Света Мухаммада» появились не только официально признанные исламом легендарные пророки, но и известные суфии, многие из которых в свое время были осуждены и отвергнуты ортодоксальным духовенством как богохульники и еретики. К их числу относится Бāйазйд Ансāри и его творение «Хайр ал-байāн», о котором поэт упоминает в конце поэмы [313, с.250]. Это еще одно напоминание о феномене и миссии вождя рошанийцев.

Сердце

Концепция единобытия, единосуция Бога и человека получает дальнейшую онтологически-гносеологическую, морально-этическую интерпретацию и своеобразное развитие в творчестве поэтов-рошанийцев. Прибегая к различным символам, мифологическим и аллегорическим образам, а порой прямо и бесхитростно, они пишут о месте сердца (قلب، دل) во взаимоотношениях Бога и человека, его роли на путях узрения, проникновения, вхождения в суть божественной Истины, Его бытия.

В исследованиях по суфизму отмечается громадное значение, которое суфийские авторы придавали культуре духовного сердца. «В суфийской символике, - пишет М.Т.Степанянц, - сердце предстает, одновременно, и вместилищем божественного, и своеобразным органом мистического познания. Со-

гласно знаменитому *ḥadīṣu* «*қудси*» Аллāх заявляет: «Не небеса и не земля, а лишь сердце моего верного слуги содержит Меня». Оно подобно зеркалу, в котором отражен свет божий, но чтобы узреть в нем лик господень, его должны соответствующим образом «отполировать». Все усилия вступившего на путь поиска Истины направлены именно на полировку, т.е. на моральное совершенствование» [215, с.35].

Представления поэтов-рошанийцев о сердце в принципе не отличаются от представлений других суфийских поэтов. По их мнению, «отполированное», очищенное от всякой моральной грязи и земных грехов сердце человека – это престол, трон (تخت، عرش، کرسی، تخت کور، اطاق،)، где постоянно пребывает Бог; дом (جان، وطن)، где навечно разместился Он. Сердце - бассейн «*Каусар*» (بن، خوض کوثر، بن); оно - яма, темница, где лежит Иосиф прекрасный (ديوسف شاه، زندان); сердце - дом любви; оно - зеркало (مرآت، آئینه)، отражающее лицо Бога, и зеркало, через которое смотрит во все стороны Истина - Бог. Это гнездо драгоценного камня, т.е. Бога, *перстня* (غمی); это *канāvка* (جوی)، ведущая к Единству, т.е. Богу и, наконец, сердце есть само по себе *Ка'ба* и место духовного паломничества (حج)، и т.д. и т.п. (см. [312, с.4, 22, 32, 37, 57, 68, 70, 105, 131, и др.; 322, с.11, 13, 56, 190 и др.; 329, л.86, 166, 22а, 346, 135 а- б и др.; 313, с.27, 34, 79, 118, 157, 164, 188, 197, и др.; 325, с.10, 12, 48, 64, 69 и др.; 328, л.17а, 49а и др.]).

Итак, образ сердца предстает перед нами как главный орган человека, содержащий, вмещающий Бога, который никогда не был отделен от него. Он был и есть с человеком, всегда в его сердце. Вся беда состоит в том, что человек несведущ, безразличен и вечно сомневается в единосущии Бога, не понимает, что в нем самом, в недрах его сердца, на самом чистом месте изначально (ازل) находится сам Господь. Обращаясь к такому человеку, Арзāнī пишет:

که د گمان پرده کری دوره	حق تر تا تاته نژ دی دی
ستا په کور کی دی مستوره	د تا تن د شاه و وطن دی

*(Истина - ближе тебе, чем ты сам себе,
[Это поймешь], если снимешь с себя покровы подозрения.*

*Твое тело - местопребывание Царя (Бога. - М.А.);
В твоём доме (в сердце. - М.А.) находится Целомудренный
[Бог] [312, с.24].*

Или:

پاکه کره د ز ره زجاج

ستا دل دشه شیشه ده

*(Твое сердце - зеркало Царя;
Ты очисти его от сомнения) [312, с.14].*

По мысли Мйрзā-хāна Ансārī, для человека важно, чтобы он осознавал, что Бог в его сердце, что его сердце - дом, трон для Него [322, с.13]. Человек должен изгонять из своего сердца мрак сомнения (د گمان تیره) и наполнять его помыслами о своем единобытии с Истиной [322, с.218 и др.].

Много подтверждений этой мысли находим в творчестве Даулата Лавāная, Вāсиля Рошāнї, Карїм-дāда Рошāнї. В этом плане особое место занимает ‘Алї Мухаммад Мухлис, в стихах которого разработка темы сердца неразрывно связана с разработкой мотивов о происках шайтāна, о сердце проводника, фақира и т.п.

С полной уверенностью поэты заявляют, что если человек хоть на миг забудет о своем духовном сердце, то тут же им овладеет шайтāн, сатана (شیطان، خناس), который коварно захватывает сердце человека-невежды, разлучает его с Богом, направляет на дурные поступки и тем самым отдаляет человека от истинной веры. В творчестве рошанийцев шайтāн зачастую ассоциируется с вороном (کارگه), обозначающим у афганцев дурную примету, или грязной мухой (مگس), а Бог – с соловьем. (см. например [312, с.69]). И пока человек не в полной мере не проникнет божественной Истиной, Его единством и не поймет, что Бог ближе к нему, чем он сам к себе, шайтāн и божественный дух будут бороться за престол его сердца. Задача человека состоит в том, чтобы он никогда не допускал в сердце шайтāна. Нужно постоянно отбиваться от него всячески изгонять и сохранять чистоту своего духовного, божественного сердца.

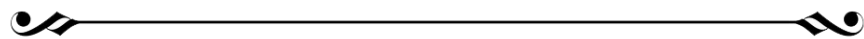
Поэты настойчиво проводят мысль о том, что происки шайтāна, постоянно стремящегося завладеть сердцем, очень

опасны для человека, ибо человек совершает грехи только тогда, когда он добровольно становится жертвой *шайтана*. К числу губительных для человека свойств, связанных с происками *шайтана*, поэты относят алчность, жадность, лицемерие, сомнения, медлительность, безразличие, злонравие, стремление к роскоши, богатству, мирской суете, развлечениям, плотским наслаждениям, животной похоти (*نفس*) и т.п.

Рошанийцы относятся к этим качествам человека как к главному препятствию на пути к совершенству и чувству полной уверенности (*يقين*) в единобытии Бога и человека. Они рисуют эти пороки в образе врагов, воров, снующих вокруг него и кружащих над его сердцем, подобно черным тучам, закрывающим светлый лик Луны, (см. например [312, с.155]). Они – как грязный налет, покрывающий сердце, как глубокая ржавчина (*زنك*) сомнения, как яд скорпиона, как большой и страшный дракон и т.п. Поэты призывают адептов постоянно бороться с *шайтаном*, не впускать в сердце, делать сердце свое чистым (см. [312, с.25, 28, 71 и др.; 322, с.8, 10, 11, 16, 36, 45, 79, 106 и др.; 329, л.8 а-б, 31а, 35а, 82а, 139б и др.; 313, с.27, 40, 126, 157, 172, 195, 196 и др.; 325, с.46, 48, 62, 64, 87, 103 и др.; 328, л. 11б, 12а, 24б, 40а, 43а и др.]).

Проникновение *шайтана* в сердце человека и возобладание в нем низменных страстей, по мысли рошанийцев, – это грязь, ржавчина разъедающая сердце. Этому можно воспрепятствовать только постоянным очищением, «полированием» (*صيقل*) зеркала души; только путем духовного, морально-нравственного самосовершенствования, истинного стремления к познанию Бога в себе, в своей душе и самоощущения своего единства с Ним.

Главным эффективным инструментом духовного очищения сердца и постижения находящейся в его глубине Истины является такое упражнение, как «*зикр*» (*ذکر*), заключающееся в постоянном упоминании Бога. В диванах поэтов можно обнаружить большое количество стихотворений, призывающих к *зикру*. (см. [312, с.57, 80; 322, с.29, 136, 218; 329, лл. 8б, 12а, 25б; 313, с.43, 49, 174; 325, с.48, 89; 328, л.6б, и др.]).



Наряду с призывами к борьбе с *шайтāном*, *зикр* в суфизме вообще и в суфийской системе Бāйазīда Ансāрī, в частности, является важным средством духовного самосовершенствования и сближения с Богом. В суфизме рошанийцев, от Бāйазīда Ансāрī до Карīm-дāда, была принята эзотерическая, т.е. «тихая» форма *зикра*, в себе, *зикр* сердцем*.

Наставник

В суфизме любое сложное духовное упражнение по самосовершенствованию начинающего адепта, в том числе и все варианты *зикра*, должны совершаться с участием проводника, духовного наставника. Только он может показать верный и короткий путь к постижению цели – Истины; посвятить в тайны божественного Бытия, приблизить искателя к Богу, духовно возвысить его «до божественного сознания» [98, с.222] и тем самым уберечь, оградить его от привязанности к роскоши и другим соблазнам мирской жизни. По удачному определению Э.Д. Джавелидзе, «проводник выступает здесь как медиатор, направляющий все мысли человека к Богу. В то же время он защищает его от всех соблазнов...» [99, с.230]. Вспомним в этой связи и то, как Бāйазīд Ансāрī превозносил значение проводника, духовного наставника.

Рошанийцы широко пропагандируют эту идею. Они напоминают, что без проводника искателю Истины (*тāлиб*) и путнику (*сāлик*) никак не «открыть глаза единства», невозможно очистить сердце и совершить эффективный молчаливый *зикр*, освободиться от влияния *шайтāна* и возобладания в нем похоти, вожделений, сомнений в существовании единого бытия Бога. Поэты трактуют духовного наставника (*мурийд*) как «совершенного человека» («*пīр-и кāmил*», «*кāmил пīр*») ⁷⁸ или познавшего - гностика (*‘āриф*).

Неслучайно мотив о проводнике, совершенном человеке, старце, путеводителе получил в их стихах яркое воплощение. И дело здесь не только в том, что это один из стержневых по-

* Выходит, что поэты-рошанийцы и в этом вопросе остались верными последователями своего учителя.

нятий в суфийской гносеологии, но и в том, что восходит к суфийской системе Бāйазīда Анṣārī, который четко определил роль и значение авторитета совершенного человека, старца, наставника, без которого невозможно познать сущность и качества Бога. Бāйазīд Анṣārī недвумысленно дал понять, что он и есть тот совершенный старец, который наделен особой миссией и может вывести людей из тьмы невежества к божественному свету (*роийāнī*). Его изречение о том, что простолюдин является больным, а совершенный наставник, в данном случае он, Бāйазīд Анṣārī, его единственным исцелителем (*табīb*) - спасителем, почти дословно повторяется в диванах рошанийцев (см. например [329, л.25а]. Таким образом, под духовным наставником, совершенным человеком, подразумевается прежде всего сам Бāйазīд Анṣārī.

Арзāнī, одним из первых воплотивший образ совершенного человека, недвумысленно пишет:

بی کامل له رهنمونہ	د مولی آشنائی نہ شی
دی نادر دی پہ ملکونہ	د کامل طلب نن و کرہ
دی صیقل د زنگ دزرونہ	د کامل سبق دی ذکر
ستابہ خلاص شی د زره ورونہ	... کہ د پیر پہ امرچار کری

*(Сближение с Богом не получится,
Без руководства совершенного человека.
Ты ныне ищи его;
Он - редкость в любой стране.
Учение совершенного – это – зикр,
[Который] отполирует от ржавчины сердце...
Если ты совершишь свои дела по велению Старца,
[Тогда] откроются двери твоего сердца) [312, с.87].*

Рошанийцы считали, что адепт должен стремиться угодить своему духовному учителю. Он должен сосредоточить все свои помыслы на его советах и поучениях, покорно выполнять любые его требования. Даже пыль и грязь на одежде наставника должны восприниматься им как целебный сок [312, с.153]. Он должен считать местом своей головы – ноги духовного учителя [322, с.101]. Без совершенного человека все убеждения последователя обречены [312, с.94].



По мысли рошанийцев, чтобы всецело направить мысли адепта к цели, к Богу и «соединить» его с Ним, проводник прежде всего «умерщвляет» в нем «проклятый» эгоизм, самость, индивидуальность (خودی), отгораживает его от плотских соблазнов, приучает его к умеренной жизни, призывает к добыванию хлеба своим трудом, прививает ему отвращение к богатству, роскоши, греховным привычкам, воровству, являющимся символами тварного мира. Совершенный человек – это «водолаз», который способен обнаружить в глубине сердца жемчужины (и Бога) и донести их до сердца ученика [312, с.143]; это солнце познания [322, с.204], которое воскрешает мертвую душу [329, л.206]. В результате каждый послушный ученик сумеет отбросить печать тварной сути [325, с.39]. Только совершенный человек обладает даром проникновения в божье место, то есть в сердце, только он может научить адепта совершать тихий *зикр* и другие духовные упражнения; научить бороться с *шайтāном*. Он сумеет показать ему путь постепенного преодоления всех стадий и этапов совершенствования, указанных Бāйазīдом Ансāрī и достижения уровня полного внутреннего созерцания, в результате которого раскрылись бы «очи» его сердца (د زړه سترگی), способные постичь единобытие Бога. Эти «очи» не признавали бы в нем и во всем, что есть вокруг, ничего другого, кроме божественного присутствия, ничего, кроме чувства единства с Ним:

«Если ты ясно раскроешь очи сердца, - пишет Арзāнī, [то увидишь, что] - Он ближе тебе, чем ты самому себе. Нет между тобою и Истиной, между «Это», «Я», «Ты», «Он» какого-либо [разделительного] занавеса» (см. [312, с.117]). *«Если будешь смотреть глазами своего сердца, - продолжает он, - [то увидишь, что] Истина объемлет все вещи. [Если] слушаешь ушами своего сердца, [то услышишь, что] единый голос [Его доносится] от каждой флейты. Все вещи, которые появились [от Него], живут в единственном Море»* [312, с. 107].

Несколько иначе, в иных образах и символах выразили эту мысль и другие поэты рошанийцы (см. [322, с.111 и др.; 329, л.6а, 22а, и др.; 313, с.105, 198 и др.; 325, с.6, 112 и др.; 328, л.82 и др.).

Образ Байзйда Ансрй

Образ Байзйда Ансрй в творчестве рошанийцев тесно связан с темой борьбы против клерикалов и пропаганды еди-нобытия Бога. Светлый образ учителя является не только оли-цетворением истинного ‘*арифа*, совершенного человека, «из-бранного из избранных (خاص الخاص), великой духовной лич-ностью своего времени, но и антиподом схоластов, буквоедов, «молокососов», двуликих, невежественных, поверхностных деятелей религиозных культов, далеких от сути Истины, ист-инной веры, сформулированной Байзйдом Ансрй.

В этой связи можно сослаться на известную газель Мйрзй-хйна Ансрй о *хатйбе*-проповеднике. Она состоит из двух ча-стей: первая посвящена *хатйбу*-проповеднику, а вторая - «ду-ховному отцу» (هادى)⁷⁹, т.е. Байзйду Ансрй, который честен в своих словах и действиях [322, с.76].

Образ Байзйда Ансрй, сопровождаемый тем или иным ти-тулом (типа *мискйн*, *нйр*, *хадй* и т.п.), воплощен в диванах всех рошанийцев. Наиболее яркое выражение он получил в творче-стве Мйрзй-хйна Ансрй, ‘Алй Мухаммада Мухлиса и Даулата Лавйная. Можно привести десятки бейтов, отрывков и строк из их стихотворений, в которых они призывают принять учение Байзйда Ансрй. Наряду с этим есть стихотворения, посвя-щенные исключительно восхвалению его образа, трудов и дея-ний. Так, Мйрзй-хйн Ансрй посвятил ему одну из своих газел-ей, где удачно использовал редиф «подобно свече». Как уже отмечалось выше, в суфийской поэзии «свеча» символизирует образ Бога - возлюбленного. В этой газели Мйрзй-хйна Ансрй свеча является символом ‘*арифа*, познавшего суть Бога, т.е. в данном случае Байзйда Ансрй. Поэт, в частности, пишет:

د عارف نيبان خرگند دى لکه شمعہ
رهنماى او سر بلند دى لکه شمعہ
په همردم بى مثله لور باندى بلپړى
پخپل ځاى باندى پا بند دى لکه شمعہ
پر ساده څيره بى گرمى او بڼکى درومى
بيا په سوز گزار خرسنده دى لکه شمعہ
... دا فقير ميرزا ثنا دميا روښان کا
چه دانش بى د کل علم سر بلند دى لکه شمعہ

*(Примета 'āрифa ясна, как свеча,
Он указывает путь и горд, подобный свече.
Все время горит на нем бесподобный огонь,
Он привязан к своему месту, подобно свече.
С его доброго лица катятся горячие слезы [как у свечи]),
Он также рад в пламени гореть, подобно свече...
Этот нищий Мйрзā восхваляет Мйā Роийāна,
Что его (Байазйда) знания [стоят] вершиной всех наук,
подобно свече) [322, с.159-160].*

На это стихотворение Даулат Лавāнай написал ответную газель с тем же редифом и тоже посвятил Байазйду Ансāрй, который, по мнению автора, «подобен свече» [313, с.134]. Помимо этого, обнаружены еще две қасйды поэта. В первой, биографического плана, описываются и воспеваются факты биографии Байазйда Ансāрй и основные положения его учения; вторая қасйда – элегическая, посвящена его трагической смерти. Биографическая қасйда начинается с перечисления следующих качеств Байазйда Ансāрй:

ميا رو بنان دخداى ها دى كامل رهبرو^ء ميرائى صادق پيرو د پيغمبر و
طا لبان به ژرمقصود ته رسيدل پرى د كلام تاثير نى هسى زورور و
بى گمانه زريو مقام دى د فقيرانو دى كامل له زريوه واره خبرو
هيح مقام نى ديارا نو مخفى نه كړ پر طالب باندې مشفق لكه پدر و
په تلقين يې دبرتاريك زرونه رو بنان كړه په جهان باندې ختلى لمر و

*(Мйā Роийāн был божьим путеводителем, совершенным
руководителем,
Он был истинным наследным последователем пророка.
Он быстро доводил до Цели искателей [Истины],
[Так] сильно было влияние его слова (проповеди).
У нищих [путников] тысяча одна ступень совершенства.
Ему [как] совершенному человеку были известны [тайны]
всех тысячи одной ступеней.
Ни одного [учения] из ступеней [совершенства] он не
скрывал от друзей,
Он был для искателей [Истины] заботливым, как отец.
Своими внушениями он осветил множество темных сердец,*

Он был, как солнце, взошедшее над миром...) [313, с.19].

Кроме того, в диване Даулата Лавāная есть цикл четверостиший о Бāйзйде Ансāрй, включающих одиннадцать руба‘йатов. Следует отметить двойственность образа Бāйзйда Ансāрй в трактовке Даулата Лавāная. С одной стороны, он охарактеризован как выдающаяся личность, руководитель движения, ученый и крупный религиозный деятель, писатель, оратор, реформатор пуштунского алфавита; человек, который искренне привержен своим идеалам, с другой – как святой, поскольку в нем усматривается божественная милость и благодать. Если отвлечься от конкретных деталей и разночтений, то в целом образ Бāйзйда Ансāрй сводится к тому, что он:

- продолжатель деяний пророков - наследник, сын пророка;
- совершенный человек (*кāмил*), святой старец, путеводитель, духовный отец, наставник, знающий самый верный путь к Истине;

- светоч, освещающий путь заблудших во мраке (*тāрикй*) мирской суеты; познавший (*‘ариф*) суть единобытия Бога, слившийся с ним и в результате ставший вечной частицей божественной сферы;

- ученый, знающий тайны всех религий; такой же мудрец, как Аристотель;

- друг и покровитель нищих, сирот, беспомощных;

Утверждается, что его сердце - клад божественных тайн, истинной веры, и поэтому его учение не противоречит основам учения Пророка и Корана, а его книга «*Хайр-ал-байāн*» озарена Божьим светом.

Фанā и бақā

Состояние адепта, который после долгих и трудных духовных упражнений, самоуглубления, самосовершенствования под руководством проводника, сумел полностью освободить свое сердце от пут тварности, привязанности к миру страстей, уловов *шайтāна*, проникся полной уверенностью в том, что в нем самом и вокруг него, кроме Истины - Бога, нет ничего другого; и погрузился, слился с Ним, исчез в Нем, квалифици-

руется в суфийской литературе как достижение уровня *фанā* ('небытие'). В результате происходит немедленное осознание единосущия с Богом, осознание подлинно *вечного* (*бāқī*) единобытия с Ним.

Как уже выше отмечалось (см. раздел «Учение»), трактовка понятий «*фанā*» и «*бақā*» принадлежит Бāйазйу Ансāрй [163, с.61-62]. Она получила в творчестве поэтов-рошанийцев поэтическое воплощение в многочисленных вариантах, описывающих состояние адепта, искателя Истины. Отмечается, что этом состоянии мистик целиком игнорирует любые дистанции между Богом и собою. Он игнорирует свое эмпирическое «я» и весь зримый мир с его одушевленными и неодушевленными феноменами. Он переходит в состояние полного поглощения бытием Бога и единения с Ним. Все, что оказывается за пределами этого состояния, становится для него безразличным и бессмысленным в сравнении с состоянием бессмертия (*бақā*), единобытия с Другом – Богом.

Следуя за своим учителем, рошанийцы последовательно и настойчиво призывают адепта не упускать миг жизни и, не боясь трудностей (*رياضت*), стремиться к дружбе с Богом. Они не устают повторять, что адепту необходимо отвергнуть свое физическое «я», свою индивидуальность и быть способным «*умереть еще до [физической] смерти*» (см. [312, с.26 и др.; 322, с.208 и др.; 329, л141б и др.; 313, с.103 и др.; 325, с.90 и др.; 328, л.22а и др.]). Всеми своими помыслами он должен сгореть, исчезнуть в Боге, слиться с Ним для того, чтобы возродиться в своем первоначальном субстанциональном единосущии в сфере божественного бытия и тем самым осуществить свою мечту обрести вечный покой в божественной сфере. Вот несколько выдержек из стихов в подтверждение сказанного. Так, Арзāнй пишет:

دا پند واخله له پتنگه	پر حق وسوزه ايرى شه
مه و ير پيره له نهنگه	تن غوته كره در وكاره

*(Сгорай в Истине, превратись в пепел,
Научись как делать это у мотылька.*

Погрузи тело в [море божества] и вытащи жемчужину,
(найди Бога в себе. – М.А.);
Ты не бойся акулы (от препятствий тварности. – М.А.) [312, с.60].

چی له حقه شی آشنا	په هر چا باندي نن فرض دی
چی خان و گنی فنا	آشنا یی به یی روزی شی
چی په څه وایی انا	په فاتی کی د حق دود دی
نه چنن کا نه چنا	چه د انا په مقام را شی

(Ныне каждому необходимо,
Чтобы он подружился с Истиной.
Его дружба совершится тогда,
Когда он себя считает исчезнувшим [в Боге].
[Стадии] фанā находится облик Истины,
В которой произносится: «Я» [Истина!].
Когда [адепт] восходит на уровень «Я»,
Он приобретает [полный] покой) [312, с.5].

У Мйрзы-хāна Ансāрй также читаем:

اواره دی ننگ و نام کره	پر شاه و سوخه فانی شه
ته یقین په دا الهام کره	نور باقی به جاویدان شی

(Сгорай в Царе (в Боге. - М.А.) и исчезай в Нем.
Отрекись от своей славы и именитости.
Тогда ты приобретешь бессмертную вечность,
Ты готовься к такому взлету) [322, с.2-3].

Помимо отдельных бейтов в диване Даулата Лавāная есть газели, призывающие достичь состояние фанā, чтобы через него стать совершенным человеком, ‘āрифом и познать суть единобытия. В одной из них сказано:

ای د لوی در یاب حبا په	خپل سر محو کره په ده کینی
خان به یو کری له دریا به	که درست محوی بی نشان شی
وخپل اصل تم ما به	شیخ دولت فقیر که تسل

(Уничтожь свою голову в Нем,
О, пузырек Океана.
Если весь станешь уничтоженным без остатка,
То ты соединишь себя с Морем.
Нищий шайх Даулат успокоился,

[Ибо] он возвратился окончательно к своему
[изначальному] Истоку)[313, с.193].

Призывая к состоянию *фанā* при помощи известной коранической метафоры о рыбе и воде, впервые использованной Байазидом Ансарй в его трактате «*Хайр ал-байāн*», ‘Али Мухаммад Мухлис изображает ощущения исчезнувшего в Боге человека-искателя. Прибегая к этой метафоре, он не вносит в нее каких-либо семантических коррективов. По его мнению, адепт подобен рыбе, которая пропускает через себя воду и любит ее своим бытием, возможным только благодаря ей. Так и адепт, который существует только благодаря Богу, в котором находится и который находится в нем самом. Однако постигнуть эту Истину мешает его тварная сущность и привитые ортодоксией представления о том, что он и Бог существуют отдельно. Преодолеть все это можно, лишь погрузившись в состояние *фанā* и *бақā* (см. например [329, л.1576]).

Много внимания уделено этой теме Вāсилом Рошāнй и Карйм-дāдом Рошāнй. Так, Карймдāду принадлежит газель, в которой он наставляет адепта, чтобы тот, не взирая на трудности, стремился к своей цели: трудился, совершенствовался, подготавливая себя к духовному единению с Богом. Поэт советует ему сломать клетку тварности, преодолеть земное тяготение и улететь в небо духовности, в сторону, ведущую к Истине, ибо момент соединения, исчезновения (*фанā*) в Ней – есть блаженство (راحۃ) [328, л.216-22а].

Подобно своему учителю Мйрзā-хāну Ансарй, Вāсил Рошāнй стремится воплотить этот мотив, используя метафорическую пару «свеча – мотылек» (شمع او پروانه) (см. например [325, с.13]). В центре этой древней и весьма популярной в поэтической традиции суфиев метафоры лежит идея *фанā*. В средневековых стихотворных образцах, написанных преимущественно в форме диалога, образ свечи и мотылька прочитывается символически. Свеча олицетворяет образ возлюбленной, т.е. Бога; образ мотылька символизирует адепта, вступающего на тернистый путь познания Бога и стремящегося раствориться в Нем (см. еще [184, с.168-171]).

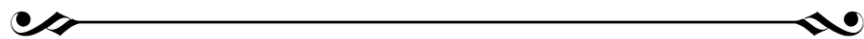
В стихотворении Мйрзā-хāна Ансāрй «Беседы свечи и мотылька» отражены все составляющие этого мотива (см. например [322, с.202, 232]). Оно написано в форме *таркиббанд* и не является единственным произведением поэта, где воплощены эти образы. Однако именно здесь они получили наиболее полное воплощение. Начало диалогу положил монолог мотылька (1-2 строфы). Он изливает душу перед свечой. Мотылек искренен в своей любви к свече, и ничто не может помешать ему сгореть в ней, чтобы приблизиться, прикоснуться, слиться с ней в ее каплях. Между тем свеча упрекает мотылька в том, что тот не только не искренен в своих поступках, но и беспечен, так как не ведает, во имя чего сгорает (3-4 строфы). Путь к цели не может быть осуществлен без наставника – совершенного человека. Обращаясь от имени свечи, Мйрзā-хāн Ансāрй пишет:

له مقصوده بينوا دى د كا مل صجت دوا دى	هر چه بى رهبره گزى زه چه هسى قيمتى شوم
--	---

*(Кто ходит без руководителя,
Он лишен достижения цели.
Я стала настолько ценной (непостижимой),
[И] чтобы достичь меня, потребуются наставления
совершенного человека)* [322, с.254].

Однако мотылек упорно идет к огню (5 строфа). В последней шестой строфе стихотворения, наступает развязка. Устами свечи поэт заявляет, что нет смысла исчезать, ибо изначально предопределено, что все находится в единстве с Богом. Самое главное состоит в том, чтобы мотылек постиг эту Истину, ибо в ней заключена суть *фанā*, сконцентрированная в лозунге: «Умри раньше [физической] смерти» [322, с.255].

Воплощением мотивов *фанā* и *бақā* фактически завершается тема единобытия Бога и человека. Состояния *фанā* и *бақā*, по мысли рошанийцев, – это момент высшей точки проявления Истины, приносящий адепту бесконечное счастье познания сути единства Сущего. Это награда за его долгие, многотрудные духовные упражнения по отлучению от тварных привы-



чек, в результате которых он познает всю суть божественной Истины и истину своего брэнного бытия. При этом, «вернувшись» в свое истинное Бытие, он сам становится объектом познания, частицей божественной духовности. Так замыкается своеобразный круг размышлений рошанийцев о единобытии Бога и человека. Итогом этих размышлений являются следующие выводы: вначале Бог был единым (*aḥad*), скрытым «в себе» духовным началом, содержащим все потенции, типы видимого мира, в том числе и человека. Затем из любви к себе, к своей неизмеримой, многоликой, величественной красоте, из желания увидеть себя со стороны он «материализовал» всю свою внутреннюю потенцию - «сокровищницу», проявив при этом неопишемую искусность художника, величайшего мудреца. В результате, точно так, как негатив проявляется в позитиве, возник мир множественности, в котором человек не только занял место его последнего воплощения, но и превратился в центр всего вечного мира, стал «точной, но уменьшенной копией мироздания – микрокосмосом» [215, с.120]. И эта «копия», в отличие от других форм множественности, должна (*فرض*) стремиться к познанию божественного бытия, и через это познание, путем духовного очищения сердца, вновь возвратиться к своему первоначалу – Богу. Это возможно только путем самоуглубления и самопознания, вхождение в тайны своей духовности. Этого можно добиться, только полностью освободившись от оболочки тварности.



ГЛАВА V

ПОЗИЦИЯ РОШАНИЙЦЕВ ПО ОТНОШЕНИЮ К ОФИЦИАЛЬНЫМ ДОГМАТАМ И СЛУЖИТЕЛЯМ КУЛЬТА

Наряду с обоснованием концепции единобытности Бога и человека пристальное внимание Бāйазїд Ансāрї уделял вопросу о внутренней вере человека. Он резко критиковал служителей культа, лженаставников за их формальное, экзотерическое, а подчас и просто невежественное отношение к тем или иным предписаниям ислама. Он дал свое толкование ее основным догмам. Часть ритуалов *шар'їата* он отвергал, поскольку они, по его мнению, противоречат истинному смыслу Корана, изречениям Пророка и концепции единобытия Бога. Это дало повод объявить Бāйазїда Ансāрї еретиком.

В целях популяризации идей Бāйазїда Ансāрї и поисках соответствующих этой цели средств выражения поэты-рошанийцы обратились к традициям персидской классической поэзии, позаимствовав из нее образы и мотивы и придав им рошанийскую окраску. Выражая свое отношение к служителям культа и догмам ислама, они стремились связать эти вопросы с концепцией единобытия. И все, что противоречило основам этой концепции, подвергалось ими острой критике. Наиболее часто подвергался критике основополагающий тезис официальной религии о дуальности мироздания, а именно: об отдельном существовании мира божественного присутствия и мира тварей, этого и потустороннего мира. Рошанийцы усматривали в этом положении абсурд, поскольку в их представлении во *всем мироздании царит лишь двуаспектное, двухполюсное и неделимо целостное божественное единобытие*. Они отрицали образы потустороннего мира, загробную жизнь, судный день, реальность рая. В их поэзии эти понятия приобретают иной смысл. Так, например, в их представлении настоящее райское блаженство – это момент соединения с Богом и приобретения духовного озарения, вечного спокойствия в «царстве» Бога, «в саду единства».

Тем не менее, нельзя утверждать, что рошанийцы полностью игнорируют традиции восхваления, идущие от священных писаний. И в их сочинениях нашли свое место образы ада и рая, персонажи судного дня. Однако это было скорее данью традиции и способом избежать преследований, но никак не принципиальной позицией. Традиционные образы использовались, в основном, в целях устрашения тех, кто отказывался верить в единобытие Бога или выказывал в этом плане сомнения (گمان), кто отказывался через бāйазйдовские этапы духовного совершенствования вступить на путь его осознания.

Представления о рае, «загробном мире», судном дне, являющимся нормативными атрибутами всех известных религий, в том числе и ислама, в принципе противоречат идее единобытия Бога. Рошанийцы относились к этим понятиям, иронически. Их основной аргумент человек - адепт, путник - становится на путь Истины и в конце концов познает Бога, достигнув уровня *фанā* и *бақā*. При этом неважно, ислам это, христианство или какая-либо другая вера, поскольку на стадии *фанā* и *бақā* человек доходит до сути того, что все люди как потенциально несущие частицу божественного начала, независимо от вероисповедания, происходят от одного и того же Бога. Отсюда неизбежен вывод: все люди, как и все религии, равны, хотя, как известно, представители отдельных вероисповеданий по-разному представляют себе образ Бога и по-разному называют Его:

كل صفت له الف لام	د فقير پښتو كلام
په خو ژبو په خو نام	يو الف دى بيان شوى
كل پيدا له يو گرام	دا هژده هزار قامونه
د كا فر په ژ به رام...	د مسلم په خوله الله دى

*(Вся пуштунская речь нищего [Арзāнй],
[Это] – восхваление «Алифа» и «Лāма» (Бога. – М.А.).
Единственный «Алиф» прозвучал,
В разных языках, в разных названиях.
[Все] восемнадцать тысяч народов,
Происходили от одного Источника.
На устах мусульманина [Бог] называется «Аллāхом»,
на языке иноверца он «Рāм»)⁸⁰ [312, с.78].*

Равенство религий, основанное на идее, что Бог один – тема многих стихотворений поэта Даулата Лавāная. В одной из назидательных газелей он обращается к адепту-последователю с такими строками:

زه به راست نصيت ووايم تاته
که د زره په غور و فهم کړی و ماته
جلو گر په هر لور یومخ دی چه گوری
پر هیخ چیز با ندی نظر مه کړه بی ذاته
که جهود، ترسا، هند و، که مسلمان دی
حیات واره بی موند لی له حیاته

*(Я даю тебе правильный совет,
Чтобы ты послушал меня ушами сердца.
Если помотришь на все стороны, то увидишь лик [лишь]
одного лица (Бога).
Ни одну вещь ты не должен узреть в отрыве от бытия [Бога].
Будь он еврей, христианин, индус или мусульманин,
Все они получили жизнь от Жизни) (от Бога. - М.А.)*
[313, с.83. Еще см.: с.56, 153, 176, 242-243 и др.].

Примерно так же сформулирована эта мысль и в диванах Мйрзā-хāна Ансāрй [322, с.2 и др.], ‘Алй Мухаммада Мухлиса [329, л.201a], Вāсиля Рошāнй [325, с.97 и др.] и Карйм-дāда Рошāнй [328, л.16a].

По мнению рошанийцев, стереотипное мышление, повседневный образ жизни, ревностное исполнение обрядов шарй‘ата недостаточны для того, чтобы проникнуть в суть «единства бытия» и преодолеть путь достижения блаженного единства с Истиной. Для этого требуются способности иного порядка, а именно способность к самосовершенствованию через духовное очищение. Это, как известно, путь убежденного, предельно преданного суфия-эзотерика (باطن سترگی), отрекшегося от ортодоксального буквоедства. Впоследствии эта позиция приводит рошанийцев к разделению людей с точки зрения веры на «особо избранных, т.е. элиту» (خاصان); и на «простакон, массу» (عوام) (мн. число от араб. عام - простонародье, чернь)⁸¹. Этому есть множество подтверждений в сочинениях рошанийцев. Ограничимся одним примером:

پوشیده دینه له عام
 د خاصاتو له مقام
 د وحدت تر لوره بام
 له غوریو له اتم
 د شریعت له شیر خام
 نه چی وژیوی په زام
 له اکرامه له انعام
 له دي عام کالا تعام

دا خبره د خاصاتو
 عام لری دی د وروسته
 خاصان دی سیر و کا
 ددی شیرخوارو زلل دی
 عام شپه و ورخ روز گار کا
 نه قوت لری د نغرو
 پر خاصانو بخشش شوی
 د ارزانی ویناده پته

(Эта речь избранных скрыта [от понимания] простака. Простак далек от [достижения] уровня избранных. Избранные путешествуют по высокой крыше Единства. Эти молокососы (служители культа. - М.А.) закутываются в жирах еды (они привязаны к животной страсти. - М.А.). Простак днем и ночью имеет дело с сырым молоком шарй'ата. Он [как дитя] не имеет ни силы, ни терпения и не [умеет] разжевывать челюстями. Избранным же подарена милость Всемиловейшего. Речь Арзāнī скрыта от уразумения этого глупого простака) [312, с.79].

В группу избранных или иначе – посвященных входят положительныe персонажи их поэтических сочинений, то есть совершенные люди, духовные наставники, старцы, проводники, которые постигли Истину, приобрели знание, раскрыли для себя и в себе внутреннюю, сокровенную, скрытую, подлинную суть единобытия. Они даны в образе 'āрифa, познавшего «божьего» человека. 'Ариф интерпретируется как благородный, высоко нравственный, целеустремленный, глубоко духовный, мудрейший представитель группы «хāс», в которую входили все представители рошанийской секты, в том числе, и сами рошанийцы.

Вот как представляет образы kāmilia и 'āрифa поэт Мйрзā-хāн Ансāрī:

بدونیک په برهنه کاندی په وعظ
 دین دنیا چی بنا نسته کاندی په وعظ

کاملان د ورخی ستوری دی په زمکه
 عارفان نی د باطن په سترگو گوری

(Совершенные люди являются дневными звездами на земле, Где зло и где добро [в наборе] показывают они, [выступая] с наставлениями.

‘*Ариффы смотрят [на всё] глазами внутренности,
Укращают религию и мир земной, [выступая] с наставле-
ниями*)⁸².

د کا مل د صحبت هسی رنگ تاثیر دی چه دلی شی له هغه جهان خبر
که آسمان ئی نورانی په مهرو ماه دی دا د خمکی مخ په چا دی منور

*(Беседа kāмиля такая впечатлительная,
Что [как будто] сюда дошла весть из того мира [боже-
ственности].*

*Если Его небо светло благодаря солнцу и луне,
То кем же освещается лицо земли?) [322, с.67].*

В другом месте поэт сравнивает kāмиля с перламутром жемчужины [322, с.164] и, прибегнув к гиперболе, утверждает, что даже «*большие горы тают от блеска его взора*» [322, с.165]. Можно найти немало подобных примеров в творчестве Мйрзā-хāна Ансāрй и других рошанийцев.

Образы отрицательных героев – «простаков»⁸³ составляют представители ортодоксального духовенства: *муллы*, *зāхиды*, *мухтасйбы* (مختصیب) (главы городского управления), *вайзы*, *хатйбы* (وايط ، خطيب) (проповедники), *лжешайхы* и т.п. Вслед за Байазйдом Ансāрй поэты называют их экзотериками (ظاهریین) - догматиками. Сюда же отнесены и лжеотшельники, лжеаскеты (*зاهدан*)⁸⁴, прилюдно демонстрирующие строгую набожность и полную преданность Богу, однако верящие не в единобытие Бога, а загробную жизнь, где для них наступит райское блаженство с гуриями и изобилием, божественная благодать, вечная беззаботная пора. Вот как рисует Карйм-дāд образ *зāхиды* и *муллы*:

زاهد ناست پا اوړده طمع به یی بند پدا بلا کرم
کل رېنتیای پد روغ دی څه امید به پر ملا کرم
ملا بند و قیل و قال کښی په محشر به ئی رسوا کرم
په ریاد د بښیوه دی زه تو به ئی ل ریا کرم

(Отшельник сидит [ожидая] большой подачки.

Я приковал его к этому несчастью.

Все, что он выдает за правду - обман,

Нет никакой надежды [на благородство] и от муллы.

Муллā [постоянно] занят скандалами,

Я в Страшном суде его разоблачу.

Лицемерие - это его [обычный] нрав.

Увидев его лицемерие, я говорю: «Боже мой!») [328, л.48а-б].

Наряду с *zāхидами*, саркастического эпитета «*хирқан ушйāн*» (люди в рубищах) удостоились и те, кто, выдавая себя за дервишей, ходили в рубищах (*حرقه*), изображали бедность, аскезу, набожность истинных проводников божественной Истины, но по сути были далеки от Истины и вели паразитический образ жизни.

В противоположность *‘арифу* и *кāmилу*, в сердцах которых нет раздвоения в восприятии (*دوگانه، دویی*) божественного единобытия, представители ортодоксального духовенства, в том числе и *zāхиды*, разделяют единобытие Бога на мир божий и мир тварей, поэтому были названы «дуалистами» (от *دوین*). Эти персонажи экзотерической веры, изображенные в черных красках, становятся объектами саркастической иронии, обвиняются в буквализме, формальном толковании предписаний Корана, слепом поклонении Богу. Они подвергаются открытой критике за их религиозный дуализм по отношению к божественному единобытию. С точки зрения поэтов-рошанийцев они копируют друг друга в своих действиях, проповедях и толкованиях, исполнении бессмысленных религиозных обрядов. Они отличаются друг от друга лишь титулами и занимаемыми в религиозной иерархии должностями. Поэтому они являются представителями группы «простаков» (от *عام*), непосвященных и непроswещенных. Они стали мишенью для острой сатиры. Наиболее общие и часто встречающиеся сатирические характеристики этих персонажей следующие: «*двуликий*», «*лицемер*» (от *ریاکار*), «*черный ворон*» (*تور زاغ*), «*крот*» (*کورموش*), «*летучая мышь*» (*شب پرک*), «*вор*» (*غل*), «*пестух*» (*چرگ*), «*осел*» (*خر*), «*обладатель мертвой души*» (*مرده دل*), «*глухой и слепой*» (*کوروکر*), «*обладатель слепого глаза сердца*» (*د زره روند ستر گه*) и т.п.

Рассмотрим наиболее типичные случаи критики отдельных догм шариата и служителей *культы* на примере творчества Арзāнī.

Арзāнī занимает непримиримую позицию как по отношению к служителям *культы* и лицемерным отшельникам, так и

по отношению к определенной части догм *шарī‘ата*. Например, он постоянно порицает раздвоенность их мышления и привязанность к земной плотской жизни. Опираясь на взгляды Бāйазйда Анṣārī, Арзāнī заявляет, что *шарī‘ат* - это путь Пророка, и тот кто забывает об этом (غلط كول), кто нарушает предначертания этого пути, будет растерзан «гниеной огненной» (حجيم). Он отмечает, что по своему внутреннему содержанию *шарī‘ат* является лишь одним из первых и необходимых этапов духовной зрелости. Однако он, как и его учитель Бāйазйд Анṣārī, напоминает адептам о том, что выполнение культовых обрядов ислама (таких, как пост, молитва, паломничество, *закāt*) на следующих этапах духовного совершенствования становятся не столь обязательными для исполнения. Гораздо более эффективны такие упражнения, как *зикр*, *таваккул* (упование на Бога) и их элементы, выполнение которых обязательно на пути приближения к Богу. Для поэта приемлем лишь тот *шарī‘ат*, в котором сокрыта Истина [312, с.118]. Поэтому не обязательно, например, совершать паломничество (حج) к святыне мусульман - Ка‘бу, поскольку душа адепта сама по себе есть Ка‘ба [312, с.57]. В одной из газелей Арзāнī призывает адепта совершать особую молитву (نمونخ) – молитву сердца вместо обычной молитвы мусульманина перед *михрāбом*:

د خپل زړه محراب ته مخ كړه خاصه نمونخ و كړه ساكه

(Поворачивай лицо в сторону *михрāба* (алтарь) своего сердца, [И] совершай особую молитву дыханием) [312, с.61].

Поэт любит повторять, что совершением культовых обрядов *шарī‘ата* занимаются «простаки, массы», а не люди, посвященные в тайны «единобытия».

Чтобы выразить отношение к отдельным религиозным обрядам и догмам, Арзāнī часто прибегает к метафоре «сырое молоко» (شیر خام، خام شوده). В представлении поэта все экзотерические служители культа и прежде всего *муллы* и *зāхиды* - это «косоглазые», признающие лишь раздвоенность, отдельность божественного бытия и мироздания и обязательность выполнения обрядов *шарī‘ата* как основы истинной веры, ис-

тинного мусульманства. Примитивностью своего разума, своего понимания Бога они ничем не отличаются от ребенка – «молокососа» (شیرخوار). Обращаясь к 'āрифу, поэт саркастически заявляет по поводу zāхида:

ستا مخ د گنج کله دی دی یوه ثم و جه الله دی
د زاهد سترگی یی پرېښی دی شیرخور طفل ابله دی

*(Твое лицо - сокровище универсальной [Истины];
Еще оно светильник лика Аллāха.
Глаза zāхида не видят Его (Бога.-М.А.),
[Ибо] zāхид-глупый ребенок -молокосос) [312, с.205].*
В другом месте у него еще читаем:

دوبین پروت دی ادی روی ددی شیرخوار څه توان دی

*(Двуликій [zāхид] лежит и сосет мамочку (привязан к догме.-М.А.),
Какая же польза от этого молокососа) [312, с.116].*

В диван поэта включен цикл четверостиший, в которых он открыто иронизирует над незрелостью убеждений, глупостью и двуличностью zāхида - отшельника, постоянно мечтающего о загробном рае [312, с.143 и др.]. Особенно резкой и беспощадной критике подвергает он двуликого «молокососа»- муллу, одного из главных служителей культа, представителя официального духовенства, ярого противника «зикра» и богопонимания радикальных суфиев, стоящих на позициях «вахдат ал-вудж'уд».

Поэт стремится показать двойную жизнь муллы: одна – публичная, в качестве официального лица; другая – вдали от народа, за кулисами, в узком кругу. Описывая истинное лицо двуликого муллы, Арзāнӣ изображает его гнусным (کنده) лицемером [312, с.227].

В стихах поэта муллā изображен жадным и порочным. Источник его пороков в его плоти, его сердце, словно разрушающий древесину алчный термит (اوينه) [312, с.134]. Корысть, алчность муллы настолько сильны, что он ради своей выгоды, благополучия и обеспеченного существования превращает шарī'at в кормушку, подобно тому, как ребенок-молокосос сосет «грудь» матушки до самой старости:

تل دی بند په شیر پیر وی
ملا پروت دی ادی روی

د ملا حرص زورور دی
تر سپین ږیری پوری

*(Алчность муллы сильна,
[Поэтому] он постоянно занят сосанием сливок молока.
Муллā до старости лет,
Будет лежать на груди мамочки [312, с.133].*

Как видно из последнего бейта, поэт крайне сатирически описывает облик и деятельность муллы. Примечательно, что его сатира чаще имеет обобщенный характер. Она не столько направлена на какое-то конкретное лицо, сколько на класс функционеров в лице двуликих мулл, составляющих мощную иерархию в когорте мусульманской ортодоксии и занимающих важнейшее место в общественной и духовной жизни афганцев.

Критикуя мулл и других представителей духовенства, Арзāнī в полной мере осознает остроту своей критики в их адрес:

دا تيره ده له الماسه دارزانی رېښتیا خبره

*(Правдивое слово Арзāнī,
Острее, чем алмаз) [312, с.40].*

Он понимает, что ортодоксальное духовенство не потерпит его «богохульства» и критику, не простит ему этого так же, как не простили Хусайну Мансӯру Халладжу. Он чувствует угрозу и давление со стороны духовенства, не признающего его трактовку концепции «единобытия», и поэтому в одном из своих четверостиший пишет:

كل بيان د دوست له ځنگه د ارزانی ویل یکرنگه
د ملا د مښت له سنگه په رېښتیا ویل ویریری

*(Арзāнī держит одно слово,
Все, что он говорит-[это только] о Друге (Боге).
Он боится выразить [всю] правду,
От каменного кулака муллы) [312, с.147].*

И в другом месте читаем:

له دی ملاگی رته زما دا وینا کره پته
د وحدت د می له گوته ده لانه ده ځکه کری

(Эту речь я скрыл,
От грубых упреков муллы.
[Ибо] он еще не пил вина,
Из чаши Единства (он не понимает

мои слова о единобытии.-М.А.) [312, с.174].

Именно поэтому между строк сквозит сожаление о том, что он порою вынужден облечь свои высказывания и мысли в шарī'атскую «одежду», боится открыто заявить о своих суфийских убеждениях по поводу единобытности Бога, критическом взгляде на отдельные догмы шарī'ат и официального духовенство в целом . Вот несколько образцов его стихов на эту тему:

زه رېښتيا ويلای نشم دا رېښتيا وينا دی مری...
ددی شریعت له ویری وینا نه کاندی زروړی

(Я не могу говорить истину;
Это правдивая речь твоя [Арзāнī теперь] умирает [в тебе].
От страха перед шарī'атом,
Он не [сможет] говорить смело) [312, с.108].

د ارزانی خبر رموز دی په شریعت ده پرده پوشه

(Слова Арзāнī – тайна,
Они одеты в занавесь (оболочки) шарī'ата) [312, с.42].

د ارزانی پښتو خبره ځینی گوی ځینی ناگوی

(Часть пуштунской речи Арзāнī
[Можно] оглашать, а часть - нельзя) [312, с.112].

رېښتيا نه وایم له ویری دا وینا ده واره غوری

(От страха не скажу правду,
Эта [моя] речь – подобранная (т.е.приспособленная) [312, с.120].

فقیر وایی په رموز کی وینا نه وایی زروړه
دا اسرار یی پوشیده کړ برهنه مه وای له سره

(Нищий (т.е. Арзāнī - М.А.) говорит тайной,
Он не [может] говорить храбрых слов.
Эту [свою] тайну он прикрыл,
[Поэтому] он не говорит обнаженно) [312, с.27].

Критика экзотерической трактовки принципов *шарī'ата* была подхвачена другими рошанийцами. Они поддержали отношение Арзāнī к молитве, посту, *закāту* и паломничеству. Пропагандируя религию сердца и необходимость внутренней убежденности человека, они так или иначе ставили под сомнение необходимость выполнения этих обрядов, ибо считали, что они отвлекают настоящего адепта, вступившего на путь общения с Богом, от познания Истины с помощью иных духовных средств, чем молитва, паломничество и т.п. (см. например [322, с.6, 10, 71, 111, 140 и др.; 329, л.37б, 57б, 102а и др.; 313, с.37, 47, 83, 178 и др.; 325, с.20, 33, 36, 51, 69 и др.; 328, л.26б, 36а и др.]).

Как и в творчестве Арзани, в диванах других поэтов и прежде всего Мйрзā-хāна Ансāрī и 'Алī Мухаммада Мухлиса, мы вновь видим приравнивание функционеров *шарī'ата* – «молокососам» (см. например [322, с.123; 329, л.37а, 39а, 69б и др.]).

Наряду с этим в сочинениях 'Алī Мухаммада Мухлиса можно встретить и другие типы уподобления. Так, первый этап духовного пути – *шарī'ат* уподобляется ночи, а *тарīкат*, *хақīкат*, *ма'рифат* – сверкающим звездам, Луне, Солнцу, от лучей которого прячется во тьме ночи (т.е. в дебрях *шарī'ата*) – «летучая мышь» (*کور موش*), т.е. *муллā*, *шайх* и т.д. [329, л.37а]. Однако он, как и Арзāнī, понимает, что надо держать язык за зубами и не следует открыто говорить о своем отношении к официальному учению. Говорить можно о *шарī'ате* и его достоинствах, а сердцем оставаться с мыслями о *хақīкате* и *ма'рифате* «совершенного старца», т.е. Бāйазīда Ансāрī. В противном случае можешь быть объявлен неверным-кафиром [329, л.81а]. Кстати, такое предупреждение самому себе и своим единомышленникам делают и другие рошанийцы [322, с.58, 240; 313, с.68, 83; 325, с.74; 328, л.49б]. Так, Мйрзā-хāн Ансāрī, 'Алī Мухаммад Мухлис, Даулат Лавāнай, Вāсил Рошāнī и Карīm-дād Рошāнī не упускают возможности обвинить религиозных деятелей – «простаков» в алчности, лихоимстве, лицемерии, эгоизме, сибаритстве, корыстолюбии, завистливости, невежестве, непостоянстве и пр.

В диване Мйрзā-хāна Ансāрй есть две газели на эту тему, одна из которых – о шайхе, а вторая о религиозных наставниках – хатйбе и вāйзе. В первой газели дано народное представление о шайхе – мулле, которое оказалось на редкость сатиричным. Поэт суров и беспощаден к шайху-простаку. Каждый бейт газели по силе выразительности и воздействия сопоставим с хлѣстким кнутом:

*«О, ты, подлый в своих поступках с правоверными⁸⁵,
В сомнении ты подобен спелому тесту.
Ты, подобно луку разодет лишь кожурой (кроме кожуры
у тебя ничего нет. - М.А.),
Еще больше ты страдаешь от своих пустых привычек.
Ты не знаешь, откуда сущность рода человеческого,
Ныне ты высох с головы как рогоз (у тебя пустая голова. - М.А.).
До каких пор ты будешь напрасно проводить свою жизнь,
Ты не искал Цели (т.е. Бога), о, шайх.
Ты [никак] не отходишь от привычки к молитве,
Ты словно «шамуха»⁸⁶ в готовой пище.
Обрел ты спокойствие в своей любви к богатству,
Ты покинул доверие⁸⁷ и пришел к сомнению, о глупый.
Над миром взошло солнце совершенности познания (Бога),
Ты напрасно окутался в холодной кожуре своего сомнения.
Истина окружает тебя, Она целиком с тобой,
Ты же из-за [своего] сомнения выглядишь, как ком, среди моря.
Если ты хоть раз открыл бы глаза «внутренности»,
То [увидел бы], что на тебя, как на мишень, со всех сторон
смотрит одна лишь [Его] красота.
Мокрота твоего сомнения крепко прилипла к твоему сердцу,
Силой доверия ты хоть раз кашляни, [чтобы удалить мокроту].
Если ты удалишь из [своих] ушей слухи о двойственности,
То каждый голос (феномены мира вещей. - М.А.) тебе
расскажут о многоликом лице [Бога].
Если ты умен, то тебе достаточно и намек,
Что же больше этого могу сказать тебе, о животный!⁸⁸
О, Мйрзā, ты говори о единстве лишь Одним,
При единстве [всякий] разговор о двойственности
исключается» [322, с.124].*

Вторая газель посвящена образу *ḫaṭīb* (наставника), лицемера, лихоимца и обманщика, противопоставленного образу *'ārif*, совершенного человека, украшающего мир своим истинным благородством, образом жизни и пониманием сути Бога. Вот как изображен *ḫaṭīb* - проповедник:

دا خطیب چه کرشمه کاندی په و عظ
دی په کوم هنر شیوه کاندی په و عظ
چه پخپله خبر وائی عمل نه کا
چیری خان به مسخره کاندی په و عظ
چه یی لا رلیدلی نه وی رهبری کا
زما ورخ به توره شپه کاندی په و عظ
نصیحت به یی هاله په نورو خوړشی
که پخپل صورت کرده کاندی په و عظ
چه ویل عمل یی دواړه برابر وی
ترو به توره شپه ډیوه کاندی په و عظ

*(Этот ḫaṭīb кокетничает [выступая] с проповедью,
Скаким же искусством он делает плутни, [выступая] с проповедью.
Что говорит он, сам того не делает,
Этим он ставит себя в насмешку, [выступая] с проповедью.
[И даже] когда ему не видна дорога [к Богу], он хочет быть
проповедником,
Светлый день он превращает в темную ночь, [выступая]
с проповедью.
Его советы будут по душе другим тогда,
Когда он испытает их сам на себе, [то, с чем он
выступает] с проповедью.
Слово и дело - оба должны совпадать,
Тогда темную ночь можно сделать светлой, [выступая]
с проповедью) [322, с.76].*

Как видим образ *ḫaṭīb* воплощен в традиционном стиле. Он напоминает представителей духовенства, описанных в стихотворениях многих персоязычных поэтов, в частности Са‘дӣ, Ҳафиз и Джамӣ. Ҳафиз, например, писал:

واعظان کاین جلوه در محراب و منبر میکند
چون بخلوت میرود آنکار دیگر میکند

(Проповедники сияют [с проповедью] в михрāбе и минбаре, [Однако], когда они уединяются, делают другие дела) [34, с.108].

В разработке этой темы наиболее значителен вклад Даулата Лавāнай. В его стихотворениях нашли сатирическое отображение все типы религиозных деятелей. Образы *зāхидов*, *мулл*, *шайх*ов, проповедников обнаруживают явные параллели с аналогичными образами в сочинениях поэтов-рошанийцев и, прежде всего, Мйрзā-хāна Ансāрй. В отдельных случаях есть основания говорить и о непосредственном подражании Мйрзā-хāну Ансāрй. Так, в одном из своих рубā'й [313, с.181], изображая *шайха*, Даулат Лавāнай использует те же сравнения, что и в газели Мйрзā-хāна Ансāрй. Газели с редифом «о проповеднике» (*вāиз*) [313, с.134] являются прямым подражанием и ответом (татаббӯ) на газель Мйрзā-хāна Ансāрй о *хатībе*-наставнике. Отшельники-*зāхиды*, *лжедарвйши*, *лженаставники*, проповедники в изображении Даулата Лавāнай предрекают народу ужасы, которые ждут их на том свете. Они обещают райские блага на том свете тем, кто им внимает.

В центре сатиры Вāсиля Рошāнй и Карйм-дāда Рошāнй – *зāхид*-отшельник. Если Карймдāд, в изображении *зāхид*-отшельника традиционен и прибегает к известным штампам персоязычной поэзии, то у Вāсиля Рошāнй традиционные мотивы совмещены с новыми, рошанийскими по духу. Так, в его газели, наряду с традиционными чертами, приписываемыми этому типу персонажа, а именно: скупость, расхождение слова с делом, лицемерие, привычка ко лжи и т.п., есть и новые, присущие рошанийцам (ср. в этой связи образ *шайха*-муллы в творчестве Мйрзā-хāна Ансāрй). Вāсил Рошāнй, вслед за Мйрзā-хāном Ансāрй, ярко сатирически характеризует облик *зāхид*а такими определениями, как «*ослиная надменность*», «*голова, как у мухи*», «*сын-выродка*», «*слепой щенок*» и т.п. Отметим, что в газели само слово *зāхид* не встречается. О том, что речь идет именно об этом персонаже, говорит общепринятый эпитет «*лицемерие в рубище*». Образ *зāхид*а «собирается», моделируется, становится узнаваемым. Газель, по всей вероятности, была обращена к конкретному религиозному функционеру.

На эту мысль наводит пятый бейт:

خود پرست له عزازیل سره یو کور دی
په بد جهل د شیطان سکنی ورور دی
ته تذویر یی د ریا خرغه اغوستی
که د پاسه مخ یی سپین استریی توردی
په لباس د مگسا نو خوی اخلی
او سر پوش بی په حالی طبق نسکور دی
د یقین دیوه دی نه دی خلبدلی
که د سر سترگی روئی پر زره کور دی
د پدر کرده یی پرېښوده عاصی شه
په دالوی نسب د کبر په خره سوردی
نا خلف پسر حرام بللی بویه
کور د پلار ویرانوی په مین په مور دی
دنیکاتوله بدکا رو ملاحظه شی
لا دورا یه دم په اچوه منگور دی
خودنما یو جهان و نیو په تگیی
هیخ ربنتیا را و یل نه شی دورچور دی...


(Эгоист (zāhid.-M.A.) живет в одном доме с 'Azāzīlem'⁸⁹,
По свирепости он - кровный брат с шайтāном.
Для обмана он надел [на себя] рубище лицемерия,
[Это рубище], если снаружи имеет белый цвет, то его
подкладка - черная.


В этой одежде он похож на муху,
И головное покрытие его [подобно] пустой перевернутой чашке.
Свеча его уверенности [так и] не зажглась (он не осознал
суть единобытия.-M.A.),
[Ибо] хотя его глаза на голове открыты, но [глаза]
его сердца слепые.

Он стал грешным, [поскольку] не продолжил деяния отца.
С таким знатным происхождением он [теперь] ходит
на седле осла надменности...

Сына-выродка следует назвать незаконным.
[Такой сын] превратит дом отца в развалину, влюбляясь
в [собственную] мать.

Добродетель должен поразмыслить о плохих деяниях детей,
Еще до того, как обозначится слепой щенок.





*Тщеславный [зāхид] один сам обманом захватил мир,
Нет ни одного правдословия [теперь], весь [мир] охвачен
обманом...)* [325, с.61].

Итак, развивая идеи Бāйазйда Анṣārī, в частности те из них, которые связаны с его отношением к *шарī'ату*, религиозным культам и их функционерам, рошанийцы первыми в пуштунской поэзии сатирически изобразили представителей ортодоксального духовенства: *мулл, шāйх*ов, *зāхид*ов. Их сатира имела остро социальный и бескомпромиссный характер. Она вызывала в простых людях презрение к тем религиозным деятелям, которые допускали двуличие в своих действиях, отличались лицемерием, корыстолюбием и невежеством. Традиции, заложенные рошанийскими поэтами в середине XVI-XVII вв., были подхвачены и развиты великим Хушхāль-хāном Хатаком и его литературной школой. Поэзии Хушхāль-хāна характерна целая галерея великолепных социально-сатирических портретов невежественных служителей культа.



ГЛАВА VI

СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ

В суфизме, особенно в его радикально-оппозиционных толкованиях, наряду с критикой ортодоксов-схоластов, всегда имел место своеобразный тип социального протеста против существующего режима. Своеобразие этого протеста обусловлено особенностями суфийского учения, которое базировалось на сочетании двух концептуальных начал: идеи единобытности Бога и тварного мира а, следовательно, равенства людей перед Богом; и пропаганды аскезы. Сказанное определяло ценностные ориентации последователей суфийского учения и их отношение к действительности.

Двунаправленность пропагандистских идей суфизма объяснялась стремлением уравновесить, гармонизировать внутреннюю духовную составляющую человеческой личности с внешними ее проявлениями. Эти аспекты суфийского учения так или иначе профилируются в творчестве отдельных рошанийских авторов. Сказанное проявляется в акцентировании либо его духовной составляющей, либо пропаганды аскетизма в так называемой земной жизни. Так, в творчестве Арзāнī и Карīm-дāда мотивы социального протеста, критики общественных пороков находятся на втором плане. Акцент сделан на культе бедности и таких его атрибутов, как терпение, равнодушие к именитости, покорность, осуждение роскоши и богатства. Социальная составляющая суфийского учения в их творчестве представлена в самом общем виде как констатация факта несправедливого деления людей на имущих и бедных [312, с.213]. Пафос сочинений Арзāнī и Карīm-дāда основывается на восхвалении бедности и осуждении алчности и стяжательства, тленности материального мира и непостоянства богатства. Сквозной мотив творчества этих авторов: люди напрасно теряют свой драгоценный миг жизни, и вместо того, чтобы посвятить себя познанию Истины, занимаются стяжательством, стараются обмануть друг друга (см. [328, л.26а, 27б, 35б, 41а, б, 57а и др.; 312, с.110, 121, 122, 213 и др.]). Кри-

тика человеческих пороков носит у них безадресный и поэтому отвлеченный характер.

Острее и глубже социальные мотивы отразились в стихах Вāсиля Рошāнī. Поэт не ограничивается констатацией общеизвестных фактов, осуждением человеческих пороков, таких например, как, алчность и стремление к стяжательству. Он пропагандирует *бедность* (فقير), *терпение* (صبر), скромный образ жизни, который сам по себе есть и богатство, и царство [325, с.34, 85], и спасение от бедствий, приносимых увлечением мирской суетой.

Поэт утверждает, что человек – существо противоречивое. Он и добродетелен, и, одновременно, порочен, что заложено еще в божественном первобытии. Преобладание тех или иных качеств зависит от конкретного человека. Если он идет за совершенным человеком и выполняет его указания, чтобы вступить на путь познания Истины, то в нем победит добродетель, а если он подпадет под влияние *шайтāна*, то им овладеет порок [325, с.5, 13, 37]. Вāсил Рошāнī довольно резко выступает против деспотизма и насилия (ظلم), против злонравных тиранов, угнетателей (от ظالم) и насильников (زوروران). В одном из стихотворений он открыто заявляет, что сильные мира сего обустроивают жизнь лишь в свою пользу:

دا جهان دزورورو په رضا دی زهيران بيهوده پسي پريشان کا

(Этот мир устроен в пользу насильников,
Слабые напрасно печалются за [этот мир]) [325, с.1].

Поэт считает: там, где насилие и тирания, там нет справедливости [325, с.77], мир един и разумен в том случае, когда в нем царит справедливость [325, с.73]. «Когда пришла настоящая справедливость, - пишет поэт, - насилие ушло из мира» [325, с.88].

Следует отметить, что сочинения социально-этического плана существуют в виде отрывков, бейтов, а то и просто отдельных строк или даже штрихов, которые «разбросаны» по всему дивану. Нередко мысли поэта лишь едва намечены, порой это лишь намеки, сквозящие между строк.

Социально-этические мотивы, остро и злободневно прозвучавшие в стихах Мйрзā-хāна Анс̄арй, ‘Алй Мухаммада Мухлиса, Даулата Лавāная, Арзāнй, Ваҫилия Рошāнй, при всей их онтологической близости обнаруживают и некоторые различия. Рассмотрим, как реализуется в творчестве этих авторов мотив равенства людей перед Богом и между собою. Этот мотив является составной частью концепции единобытия, ее главным социальным выводом. Основанный на суфийских идеалах, он впервые был выдвинут Байазйдом Анс̄арй в его «Хайр ал-байāне» и интерпретирован в рамках коранической традиции.

Первым, кто из числа рошанийских поэтов воплотил этот мотив, был Мйрзā-хāн Анс̄арй. Он писал:

مسلمان په اصل يو په قدر گوښی خینی خینی بخیلان شول څوک عطوف
 مؤ منان له مؤ منانو یگانه دی عارفان په خلق الله باندی رؤف

*(Мусульмане в своей основе одинаковы, а по достоинствам
 различны,
 Некоторые стали чересчур скупыми, некоторые щедрыми.
 Но правоверные же одинаковы с правоверными,
 ‘Арифы же особенно милосердны народу)*
 [322, с.79].

В этих строках идея равенства выражена довольно сдержанно и в рамках исламской традиции. Однако в следующих бейтах поэт прямо заявляет: «все равны», ср.:

د کثرت قافلہ هره ځوانبوه ده د وحدت په درياب واره ونيم غرقه
 یگانه قرار وهرچا رسېدلی له هر چا سره تر مغزه دی تر غرقه
 ای میرزا ظا هر عالم که لوی، هلک دی په هستی کښی برابر وینه بی فرقه

*(Караван множества, как бы ни был многочисленным,
 Весь я вижу погрузившимся в море единства (в Боге.-М.А)
 Только одно предпочтение достигло каждого,
 И проникло каждому в мозг и кровь.
 О Мйрзā, видимый мир хотя и один - велик, а другой - мал,
 То в бытии [Бога] всех узри равными и без различий)*
 [322, с.169].

Эта мысль затем так или иначе варьируется в других стихотворениях поэта, включенных в его диван (см. например [322, с.154, 170] и др.).

В разработке мотива равенства людей перед Богом ‘Али Мухаммад Мухлис существенно дополняет своего предшественника. Он высказывает мнение, что все люди по сути братья:

سرى وار سرورون عزيزاندى دانسان مور دى حوا ادم جوايا

*(Все люди братья между собою и дороги,
[Ибо] мать рода человеческого - Ева, а отец - Адам)* [329, л.236].

Исходя из концепции единобытия, поэт не видит различий между расами, народами и вероисповеданиями (см. например [329, л.6б, 17а и др.]). Продолжая эту мысль, он пишет:

دا وحدت مثال اوبه كثرت پربخش دغه بخش پخو رنگ پخو نام
يو انسان گور لیده شى پجهان كى پصورت كه سفید پوست كه سياه فام

*(Это Единство – подобно воде, множество же – часть [его],
Эта часть проявляется в разных цветах и именах.
Человек во всем мире одно существо,
[Но] по виду он то белокожий, то черный)*[329, л.1456].

Эту же мысль мы находим в диване Даулата Лавāнай [313, с.83, 242]. Так, от имени Бога он заявляет:

په رضا مى چارى كبرى بى شر يکه واحد سلطان يم
پخپل ذات يگا نه شوى له هندو له مسلمان يم

*(Все [дела в мире] вершатся по Моей воле,
Я - не имеющий сотоварищей, единственный Султāн.
В своей субстанции Я един,
И с индусом, и с мусульманином)* [313, с.153].

Поэт считает, что перед единобытием Бога, и царь, и нищий одинаковы и равны [313, с.10], [313, с.176].

Мйрзā-хāн Ансāрй, ‘Али Мухаммад Мухлис и Даулат Лавāнай придавали большое значение осуждению богатства и роскоши, сибаритства и стяжательства, алчности и скупости, подвергали жесткой критике тех, кто владеет царством, имуще-

ством, увлекается мирской суетой, лишь обустройством своей жизни. Примеров, подтверждающих это мнение, в творчестве поэтов предостаточно. Сформулируем основные принципы, вытекающие из воспеваемого ими культа бедности. Поскольку царство, богатство, роскошь, мирские забавы и суета - вещи непостоянные и тленные, человеку не следует увлекаться ими; только тот накапливает богатство, кто лишен ума [313, с.88]. Известные своими несметными богатствами и неограниченной властью правители прошлого Қарўн, Сулаймāн, Джамшїд, Александр Македонский, Нушїравāн и др. не смогли все же обеспечить себе бессмертие, а то, чем они владели, перешло в руки других, подобно женщине легкого поведения, которая переходит от одного мужчины к другому [313, с.156]. Никому не суждено быть вечным. Вечна только Истина-Бог. Тот, кто владеет богатством и имеет власть над другими, кто упоён, и тем, и другим, обречен на страшные муки, ибо после смерти их *«богатства станут черной змеей в их могиле»* [329, л.796], *«любовь к золоту превратится в скорпионов и змей в их могиле»* [313, с.120]; Тот, кто, как женщина, начинает кокетничать, увидев богатство и роскошь, – невежда [313, с.4]; царь, которого влечет к роскоши и золотому тельцу, напоминает назойливую муху на мёде [313, с.109]; все люди, владеющие богатством, нечестны, так как они добывают его насилием и обманом [313, с.109]; самое лучшее богатство – это свидание с Истиной; познание Истины возможно через бедность; только враги Единого могут дать волю низменным страстям и влечению к богатству [313, 204]; бесценное богатство человека - это освобождение от плотских помыслов и любви к бренному миру; человеку надо стремиться к добровольной нищете, к тому, чтобы добывать хлеб насущный трудом своим, постоянно думать о Боге, помнить о неизбежном наказании за то, что проявил алчность и не смог удержаться от греха. Нужно ценить каждое мгновение жизни, как можно больше времени и сил отдавать самосовершенствованию; быть подальше от дуалистов и лицемеров, не поддаваться уловкам *шайтāна* и всячески изгонять из себя похоть.

Настоящий человек для поэтов тот, кто выбрал путь аскета. Аскет не знает тягот и забот, вытекающих из привязанности к

имууществу и богатству, плотским вожделениям. «Благородные люди на свете - это нищие, у которых нет влечения в сердце к женщине», - пишет 'Али Мухаммад Мухлис [329, л.142а]. «Дарвиши - цари веры», - заявляет Даулат Лаванай [313, с.10 и еще см. 322, с.4]. Идеал для них – совершенные люди, аскеты. Имя им – *kāmil* и *'ārif*. «Совершенные люди гордятся именем «нищий», - утверждает, например, Мйрзā-хāн Ансārī [322, с.103, 153].

Напротив, высказывания о тех, кто владеет богатством, афористичны и крайне безапелляционны: «Все люди, владеющие богатством - бедные» [322, с.145]. «Все богатые на свете - неимущие» [329, л.137б]. «Богатых сего мира бедными я вижу, чем нищие - попрощайки» [313, с.214].

Особое место в социальной проблематике поэзии Мйрзā-хāна Ансārī, 'Али Мухаммада Мухлиса и Даулата Лаванай занимает их отношение к устоям общества, подрывающим нравственность и веру (см. например [322, с.144 и др.; 329, л.65 и др.; 313, с.112 и др.]).

Сердцевину социального аспекта их поэзии составляют сочинения, посвященные обличению устоев несправедливого общества, господства одних над другими, притеснения и угнетения обездоленных низов, насилия и тирании сильных мира. В одной из газелей 'Али Мухаммада Мухлиса тиран предстает как бессердечный и жестокий по отношению к слабым и угнетенным, не знающий никаких угрызений совести. Она начинается так:

د مظلوم آه برنده و ينم له تيغ د ظالم زرگی بغوڅک بيد ريغ

(Вопли угнетенного для меня острее, чем острие [копья],
Сердце тирана сурово и безжалостно...) [329, л.124б].

Поэт предупреждает этого тирана о божьей каре, призывает образумиться и быть справедливым по отношению к обездоленным, сострадательным к судьбе нищих и слабых. Единственный выход в искоренении насилия поэт видит в торжестве справедливости в душе властелина. Поэт считает, что если царь несправедлив, то он не имеет права носить корону [329, л.70а].

В диване Даулата Лаванай мы отмечаем несколько мотивов, свидетельствующих о его социальных воззрениях. Прежде

всего следует выделить те сочинения, в которых поэт противопоставляет две не сводимые в одну сущности, два полюса: на первом - сытые, богатые тираны, насильники, которые свои «руки покрасили красным [цветом] крови угнетенных» [313, с.121], на втором - нищие, голодные, угнетенные и несчастные, о которых поэт не может говорить без душевной боли:

نامرادان، وری، نیست گار په جهان د پردی توانگر بی نیاز ماره عزیزگار کم
په بدخوی ظالم سری د اور لایق شی مرتبه د بهشت مومی په آزار کم

*(Несчастных⁹⁰, голодных, нищих много на свете,
Богатый же без нужды, он сыт, а хороших [людей] мало.
Злонравный тиран достоин [адского] огня,
Райский удел редко достанется [тому, кто приносит]
страдание) [313, с.40].*

Или еще:

که ته خالق په فقیرانو شفقت نه کوی
بل در کوم دی چه مظلوم و که فریاد باندى

*(Если ты, Творец, не проявишь сострадание к нищим,
То кто же еще послушает плач угнетенного) [313, с.101].*

Он не терпит деспотов, насильников, не скрывает ненависти к ним и наделяет их самыми отрицательными эпитетами. Он называет их злосчастливыми невеждами, стяжателями, злонравными и надменными притеснителями, деспотами и т.п. Он хочет избавить беспомощных и угнетенных от насилия, но считает, что, кроме Бога, никто не в силах это сделать:

خدایه آمان راله هغه بدبخت غولیچ پر کم زور باندى چه ظلم که په لېچ
په صورت که هر خو خورب بنا نسته دی دل آزار ظالم کمتر گنه له غویچ

*(О Боже! Спаси нас от такого злополучного насильника,
Который притесняет рукоприкладством слабого.
Сколько бы он с виду ни выглядел жирным и красивым,
[В сути] деспота - мучителя считай хуже, чем дикий осел)
[313, с.89].*

Даулат Лавāнай рисует деспота-насильника, тирана в образе хищного зверя, убивающего и раздирающего свою добычу:

ای دولته له ظالمه لری اوسه دریدن کشتن یی خوی دی لکه ددب

(О Даулат, будь подальше от деспота-тирана,
[Ибо] его нрав, как хищный зверь, - раздирать и убивать
[людей] [313, с.204].

Деспоты – тираны, притеснители, по мнению поэта, не боятся судного дня, когда им придется отвечать за свои деяния. Поэт уверен, что божья справедливость всё же восторжествует, и все эти злодеи непременно попадут в ад, ибо им нет места в раю [313, с.146]. Все злодеяния тиранов, насильников рано или поздно превратятся на том свете в огонь, сжигающий их самих, а их богатства, высокие посты и ранги приобретут страшные очертания скорпионов и ядовитых змей, которые будут жалить их [313, с.178].

Наряду с этим Даулат Лавāнай посвятил немало стихотворений воплощению образа царя-падишаха. Как и в творчестве других рошанийцев, он воплощен в традиционном духе. Образ царя дается на фоне культа бедности. Идеал поэтов – справедливый и просвещенный царь, особенно тот, кто защищает нищих и беспомощных. Даулат Лавāнай не приемлет царей-тиранов и деспотов. Он считает, что несправедливый правитель – то же самое, что и проклятый *шайтāн*. Разумеется, в судный день ему неминуемо придется ответить за все свои деяния [313, с.220].

Воплощая традиционный взгляд на царя, он противопоставляет богатого, всесильного властелина нищему. Для поэта все смертны, и поэтому лучше иметь хорошие намерения и совершать добрые дела, чем быть царем-деспотом. Поэт глубоко убежден в том, что неограниченная власть царя – ничто по сравнению с богатством нищего. Богатство нищего – это Бог в его сердце. Поэт напоминает царю о том, что судный день – это день оправдания нищего [313, с.161], а тиранам и деспотам нет оправдания, поэтому о неограниченной власти мечтает лишь тот, кто незрел и несовершенно [313, с.161].

Проблема «царь и нищий», «царь и его богатство», «царь и его власть» наиболее открыто и остро поставлена в одной из религиозно-суфийских қасйд поэта:

حاکمان له عدالتہ
 چه دلی دی بد حلقته
 خوین به شی له سلطنته
 له شاهی له شوکته
 نن ورخ مه وی فضیحته
 چه مدام ده بی آفته
 یو خو ورخی لبر مد ته
 بی سپاهیا نو بی حشمته
 نه له توغ نه له رایته
 نه یی زوی نه لور اور ته
 د وزیر له وزار ته
 ملوکان له ریاسته

په قیامت به پوښتید وشی
 ښه خواب به کړی نه شی
 که یی عدل کړی ښه وی
 که ظالم وی زار به کاندی
 کاشکی شاه نه وی گدا وی
 پادشاهی دخدای رښتیا ده
 د دنیا پادشاهی څه وی
 شاه به خوار عاجز مسکین شی
 نام نښان اثر به نه وی
 نه به شاه ولی باقی وی
 نه به هیچ نښان شی پاتی
 هغه ورخ به تو به گار شی

(В судный день спросят о справедливости правителей. Не может дать хороший ответ [на вопросы] тот, кто проявил [на этом свете] злонравие. Было бы хорошо, если бы он был справедлив и доволен от [своего] царствования. Если он был деспотом, то он заплачет [в судный день] от [своего] царского величия. [И скажет] было бы хорошо, если бы я не был царем, а был нищим, [тогда] сегодняшний день не был бы [таким] позорным. Царство-дело божьей Истины, поскольку ему никогда не грозит бедствие. Что стоит царство в мире [бренном], оно [дано] лишь на несколько дней, на короткий срок. Царь превратится в бедного, беспомощного и убогого без [своих] солдат и без пышности. От его [царства] не останется ничего, ни от знамени, ни от подданных. Ни почести царя, ни его сын, ни дочь, ни жена не вечны. Не останется никакого следа ни от министерства [его] везира. В тот [судный] день начинают каяться [все] государи от [своих] правлений...) [313, с.12].

Ранее эта проблема была заявлена в творчестве Мйрзā-хāна Ансāрй, которому не было равных в обличении социально-нравственных пороков сильных мира сего. Его отношение к произволу, насилию и жестокости царей-деспотов и тиранов было бескомпромиссным. В качестве доказательства приведем отрывок из его газели, где поэт создавая образ тирана-угнетателя с «медвежьим характером», бросает вызов тем, кто безжалостно угнетает народ:

دل آزاره خوی دی ونیوه دپیری چه په ظلم د مظلومو زرونه کویری
پسو سخت دی د ستم په منگول را کیښی په کینه یی هر زمان پرېله مری

تل تر تله به خلاص نه شی له عذابه چی سینى د مظلومانو ځنی خویری
چه اوړه یی د مظلوم په وینه واخښه په هغو شوی جاودا نه بنا دی زویری

(O, мучитель [угнетенных], избавься от своего медвежьего характера.

*Что ты [своим] тиранством искривляешь сердца угнетенных.
С какой жестокостью ты заключил в [свои] когти притеснение,
Со злобой все время ты мнешь их друг о друга.
Ты никогда не освободишься от [адских] мучений,
Если [так] будешь [продолжать] увечить грудь угнетенных.
Если ты замесишь муку кровью угнетенного (если ты до-
бываешь свой хлеб за счет кровавого угнетения. – М.А.),
То ты загубишь в нем радость Извечности (т.е. загубишь
одновременно присутствие в нем самого Бога. – М.А.)
[322, с.233].*

Характерно, что в нескольких местах дивана он прибегает к уподоблению тирана хищному зверю. Так, в одной из газелей, построенной в форме диалога, поэт спрашивает Бога:

ما ویل د ظالما نو اصل څه دی ویل یی یو لیوه په څو اشکاله

(Я спросил: «Что за тип – тиран?»

Он ответил: «он – лев в нескольких видах»)

[322, с.178; см. еще:с.72, 73].

Он глубоко осознает царящий в обществе антагонизм, господство одних над другими [322, с.168], «всесилие» одних и «отверженность» других [322, с.45]. Причину этого он видит в торжестве темного, животного, эмпирического начала в человеке, который богат и могуществен, забыл о своем богопроисхождении, поэтому сбился с истинного пути [322, с.167]. Он творит беззаконие, произвол и несправедливость. Поэт стремится облегчить тяжелую долю угнетенных, однако не находит выхода из нравственного тупика:

مگر خدای پری رحمپری
زیات عالم په ظلم کینی خورپری
درعیت په زره بلپری
د عادل حکم به کله وچپری
وهر چا و ته به خپل عمل رسپری

... د مظلوم روزگار مشکل شو
د شاهاتو عدل کم شو
د سپاهیانو خوی د اور شو
جهان ډک شوله ستمه
میرزا بڼه څو دی توان شی

*(...Стало невыносимо жить угнетенному,
Лишь Бог проявляет к нему [свою] милость.
Мало стало справедливости у царей,
Большая часть света мучается под гнетом.
Привычкой воинов стало зажигать пожары,
[Которые затем] воспламенялись в сердцах подданных.
Мир стал полным насилия,
Когда же восторжествует повеление справедливости!
Мірзā постарался сделать хорошее, сколько мог,
И каждому достанется то, чего он заслужил своим
действием) [322, с.214].*

В числе так называемых «биографических» стихотворений в диване Мйрзā-хāна Ансārй есть газель, датированная 1630г., когда поэт трагически погиб. Газель интересна тем, что в ней содержатся сведения об реальных событиях, о чем свидетельствуют упомянутые в ней названия местностей Декан, Гуджарат и Хайбар. Как известно, поэт погиб в одном из сражений с врагами рошани именно в районе Декана. Видимо, эта газель была последней. Из ее содержания ясно, что поэт глубоко переживал кровавые раздоры, смуту, войны и набеги, в результате которых уничтожались племена, исчезали целые селения. Он демонстрирует свою непримиримую позицию в отношении властвующих и недвусмысленно дает понять: во всем, что происходит вокруг, виноваты тираны-деспоты, насильники, для которых собственные амбиции превыше всего:

چه لیده شوه پرد کن گجرات حیر
په دا دود می قتل نه لید په ډبر
چه یی ستر نه په اور شی نه په قیر
د رحمت په اوبنگونه و ژړل ابر
د خینوخینو شو تلف تمام تبر

په تاریخ د زر څلو پښت وایم دا خبر
پخپل عمر چه خبر په نیک و بد شوم
مسلمان کافران گد سره پراته دی
یو عجب د وینو تزی زمانه ده
په ضرور ضرور پریشان شوله وطنه

خيرانان زهيران پاته پخپل خای شول ظالمان ورته په قهر لکه بېر
د دی دور زورور هسی دلیر شو چه د ظلم نوک وهی لکه هژ بر ...

*(В 1040 году (т.е.1630/31 г. – М.А.) я пишу этот стих,
О том, какое насилие пришлось увидеть [мне] в Декане,
Гуджарате и Хайбаре.*

*На своем веку я был свидетелем и хорошего и плохого,
[Но] я не видел подобного [количества] погибших от резни.
[Трупы] мусульман лежат смешанно с [трупами] неверных
(индусских иноверцев. – М.А.),*

Без могил или без предания огню.

*Настало [какое] поразительно кровожадное время,
Что слезами милости заплакали [не только люди, но и] облака.
Поневоле распались (разметались) родные очаги,
Временами погибали целые племена, мирные люди.
Мирные люди, бедняги, оцепенели [от происходящего],
Тираны же нацелились на них гневом тигра.
Насильники этой поры стали настолько свирепыми,
Что они стали нападать на [беззащитных], как львы,
когтем тиранства...) [322, с.72].*

Пафос непримиримости и ненависти к бездушным правителям и глубокое сочувствие поэта-суфия к нищим, беспомощным и страждущим – неотъемлемая составляющая социально-этических взглядов Мйрзā-хāна Ансārй. Вызов, прозвучавший в его пламенных строках, ярко иллюстрирует позицию поэта, посвятившего свою жизнь борьбе за идеалы рошани:

د ميرزا خبری نرمی تر او به دی او تیری په ظالمانو تر شمشیر شی

*(Слова Мйрзы нежнее воды,
Но для тиранов они станут острее сабли) [322, с.220].*



ГЛАВА VII

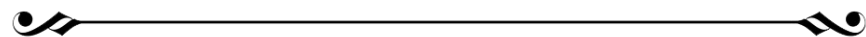
ОСНОВНЫЕ ЖАНРЫ РОШАНИЙСКОЙ ПОЭЗИИ

Изучение жанров рошанийской поэзии имеет большое значение, поскольку это один из важнейших показателей формирования на рубеже XVI-XVII вв. цельной как по содержанию, так и средствам выразительности, первой литературной, в частности поэтической школы на пушту. Впервые рошанийцы использовали в столь широком масштабе такие стихотворные формы, как *газель* (*газал*), *касйда*, *рубā'ī*, заимствованные ими из богатейшего художественного арсенала персоязычной поэзии. Конечно, процесс освоения поэтических жанров, внедрение их в новую языковую среду не является просто техническим приемом.

Это весьма сложный и кропотливый процесс вживания нового материала в готовые формы. Он потребовал от рошанийцев: а) не только совершенного знания фарси, но и понимания литературно-художественных возможностей родного языка; б) всестороннего знакомства со всей предшествующей мусульманской литературной традицией, в частности, с арабо-персидской поэзией; особенностями суфийской философии и поэзии, ранее получивших распространение в Индии, странах Ближнего и Среднего Востока; в) проникновенного владения техникой стихотворчества на базе устной народно-поэтической традиции*.

Рошанийцы знали народные, популярные обрядовые и необрядовые песни и другие жанры устной народной поэзии с детства. Знали они и то, что в пуштунском фольклоре имеют место художественные формы, которые своими внешнепоэтическими и другими ритмоорганизующими компонентами близки к таким традиционно-книжным лирическим жанрам персоязычной литературы, как *газель*, *рубā'ī*. Известно, что они были известны в народе задолго до появления авторских стихотворений, созданных под влиянием персоязычной поэзии. Так, условно называемые народные

* Это на наш взгляд, главные условия, обеспечивающие, успех в создании газелей, касид, *рубā'ī* и других традиционных поэтических жанров на базе пушту.



четверостишия и газели и им подобные образцы можно обнаружить в таких древнейших романтических легендах пуштунов, как «*Адам-хӑн и Дурхӑнӑй*», «*Тӑлибжӑн и Гульбашира*». С полной уверенностью можно утверждать: традиции и опыт устно-поэтического творчества афганцев для рошанийцев были одним из основополагающих факторов на пути освоения на пушту арабо-персидских поэтических жанров.

* * *

Господствующее место в творческом наследии рошанийцев занимает жанр **газели**. Столь широкое распространение этого жанра можно объяснить тем, что она была известной и популярной в народе, доступной для широкой аудитории, оптимальной по своему объему и гибкой по форме. Она была удобна для воспевания и пропаганды суфийских, религиозно-дидактических взглядов Бӑйазӑда Ансӑрӑи. Вместе с тем сказались и традиции суфийской поэзии, согласно которым газель не только читалась, но и, чтобы усилить силу воздействия пропагандируемой идеи, могла исполняться в сопровождении музыкальных инструментов. Стоит упомянуть еще и о том, что в Средние века, как в персоязычной, так и других литературных традициях народов мусульманского Востока, подавляющую часть диванов занимали именно газели. Диваны рошанийцев не являются исключением. Газельной лирике они придавали первостепенное значение.

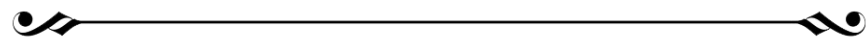
О возникновении и развитии газели в арабской, персотаджикской, узбекской, уйгурской, урду и др. литературных традициях и о их, по известному выражению Д.С. Лихачева, «теоретической истории» за последние полвека написано несколько специальных работ и многочисленные статьи*. Изучение богатой истории и эволюции газели с

* Особо следует отметить работы А. Мирзоева, Е.Э. Бертельса, И.Ю. Крачковского, И.С. Брагинского, Н. Каххаровой, М. Давлатова, З.Н. Ворожейкиной, Н.И. Пригариной, М.Н. Османова, Т. Самадова, М.Л. Рейснер, А. Афсахзода, А. Хайитметова, Н. Маллаева, Э. Рустамова, Я. Исхакова, Р. Арзибекова, М. Пирназарова, О. Насирова, М. Шайхзаде,

момента ее возникновения и до наших дней, позволило сделать важные выводы. Вместе с тем ряд теоретических проблем жанра ждет своего решения. В частности, это вопросы, связанные с проблемой становления газели как особого поэтического жанра. Требуется своего решения и проблема тематической и формально-поэтической классификации газелей; определение характера связи ее литературной формы с фольклорной поэзией, народной и профессиональной музыкой; разработка проблемы соотношения газели с *арузной* и другими системами стихосложения, классификация ее видов и модификаций, определение путей и перспектив развития как поэтического жанра в национальных литературах; структурно-семантические особенности бейта в газели, ее значение в творчестве отдельных поэтов; проблема трансформации классической газели и ее влияния на становление современных форм и т.д.

Ясно одно: уже в XII-XIII вв., пройдя большой путь художественно-поэтического развития, газель канонизировалась и по сей день остается моноримической стихотворенной формой (иногда за рифмой следует *радийф*), насчитывающей чаще всего от семи до двенадцати бейтов, с обязательной рифмовкой обоих полустиший в первом бейте-*матла* ('*аа*, далее *ба*, *ва*...) и обязательным упоминанием поэтического имени (*тахаллус*) поэта в последнем бейте, называемом *мақта* или *хӓтима*.

История газели дает литературоведам основание считать, что это прежде всего жанр любовной лирики (ср. «*ғазал*» – «ухаживать» (за женщиной), «любезничать», «воспевать женщину»). Однако, как правильно указывает А.М.Мирзоев, тематика газели отнюдь «...не ограничивается интимной лирикой. Напротив, в ней могут быть выражены вопросы этики, философии, суфизма, дидактики, проблемы социального протеста. Иными словами, тематика газели охватывает не только интимные переживания личности, но и вопросы общественной жизни» [168, с.25].



Бурное развитие газели приходится на XIII-XVI вв, когда усилиями великих поэтов - Са‘дй Шйрāзй, Амйра Хосрова Дехлавй, Хāфиза, Джāмй, Навāй, Фуззўли и мн.др. газель приобрела совершенную художественно-поэтическую форму и тематическую многоплановость.

Если до XIII века газель развивалась лишь на арабской и персо-таджикской почве, то уже с XIII века она проникает в иные литературные традиции, в частности: узбекскую, азербайджанскую, урду, уйгурскую и др. В результате она существенно обогащается как жанр, впитав в себя национальное своеобразие этих традиций.

В литературе на пушту газель была освоена несколько позже. Вопросы ее становления и развития в пуштунской поэзии пока не изучены сколько –нибудь полно. Однако анализ источников убеждает нас в том, что этот поэтический жанр существовал в литературе на языке пушту уже в конце XIV – начале XV века. Доказательством этого служат материалы, приведенные в антологии Муҳаммада Хотакā «Скрытое сокровище», а также образцы газелей в упомянутых ранее источниках – «История афганской литературы» Сидйкуллāха Риштйна, «Афганские поэты», «История афганской литературы» ‘Абд ал-Хая Хāбйбй. Так, Муҳаммад Хотак впервые приводит газели поэтов XV–XVI вв. Шайхā ‘Исā Мышвāная (род.около 900 г.х., т.е. в 1488/89 г.), ‘Алй Сарвара Лодй (род.около 960 г.х., т.е. 1552/53 г.) и Муҳаммада Сāлихā (жил примерно в 1000 г.х., т.е. в 1596 г.)

‘А. Хāбйбй и С. Риштйн упоминают имена поэтов, которые, по всей видимости, не были известны Муҳаммаду Хотаку. Среди них и Замйндāварай Акбар (или Акбар Замйндāварай), который, по данным современных афганских литературоведов, жил в 780 г.х. (1378/79). Если эта датировка ‘А.Хāбйбй и С.Риштйна, основанная на неизвестном нам источнике, соответствует исторической действительности, то Замйндāварай Акбар является одним из первых основателей афганской газели, поскольку, как утверждают ука-

занные исследователи, он – автор дивана стихотворений, написанных на пушту и фарси.

Возможно, газель сформировалась в литературной традиции афганцев еще раньше, в начале XIV века, о чем свидетельствует, например, творчество Замйндāварая Акбара, газели которого отвечают основным требованиям жанра⁹² как с точки зрения формы, так и тематики.

Бурное развитие газели в пуштунской литературе непосредственно связано с творчеством рошанийских поэтов, которым принадлежит заслуга в полной «адаптации» этого жанра на новой почве. Впоследствии газель сформировалась и утвердилась до 40-х гг. XX века как главенствующая поэтическая форма в афганской литературе.

Тематический диапазон газелей поэтов-рошанийцев сравнительно узок. Газели, посвященные сугубо любовной тематике (суфийской или светской), сравнительно немногочисленны.

Абсолютное большинство ее образцов направлено на воспевание и пропаганду учения Бāйазйда Ансāрй и имеют суфийско-метафизическое, религиозно-философское и дидактическое содержание. Следовательно, в них преобладает своеобразная религиозная, философская и суфийская лексика.

Главенствующее положение суфийско-доктринальной тематики и проповеднический характер изложения существенно повлияли на внешнюю форму и композиционную структуру рошанийских газелей. Исследователи газельного жанра утверждают, что традиционный, принятый в персо и тюркоязычной поэзии объем газели соответствовал пяти – пятнадцати бейтам. Придерживаясь в целом этой традиции, рошанийцы сочиняли газели, состоящие, в основном, из 9-13 бейтов. Вместе с тем заметна тенденция к увеличению объема газели. Возможно, здесь сказалось влияние суфийско-доктринальной тематики, которая не «укладывалась» в принятые рамки. Во всяком случае, в рошанийской поэзии имеют место образцы газели, состоящие из 16, 18, а то и 25 бейтов, о чем свидетельствуют данные следующей таблицы:

Кол-во бейтов в газели	Кол-во газелей в диване Арзāнӣ	Кол-во газелей в сборнике Вāсиля	Кол-во газелей в диване Мӣрзā Ансāрӣ	Кол-во газелей в диване Муҳли-са	Кол-во газелей в диване Даулата Лавāная	Кол-во газелей в диване Карӣм-дāда		Всего
						на пушту	на фарси	
3	1	-	-	-	-	-	1	2
4	3*	-	-	-	-	-	2	5
5	1	-	2	9	8	1	4	25
6	2*	6	2	1	4*	-	1	16
7	10	2	4	17	27	4*	6	70
8	7	12	2	8*	5	2	-	36
9	10	16	11	33	48	7	3	128
10	8	39	3	10	15	3	-	78
11	7	41	131	45*	78	22	-	324
12	6	16	6	26*	16	2	-	72
13	11	10	40	59	40	7	-	167
14	13*	5	2	18	6	4*	-	48
15	7	5	14	31	23	1	-	81
16	7	3	3	12	3	4*	-	32
17	7*	-	8	34*	10	-	-	59
18	4	-	1	19*	3	-	-	27
19	5	-	4	33	3	2	-	47
20	1	-	1	1	4	-	-	7
21	3	-	4	6	-	-	-	13
22	1	-	-	1	-	-	-	2
23	1	-	-	1	-	-	-	2
24	-	-	-	1	-	-	-	1
25	-	-	-	3	-	-	-	3
Всего	115	115	238	368	293	59	17	1245

* Этот знак обозначает, что в этой категории не учтён тот бейт, где сохранилась только *мисра*.

В специальных работах, посвященных изучению внешней и внутренней формы газели, нет единства в понимании композиции. Наиболее принятым является мнение о том, что газели делятся на: а) монотемные (сюжетные)⁹³ и б) политематические (бессюжетные). В первом случае логическая связь между бейтами предписана жанровой формой или некоторыми стилистическими приемами [185, с.129]. При этом она целиком посвящена определенной теме. Создание однотемных газелей

требовало от поэтов большого мастерства и поэтического опыта, поскольку в рамках небольшого стихотворения, переходя от бейта к бейту, нужно было полностью раскрыть тему и при этом добиться композиционно совершенной формы.

В персоязычной, тюркоязычной и других литературных традициях имеется большое количество прекрасных образцов монотемной (сюжетной) газели.

Политематические газели характеризуются прежде всего тем, что каждый бейт в стихотворении может иметь определенную «смысловую самостоятельность» [226, с.278]. При этом логическая связь между бейтами как бы не ощущается. Каждый бейт воспринимается как законченный фрагмент, самостоятельная строфическая единица-двустушие внутри одной и той же газели. Связь между бейтами и целостность стихотворения в данном случае «воспринимается ассоциативно, формально и эмоционально» [194, с.17]. Самые многочисленные и великолепные образцы этого вида газели дает поэзия великого лирика персидской средневековой литературы Хāфиза Шйрāзй. [еще с.м.: 187а, с. 136-149]

В поэтической традиции рошанийских авторов, несомненно, преобладает монотематический тип газели. В качестве примера приведем сюжетную газель из дивана Мйрзā-хāна Ансāрй:

*Сегодня я видел, как нежно шла возлюбленная,
Ревностно себя приводила в порядок, а сейчас готовится к
битве [со мной].*

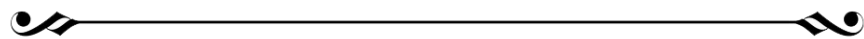
*Удивительно ее белое лицо, по нему распускаются сети кудрей,
Украсила она родинку⁹⁴, и теперь делает много хитростей.
Обе брови ее черные - черные, сверху окрашены басмой.
Они подобны новой луне, кокетство же ее очаровательно.
Двое ее глазок [горят как] светильники,
А ресницы [свои] превратила в стрелы, [с которыми] смело
поражает цель.*

*Еще она продела серьги в ноздри и свисают цепочки,
[Которые] подобны остроге рыбака, сейчас пленяют сердца.
Губки ее [подобны] чаши, зуб каждый-жемчужина,
У нее ямочка на подбородке, а еще она руководит языком.*

Когда [влюбленный] попал в темницу шаха, то у него не
оставалось никакой надежды на освобождение,
Она может превратить в Маджнӯна [влюбленного]; к
каждому делу она подходит предусмотрительно.
Какие удивительно белые пальчики и на них [окрашенные хной]
ноготки,
Она покрыла свое лицо уголком чадры, во взглядах проворна.
Возлюбленная вышла сегодня из дома, чтобы охотиться за
сердцами [возлюбленных],
Каждый вор ворует темной ночью, когда сторож засыпает,
Но возлюбленная никого не боится, она грабит и тогда,
когда бодрствует.
Сердце Мӣрзы она похитила, [но] он не боится мук,
Ему еще тяжелее наказание, ибо он дружит с шайхом
(т.е. возлюбленной) [322, с.175].

Вся структура этого стихотворения направлена на раскрытие одного образа. Объектом изображения являются красота возлюбленной и ее капризы. Поэт умело использует излюбленный синтактико-стилистический прием восточной поэтики *тадридж*, согласно которому каждый байт участвует в раскрытии образа возлюбленной и развивает мысль предыдущего. Наряду с этим, как необходимое дополнение, раскрываются и внутренние переживания лирического героя. Изображение возлюбленной осуществляется в три этапа, соответствующие трем элементам сюжета: завязке, развитию и развязке. Так, в самом начале перед нами предстает порхающая красавица, усердно приводящая себя в порядок. Она готовится к «битве», т.е. хочет предстать перед своим возлюбленным во всей своей красоте (завязка). Далее описываются ее красота и капризы (развитие). И, наконец, полная победа возлюбленной: своей красотой и капризами она победила – таки сердце поклонника. Он не боится мук, причиненных ею, и поэтому будет продолжать любить свою красавицу (развязка).

Наряду с традиционными чертами внешней красоты и характера возлюбленной, в газели нетрудно заметить и некоторые элементы «пуштунизации» ее образа, например, специ-

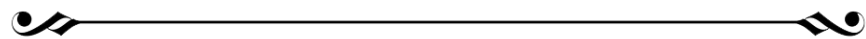


единое целое благодаря газелической структуре и эмоционально-насыщенной форме, в которой особую нагрузку несут рифма и *ради́фное* слово «нет» (на пушту-*нашта*), которые в этом типе газелей имеют важное значение.

Ради́ф как вспомогательный элемент художественности служит не только средством внешнего украшения или созвучности стиха, но и является одним из существенных компонентов его внутренней структуры. Особенно важна роль *ради́фа* в бессюжетных газелях, в которых он выступает как основной стержень стиха, определяющий его композицию. Здесь, и мысль, и изобразительные средства как бы подчинены *ради́фу*. Если удалить из них *ради́ф*, то пострадает не только идейный смысл, но и художественность, красота стиха, ибо поэт, использовавший *ради́ф*, будет стараться концентрировать композиционно-тематический узел стихотворения на нем как на исходной, завершающей инстанции газели.

Следует отметить, что не все слова могут играть столь важную организационно-смысловую и экспрессивную роль. Разумеется, это могут быть однозначные слова. Как верно отметила Н.И.Пригарина, «когда *ради́фом* становится значащее слово, оно создает видимость семантизации уже в силу своей эпифорической позиции, вызывающей перенос внимания на концовку строки и сопряжение смысла бейта с этим словом... Наличие обязательной лексики смыслового *ради́фа* также до известной степени влияет на содержание бейтов, обусловливая, таким образом, их определенное тематическое единство» [185, с.129]. *Ради́ф* весьма характерен для поэзии рошанийцев. Особенно большое место он занимает в творчестве Мйрзā-хāна Ансāри и Даулата Лавāная.

В своей эволюции газель, как известно, претерпела несколько модификаций. Изучая систему рифмовки и другие формально-поэтические особенности газелей, О.Насиров, приходит к выводу, что этот жанр имеет девять модификаций [11, с.63-67], среди которых самой распространенной является так называемая обычная газель, система рифмовки которой (*аа*, *ба*, *ва*, *да* и т.д.) не претерпевает никаких изменений ни в



начале, ни в середине, ни в конце стихотворения. Между тем встречаются и другие типы рифмовки, например, *aa, aa, ба, ва...*, или *aa, aa, aa* и т.д. Эти модификации, по мнению О.Насирова, характерны для так называемых диалогических, двуязычных и других видов газелей.

Как выяснилось, для поэзии рошанийцев характерны шесть из этих модификаций. Самой частотной является обычная газель. Они обнаружены в сборниках стихотворений всех рассматриваемых нами поэтов. В диванах Мйрзā-хāна Ансāрй, ‘Алй Муах̄ммада Мух̄лиса и Даулата Лавāная, выявлено несколько газелей типа «*ғазали хусни матла*» с системой рифмовки *aa, aa, ба, ва, га*, и т.д., а также типа «*ғазали қит‘а*» (*аб, вб, гб, дб...*). Порядка десяти газелей в диванах указанных поэтов двуязычные: они написаны либо на фарси-пушту, либо на пушту-фарси. Обнаружена газель Даулата Лавāная, сочиненная на пушту-урду [313, с.164]. Имеют место несколько газелей у ‘Алй Мух̄аммада Мух̄лиса в форме обращения (*мунāджāt*) к Богу с рифмовкой *aaaa, aaaa, aaaa*, и т.п., где каждая строка как внутри, так и в конце имеет два последовательно рифмующихся слова. Следовательно, в одном бейте их оказывается четыре. Газели с указанной рифмовкой по форме и мелодичности напоминают краткострочные народные лирические песни пуштунов и требуют от поэта большого труда и мастерства. Если отделить каждую строчку-*мисра* в них от рифмы, то получится столько же строфических четверостиший с рифмой *aaaa*, сколько бейтов в газели.

В поэзии рошанийцев выделяются еще несколько модификаций газели с внутренней рифмовкой. Наиболее распространенным типом считается «*ғазали мусадж‘жа*». Схематически этот тип выглядит следующим образом:

```

-----а
-----а-----а
-----б-----б
-----б-----а
-----в-----в
-----в-----а и т.д.

```

Встречаются и другие варианты, например, такие:

-----а
-----а
-----б-----б
-----а
-----в-----в
-----а

Рассматриваемые типы, как правило, отличаются своей внутренней мелодичностью и мнемоничностью и очень близки к народно-песенным жанрам. Ясно, что модификации этого типа используются рошанийцами, как, впрочем, и другими поэтами-суфиями, не только ради мелодичности и созвучности, но и для пропаганды и распространения суфийских воззрений в песенно-мелодичной форме. Наряду с этим они важны и в том плане, что из них может быть выведено другое строфическое стихотворение - *мурабба* ' (ббба, вва...). Это возможно при условии, если каждую строчку-*мисра* (кроме первых двух) разбить на две части. Так, Мйрзā-хāн Ансāрī в одной из своих газелей пишет:

- 1-мисра: *тэ бемисла бепāйāн йе,*
----- *тахқик шэве бегумāн йе,*
2-мисра: *пэ хастī дэ хар чā кāн йе,*
----- *тэр хар кāн пэр мā лазйза*

*(Ты (Бог) подобен бесконечному,
Ты познан, [и это] без сомнения.
В бытие Ты источник каждого,
[И поэтому] Ты слаще для меня любого источника)*

[322, с.128-129].

Заслуживает особого внимания идейно-тематическая классификация газелей рошанийцев. Здесь, наряду с суфийско-философскими и суфийско-любовными газелями, впервые на пушту были созданы газели дидактико-назидательного, социального, сатирического и даже биографического характера. При этом можно заметить, какому из этих аспектов отдает предпочтение тот или иной поэт. Конечно, идейно-тематичес-

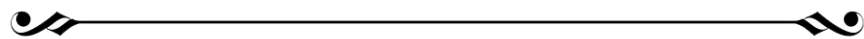
кая классификация газелей рошанийцев условна. В каждой конкретной газели совмещаются элементы различной идейно-тематической направленности. Правда, при этом один из них, как правило, является ведущим.

Подытоживая сказанное, можно заключить следующее: газель как стихотворная форма с ее наиболее распространенными модификациями в поэзии рошанийцев была полностью освоена, «пуштунизирована» и стала самой распространенной. Она стала одним из мощных инструментов поэтического воплощения и воспевания идей Бāйazīда Ансāрї. Трансформируя жанровую форму газели, рошанийцы предопределили становление и развитие новых идейно-тематических, художественно-эстетических черт газели в раннеклассической пуштунской поэзии, получивших дальнейшее развитие в творчестве поэтов-классиков последующих эпох.

Наряду с газелью, рошанийцы уделяли большое внимание и другому моноримическому стихотворному жанру – *қасїде*.

Известно, что *қасїда* имела достаточно широкое распространение в древней и средневековой арабской, персо- и тюркоязычной поэзии. Пока еще точно не установлено, когда были созданы на пушту первые (не фольклорные) *қасїды*. Ссылаясь на «Скрытое сокровище», ‘А. Ҳабїбї утверждает, что первые образцы на пушту были написаны в XI–XII вв. В качестве аргумента он приводит две *қасїды*. Первая из них является элегией и была написана в XI в. Шайхом Асадом Сўрї, находившимся в плену у Султāна Маҳмуда Ғазнавї. Поводом послужила гибель Муҳаммада Сўрї, правителя Ғўра. Вторая *қасїда* – ода, тоже приведенная ‘А. Ҳабїбї в качестве примера из «Скрытого сокровища». Она принадлежит Шкарандю (XII век) из Ғўра. *Қасїда* Шкарандю была написана в честь похода правителя Ғўра Шаҳāб ад-Дїна Муҳаммада Сāма Шансбāнї в Индию (см. [303, с.17, 26]). Обе *қасїды* почти полностью сохранили основные композиционные элементы, традиционно присущие как элегической, так и одической модификации *қасїды*.

Сведения из «Скрытого сокровища» Муҳаммада Хотака позволяют предположить, что до рошанийцев в пуштунской



литературе существовали лишь эти образцы қасйды. Других материалов и источников, подтверждающих или опровергающих это предположение, не обнаружено. По всей вероятности, жанр қасйды в истории афганской литературы прочно утвердился именно в творчестве рошанийцев, которых можно считать родоначальниками его пуштунской модификации.

Если говорить о конкретном вкладе каждого из поэтов-рошанийцев, то прежде всего следует назвать имя Даулата Лавāная, который написал 22 қасйды общим объемом 1076 бейтов. Самая большая по объему қасйда Даулата Лавāная состоит из 143 бейтов. Мйрзā-хāн Ансāрй является автором 14 қасйд. В диване Арзāнй обнаружена 1 қасйда, включающая 32 бейта; и одна принадлежит перу Вāсила Рошāнй – 35 бейтов⁹⁵. В диване Карйм-дāда Рошāнй 9 қасйд общим объемом 295 бейтов. Таким образом, наследие рошанийских поэтов включает в общей сложности 47 қасйд, состоящих из 2012 бейтов. Что же касается ‘Алй Мухаммада Мухлиса, то в его диване қасйд нет. Несколько спорными представляются стихотворения поэта (более чем из 20 бейтов), которые при определенных условиях могли бы быть отнесены к этому жанру. Однако они отнесены им к числу гезелей.

В қасйдах рошанийских поэтов полностью отсутствуют традиционные компоненты внутренней организации: лирическое вступление (*насйб*), специальный переход (*гуризгāх*), восхваление (*мадх*), заключение, присушие классической қасйде. В некоторых из них есть элементы восхваления, но они имеют совершенно иное содержание. Рошанийцы допускали восхваление только по отношению к Богу, Пророку, его сподвижникам и прежде всего, Бāйазйду Ансāрй, а также некоторым деятелям движения рошани. Ни в одной қасйде, да и во всем их творчестве, нет и намек на восхваление высокопоставленного лица: правителя, феодала или вельможи.

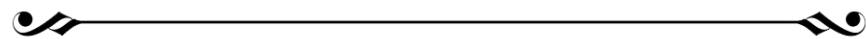
Идейно-тематическое содержание қасйд рошанийцев определяется их религиозно-коранической, суфийской и социальной направленностью. При этом доминирующей темой в них является *вахдат ал-вужуд*. Исключение составляют четыре

қасйды Даулата Лавāная. Одна из них является элегией и написана по случаю смерти друга и поэта ‘Али Мухаммада Мухлиса, о котором он пишет с большой горечью и грустью, восхваляя его как совершенного человека. Вторая қасйда посвящена Человеку, являющемуся наивысшим существом, «светилом» земли, которому поклоняются даже ангелы и который должен руководствоваться благими намерениями, совершать достойные дела, презирать земные блага и роскошь. Две другие қасйды поэта о Байазиде Ансарй. Одна из них целиком посвящена его памяти. В ней он воспевается как выдающийся духовный руководитель, наследник пророков, воспеваются его труды и идеалы, святость и достоинства. Вторая имеет сугубо биографический характер: автор воздает хвалу Байазиду Ансарй; описывает достоинства, подвиги членов байазидовской семьи (его сыновей и внуков).

Таким образом, поэты-рошанийцы внесли существенный вклад в становление и последующее развитие жанра қасйды в средневековой пуштунской поэзии в ее суфийско-философской, религиозной, элегической и биографической разновидностях.

Поэтическому творчеству рошанийцев свойствен и такой весьма распространенный жанр восточной поэзии, как *рубā‘ī* (четверостишие). Правда, не все рошанийцы обращались к этому жанру. Так, в диване Мирзā-хāна Ансарй и в сборнике стихотворений Василя Рошāнй нет примеров рубā‘й. Не встречаются рубā‘й и в лондонском списке дивана Арзāнй, хотя в других списках, в частности, в рукописном экземпляре хранящемся в Пешаваре, почти 120 страниц занимают именно рубā‘й. Небольшой поэтический трактат Арзāнй, опубликованный в Кабуле в 1975г. и посвященный житию Пророка Мухаммада⁹⁶, целиком написан четверостишиями. Их в этом сборнике всего 78. Видно, что Арзāни проявлял немалый интерес к сочинению рубā‘й*. Четверостишия обнаружены и в диване ‘Али Мухаммада Мухлиса (всего 123). У Даулата Лавāная их более 110.

* В опубликованном 2005 году в Пешаваре сборнике стихотворений поэта насчитывается около 3200 четверостиший.



В своих поэтических опытах рошанийцы, несомненно, опирались на традиции средневековой персоязычной поэзии, в которой жанр рубā'ī был одним из ведущих. Однако нельзя не учитывать и влияния устно-поэтической традиции. В народной поэзии пуштунов издавна существуют такие разновидности четверостиший⁹⁷, как рубā'ī, мурабба (в народе – «цалоридз»), чārбайта и некоторые другие.

Влияние устно-поэтических форм рубā'ī на творчество рошанийских поэтов было довольно значительным. В качестве примера можно привести четверостишия Арзānī, 'Алī Мухаммада Мухлиса и Даулата Лавāнай. Они имеют форму укороченных стиховых рядов-строчек, отличающихся доступностью и простотой изложения.

Все рубā'ī названных поэтов отличаются рифмой, имеющей схему: *ааба*. Тематика их не отличается оригинальностью. Для них характерны те же мотивы, что были отмечены в газелях и қасйдах.

Тем не менее, для рубā'ī рошанийцев характерна тематическая циклизация, т.е. четверостишия объединены одной темой. Таких циклов в их поэзии несколько. Так, у 'Алī Мухаммада Мухлиса почти половина его четверостиший посвящена восхвалению могущества Всевышнего. В другой группе рубā'ī поэта речь идет о пророческой миссии Мухаммада и его сподвижников. Эти циклы 'Алī Мухаммада Мухлиса очень близки к четверостишиям Арзānī, который воссоздал сюжетную линию жизни Пророка Мухаммада. Кроме того, ему принадлежат десятки «сюжетных», тематических суфийско-философских четверостиший. Подобные циклы или иначе – «цепочные» четверостишия встречаются и у Даулата Лавāнай. Правда, по содержанию и назначению они несколько отличаются. Так, если четверостишия 'Алī Мухаммада Мухлиса созданы в рамках исключительно религиозно-коранической традиции и не затрагивают идею «*вахдат ал-вуджūd*», то Даулат Лавāнай посвятил цикл своих рубā'ī восхвалению «наследника Пророка» – Байазйда Ансāрī. В другом же цикле он проводит мысль о своей искренней преданности Байазйду Ансāрī и его уче-

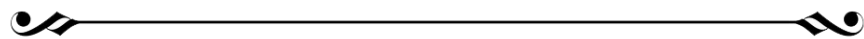
нию. В последующих циклах Даулат Лавāнай неоднократно повторяет известные рошанийские мотивы. Есть среди его четверостиший и такие рубā'й, которые существуют вне циклов и также популяризуют идеи бāйазйдовского учения.

Факт циклической организации рубā'й в рамках определенной темы – явление не только в истории пуштунской поэзии, но и в персо- и тюркоязычной. Прибегая к циклизации и тем самым разбивая общую тему на части, поэты-рошанийцы добиваются большого эффекта в стремлении воздействовать на сознание своей аудитории. Цепочка четверостиший, связанных одной темой, создавала ощущение, что речь идет не о четверостишиях как таковых, а полистрофических произведениях, которые состоят из монострофических четверостиший.

* * *

Таким образом, есть основания утверждать, что газель, қасйда и рубā'й были наиболее распространенными жанрами рошанийской поэзии. Наряду с этим можно говорить и о некоторых предпочтениях рошанийцев в вопросе выбора жанра. Вкратце остановимся на тех поэтических формах, которые не являлись для них общими. Наиболее активным в жанротворчестве оказался Даулат Лавāнай. Он первым заимствовал из персоязычной поэзии такие поэтические формы, как маснавй и қит'а, и ввел их в пуштунскую поэзию. В диване Даулата Лавāная мы встретили три длинных маснавй и двадцать девять қит'а. Усилия Мйрзā-хāна Ансāрй в этом направлении были незначительными. Тем не менее он, как и Даулат Лавāнай, впервые сумел создать на пушту такие стихотворные образцы, как *мухаммас* (пястишие) и *мунāзара* (диспут-диалог), основанные на строфической форме *таркиббанда*. Одно стихотворение, написанное в жанре мухаммас, обнаружено у поэта Вāсиля Рошāнй.

Мухаммас Мйрзā-хāна Ансāрй состоит из девяти строфбандов. Каждая строфа, хотя и содержит в себе самостоятельную мысль, тем не менее, объединена с другой, идеей о тленности земной жизни. Например, если в первой строфе поэт в угоду традиции восхваляет Пророка Мухаммада, а в последней пессимистически заявляет о бренности жизни, то во второй



строфе он утверждает, что «этот мир является голубятней, а человек подобен голубю», который прилетает и непременно улетает. В третьей строфе поэт осуждает стяжательство и утверждает, что «ни к чему богатство», ибо «ты в конце уйдешь из мира сего». В таком же духе звучат и другие строфы мухаммаса, в которых Мйрзā-хāн Ансāрй то говорит о «единобытности» Бога и мира феноменов, как абсолютно устойчивой Истине; то осуждает невежество людей, выражает мысль о множественности распавшегося «единства». Интересна последняя строфа стихотворения, которая, за исключением последней строки, написана в манере «макаронического стиха» (*муламма*'), т.е., одновременно, на фарси и пушту. Возвращаясь к своей прежней мысли, поэт напоминает о том, что это «некоторое мгновение жизни является временным даром».

Вопреки требованиям жанра, мухаммас Мйрзā-хāна Ансāрй не основан на газели какого-либо поэта или же своей собственной. Из собственных газелей он заимствовал не форму, а мысль. Здесь при отборе образных средств, близких и понятных афганскому читателю, поэт проявил большое мастерство, сумев сохранить строгое соответствие между смыслом и формой изложения. К этому можно добавить и то, что каждая стихотворная строка в плане синтаксической структуры проста и лаконична. По простоте поэтической структуры и ритмичности мухаммас напоминает так называемые народные стихотворения, состоящие из пятистиший-*пиндзиз*. Вот как звучит в нем одна из строф-бандов:

*Лә қийāмата на вёрёжйī, Че дале сэм вударёжйī,
Пә дунйā бә азāбёжйī, Ау āхир бә трё тёрёжйī,
Цә сифат дә сйму зар дэй.*

*(Не боится он страшного суда, [стремясь к богатству],
[Думает], так на этом свете останется,
Он будет терзаться [своим] богатством,
И в конце-концов он уйдет от [своего] богатства,
К чему же тогда достоинство серебра и золота?)*

[322, с.256].

Муҳаммас Вāсиля Рошāнӣ не отличается какими-либо художественными или тематическими новациями, поскольку здесь в дидактической форме он повторяет то, что уже было сказано в десятках его газелей.

Что же касается стихотворения Мīрзā-хāна Ансāрӣ, написанного в форме таркиббанд и озаглавленного «Беседа свечи и мотылька»*, то оно представляет собой нечто вроде стихотворения-диспута и состоит из шести строф. Первые три строфы стихотворения содержат по восемь бейтов, четвертая-семь, пятая-десять, а шестая строфа состоит из девяти бейтов. В целом можно утверждать, что Мīрзā-хāн Ансāрӣ придерживается строфических формальностей таркиббанда⁹⁸, если не учитывать неравномерности количества бейтов в строфах. Стихотворение подписано псевдонимом поэта.

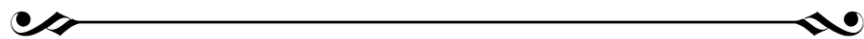
Тема взаимоотношений Бога и человека несколько в ином варианте затрагивается в маснавӣ Даулата Лавāная и в его стихотворениях, написанных в форме *қиғ‘а*.

Из двадцати девяти қиғ‘а Даулата Лавāная только одна состоит из семи бейтов, остальные же написаны в форме четверостиший с рифмой *aa/va/ga*. Этим сочинениям поэта характерна философская направленность и пропагандистский, дидактико-поучительный тон. Они не отмечены особой эстетической ценностью, если не принимать во внимание наличие в них рифм, ритмических ударений и равносложности стиховых рядов.

Не отличаются особыми художественными достоинствами и три маснавӣ Даулата Лавāная, хотя ему удалось сохранить все основные формальные признаки жанра.

Как известно, на основе рифмы, присущей маснави (типа: *aa, bb, vv*, и т.д.), и характеризующейся парностью, созданы классические высокохудожественные эпические произведения из цикла «Пятериц» Низāмӣ Ганджавӣ, Ҳосрова Дехлавӣ, ‘Алӣшера Навāӣ, знаменитые поэмы суфийско-дидактического содержания Санā‘ӣ, Атṭāра, Рӯмӣ или же сотни сюжетных фольклорных и полуфольклорных дастанов и қиғса на пушту.

* Основные линии содержания этого стихотворения были затронуты нами в разделе «Фанā и бақā».



Конечно, маснави Даулата Лавāная не может сравниться с этими поэмами ни по своим художественно-эстетическим принципам, ни по объему и композиционным особенностям. Вопреки установившейся традиции маснави Даулата Лавāная бессюжетны. Поэтому здесь нет таких существенных элементов композиции, как завязка, развитие и развязка. В них фигурируют хорошо известные религиозно-философские, суфийские идеи Байазīда Ансāри. Так, например, самое большое маснави поэта (в нем 264 бейта) почти целиком посвящено интерпретации сущности и всемогущества Бога-творца, Бога-вездесущего, Бога-всеобъемлющего в согласии с концепцией «*вахдат ал-вуджūd*». Правда, в нем имеет место несколько вставок из религиозно-коранической мифологии (например, легенда о Йūsufe и его отце и др.). Однако и эти вставки подчинены главной идее произведения.

Объем второго маснави Даулата Лавāная составляет 73 бейта. Первая половина маснави посвящена суфийской интерпретации традиционной темы появления и пророческой миссии Мухаммада и восхвалению его сподвижников и приближенных. Затем поэт переходит к изложению одного из основных элементов суфийской теории о «Мухаммадовом Свете» («*Нūри Мухаммади*»), согласно которой, как уже отмечалось выше, душа Пророка была первым творением, возникшим в виде ярко светящейся точки. И уже из нее впоследствии эманировались все остальные избранные души.

Третье маснави (всего 28 бейтов), как и второе, имеет сугубо суфийско-религиозный характер. В нем изложен эпизод из жизни Пророка Мухаммада, в котором он, использовав все пророческие силы и качества, победил своих врагов.

Таким образом, впервые в творчестве рошанийцев были заимствованы, внедрены, модифицированы известные поэтические формы и жанры, выработаны своеобразные для данной литературной традиции черты их поэтики. Это благоприятствовало дальнейшему развитию и обогащению этих жанров в творчестве последующих поколений пуштунских классиков.



ГЛАВА VIII

ВОПРОСЫ МЕТРИКИ СТИХОТВОРЕНИЙ ПОЭТОВ-РОШАНИЙЦЕВ

Как было отмечено, заслуга рошанийцев в заимствовании, освоении и внедрении известных поэтических жанров и форм из арабо-персидской поэтики на заре классической пуштунской литературы огромна. Что касается их попыток перенять опыт внедрения ‘арӯзной системы стихосложения – одной из важнейших компонентов этой поэтики, то здесь еще много проблем, требующих своего решения.

Следует отметить, что вопрос о пуштунских традициях стихосложения остается одним из самых актуальных в афганском литературоведении. За исключением отдельных попыток афганистов, систематическое изучение метрической и ритмической структуры пуштунской поэзии прошлого, в том числе рошанийской только начинается. Не выработаны теоретические основы и соответствующие метрические модели ритмики пуштунского стиха, на базе которых можно было бы определить ритм и метрику того или иного образца рошанийской поэзии, как раннего, так и последующих периодов.

На основе имеющихся работ трудно составить скольнибудь ясное представление и о том, какая из существующих систем стихосложения все же лежит в основе всей многовековой поэзии афганцев. Немногочисленные статьи и сообщения на эту тему носят либо общий, либо полемический характер. Тем не менее большинство исследователей сходятся на мнении о том, что метрика арабо-персидского стихосложения – ‘арӯз чужда пуштунской поэзии. За исключением отдельных образцов абсолютное большинство стихотворений на пушту не поддается скандированию по правилам ‘арӯза. Возникает вопрос: почему персо-урду-и тюркоязычным поэтам удалось освоить нормы арабского ‘арӯза и полностью применить сложную систему его метров, а в пуштунской поэзии эти нормы в целом не привились.

Еще в 1946 году профессор ‘Абд ал-Ҳай Ҳабībī писал, что основой стиха в пуштунской поэзии является не ‘арӯз, а счет

слогов. «Вся народная поэзия, - утверждает он, - то есть стихи, которые не являются подражанием персидским или арабским образцам, имеют это свойство. Конечно, нельзя отрицать того факта, что и на языке пушту имеются стихотворения, содержащие редифы и сложенные по персидским метрам и размерам газели, қасиды, рубā'й и т.п. Однако, если посмотреть повнимательнее, то можно заметить, что и они не могут быть подведены под размеры 'арӯза... Видимо, именно поэтому все стихотворения на пушту, как зафиксированные в диванах, так и передаваемые изустно, являются в принципе силлабическими и соизмеримы лишь по числу слогов» [301, с.131-132].

'Абд ар-Ра'уф Бенавā отметил, что некоторым пуштунским поэтам с большим трудом удавалось сложить единичные стихотворения, основанные на 'арӯзных размерах, ибо пуштунские стихи в корне имеют силлабические размеры и совершенно не подходят под 'арӯзную метрику. «А те стихотворения, которые, хотя и написаны 'арӯзом, бывают несуразными (бе хванда вй)» [293, с.55, 63].

Другой стиховед – Нӯр Аҳмад Шāкир – также категорично утверждает, что в пуштунской поэзии нет 'арӯза [367, с.11]. В книге пешаварского филолога 'Абд ал-Ҳакйма Асара [280, с.192] пуштунские стихотворения прямо названы силлабическими.

Использование 'арӯза, как в народной, так и книжной пуштунской поэзии, отрицает и Д.Маккензи, который отмечает: «Все пуштунские стихотворения силлабические по своей природе» [264, с.320]. Далее он делает попытку определить ритм пуштунских народных и частично авторских стихотворений на силлабо-тонической основе. Вслед за Д.Маккензи Н.А.Дворянков предлагает скандировать пуштунские стихотворения по этой системе [93, с.729]. Он сделал попытку определить размеры стихов современных пуштунских поэтов именно на основе силлабо-тоники [94, с.175 и др.].

Анализируя поэтические тексты на пушту, автор серии статей о пуштунском стихосложении, один из последовательных и авторитетных исследователей метрической структуры стихов пуштунских поэтов прошлого проф. 'Абд аш-Шукӯр

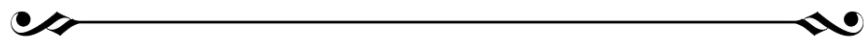
Ришād пришел к выводу о том, что в числе стихотворений поэтов прошлого встречается определенное количество поэтических образцов, скандирующихся по размерам ‘арӯза. Речь в данном случае идет о девяти газелях Даулата Лавāная, трех Мийā Шарафа (XVIII в.), пяти ‘Абд ал-‘АлиĀ Āхӯндзāда Кāкара (вторая половина XIX – начало XX в.) [332, с.5] и ряда других поэтов [334, с.8-23]. Тем не менее, и он отмечает, что метрическая система пуштунских стихов должна быть определена по законам силлаботонической системы стихосложения [333, с.72], хотя неоднократно убеждался в том, что не всегда легко найти в стихе ударные слоги, несущие основную ритмическую нагрузку.

В подтверждение выводов ‘Абд аш-Шукӯра Ришāда о наличии ‘арӯза в поэзии пушту Сидйқуллāх Риштйн в публикует 1965 году ранее неизвестный и небольшой по объему трактат Мийā Шарафа «Пуштунский ‘арӯз» («Дэ пайнто ‘арӯз») (XVIII в.) [367]. Публикация основана на единственной рукописи трактата, являющегося первым и пока что единственным сочинением посвященным пуштунскому ‘арӯзу. Здесь в *садж’евой* форме разъясняются основные положения учения о четырнадцати метрах арабского ‘арӯза и их разновидностях. Особый интерес представляет скандирование пуштунских стихотворений Мийā Шарафа по правилам ‘арӯза, т.е. впервые в пуштунской стиховедческой практике предпринята попытка подогнать стих под метры ‘арӯза. Хотя Мийā Шараф применил метры ‘арӯза только к своим стихотворениям, он показал, что это возможно и в отношении пуштунской поэзии. Думается, что опыты Мийā Шарафа имеют определенное теоретическое и практическое значение*.

Из этого краткого обзора работ, посвященных проблеме метрики и стихосложения в пуштунской поэзии, можно сделать следующие предварительные выводы:

1. Вся пуштунская поэзия, независимо от того, фольклорная она или книжная, основана на силлабической системе стихосложения.

* Было бы небезинтересным, если бы Мийā Шараф применил стопы и размеры ‘арӯза к стихотворениям других авторов. Это бы, возможно, обеспечило большую степень объективности результатов его эксперимента.



2. Стихотворения, написанные на пушту, следует скандировать по силлабо-тонической системе стихосложения.

3. В пуштунской поэзии имеется небольшое количество стихотворений, написанных в размерах ‘*арӯза*. При этом не исключается возможность проскандировать и некоторые другие стихотворения поэтов прошлого на основа размеров ‘*арӯза*.

Попытаемся определить, на каких ритмико-метрических началах была построена поэзия рошанийцев. Для начала необходимо выяснить, в какой степени рошанийцы смогли использовать в своем творчестве поэтику и метрику ‘*арӯза*.

Известно, что ‘*арӯз*ная система стихосложения впервые была основана и систематизирована в VIII в. н.э. выдающимся басрийским ученым-филологом Халилем ибн Ахмадом. Эта изначально арабская система стихосложения позднее нашла благодатную почву в персидско-таджикской, тюркоязычной и других поэтических традициях.

Под термином «‘*арӯз*» или «‘*арӯд*» средневековые арабы подразумевали науку «о критериях различения метров и правилах отделения правильных метров от неправильных» [229, с.44]. Впоследствии в афганской литературе значение этого термина существенно расширилось. Оно начало обозначать не только понятие метрики и размера стиха, но и учение о поэтических фигурах, рифме, о жанровых формах и стилях. Таким образом, ‘*арӯз* стал употребляться как в узком, так и расширительном значении. В узком смысле он обозначает учение о метрах и размерах стиха, а в расширительном – три основных учения в поэзии Востока: о метрах, рифме и поэтических фигурах, а также жанрах и стилях.

Термин «‘*арӯз*» применим к поэзии рошанийцев в расширительном значении. Можно утверждать, что они без особых затруднений смогли применить в своем творчестве положения о рифме, поэтических фигурах и жанровых формах ‘*арӯза*. Больших успехов в этом добились Мйрзā-хāн Ансāрй и Даулат Лавāнай. В частности, в стихотворениях этих поэтов можно встретить большое разнообразие средств художественной выразительности, которые в традиционной восточной поэтике

назывались *ташбих*, *талмех*, *ирсāl уль-фй̄л-масал*, *тадридж*, *тазād*, *тажнис*, *ихām*, *бāзгаит*, *игрāк*, *таджāх уль-‘āриф** и мн.др. Больше, чем кто-либо в рошанийской поэзии, они искусно использовали рифму, особенно когда речь шла об употреблении исконно пуштунских рифмующихся слов и глагольных форм. В целом в их стихах рифма по характеру звучания является богатой и точной.

Что же касается собственно самой метрики ‘*арӯза*, которая относится к квантитативно-количественной системе стихосложения и в которой ритм вытекает из равномерного и последовательного чередования долгих и кратких слогов в стопах и стиховых рядах, то абсолютное большинство стихотворений поэтов-рошанийцев не поддается правильному, «безнасильственному» скандированию по правилам ‘*арӯза*.

Для того, чтобы подтвердить этот тезис, обратимся к примерам из диванов рошанийцев и в соответствии с ‘*арӯзными* правилами проверим долготу и краткость слогов, их равную или неравную последовательность, совпадение или несовпадение в стихотворных строках. Следует оговориться, что сам принцип определения долготы и краткости слогов в пуштунских стихах еще не выработан. Если исходить из общих ‘*арӯзных* правил определения долгих и кратких слогов в стихе, то будем вынуждены прибегнуть к искусственной натяжке, насильственному удлинению или укорочению того или иного слога в пределах одной строки. При определении долготы или краткости слогов ‘*арӯз* допускает только лишь определенные и вынужденные исключения. Однако произвольно определять слоги недопустимо ни в одной метрической системе стихосложения, в том числе и в ‘*арӯзе*. При определении слогов необходимо учитывать основные принципы ‘*арӯза*. Основной упор делается на принципе сохранения органичности того или иного слога в стиховом ряду. Долгие и краткие слоги определяются без натяжки путем исключения искусственности и соблюдения фонетических особенностей пушту. Это позволит, на наш взгляд, выявить в стихах рошанийцев реальную карти-

* Определение данных терминов см. [171a].

но не совпадают между собою. Если расширить материал наблюдений до границ стихотворения, то картина подобного несовпадения слогов и стоп становится внушительной. Такую же картину распределения долгих и кратких слогов в стопах обнаруживаем и в стихотворениях других поэтов, в том числе и таких авторитетных и талантливых, как Мйрзā-хāн Ансāрй, ‘Алй Мухаммад Мухлис и Даулат Лавāнай.

Так обстоит дело, например, в нижеследующей газели Мйрзā-хāна Ансāрй, где расположение долгих и кратких слогов также не соответствует требованиям ‘арӯза:

Ка йау дзал дэ маҳаббат аджаб бāрāн шй,
 V -- V / V -- V / ----
Даға нәт шайст бә ранг нә ранг ‘айāн шй.
 V V -- / - V - V / - V --
Бāд бә буй дэ даға зрәврй лун лун (а),
 - V - V / V V - V / V -- V
Хаға зор ‘āлам бә сар лә сара дзавāн шй.
 V V -- / - V - V / V V --

*(Если хоть раз пойдет удивительный дождь любви,
 [То] эта скрытая Красота покажется в разных цветах,
 Ветер носит Его разные подбадривающие запахи,
 [И] тот старый мир вновь приобретает молодость)* [322, с.223].

Подобная же картина наблюдается и в следующем отрывке из газели ‘Алй Мухаммада Мухлиса:

Зāт сифāt лāзим малзум дэй,
 - V -- / ----
Сифāt кулл бел лә зāт шә.
 V -- V / - V - V
Зāт цāрганд шь нә сифат ке,
 --- V / V V - V
Зāт йе мэх сифāt мир ‘āt шә
 - V - V / ---- V

*(Субстанция и атрибуты – взаимно необходимы [друг другу,]
 Все атрибуты отделились от Субстанции.*

Субстанция проявилась в своих атрибутах,
Его (Бога) субстанция – лицо, а атрибуты - зеркало) [329, л.126].

Сопоставим слоги стиховых рядов в газели Даулата Лавāная:

Дзāй нэ дзāй аджаб джилва ка дэ джāнāн мэх,
– V – V / – – V V / V – – –

Бйā нэхпъло старго горй дэ хпэл дзāн мэх.
– V – V / – V – V / V – – –

Пэ зāхир бāтйн че вйнй мэх дэ йār дэй,
V – – – / – V – V / – V – –

Бе дэ йār лэ мэх на шта пэт айāн мэх.
V V – V / – V V – / – V – –

(Везде поразительно сияет лицо Красавицы,
Вновь Он своими глазами смотрит на свое лицо (на мир
вещей.– М.А.),
Если смотришь на внешность и внутренность – везде лик
Друга,
Кроме лика Друга, нет [другого] скрытого [или] явного
лица) [313, с.94].

В результате проверки на основе ‘арӯзной метрики слоговой структуры четырех строк из стихотворений этих поэтов можно заметить, что в этих отрывках нет четкого соблюдения основного требования квантитативности: закономерного чередования долгих и кратких слогов и совпадения их в стопах. В результате подтверждается предположение о том, что к основной массе стихотворений рошанийских авторов невозможно применить ‘арӯзные метры и размеры. Видимо, именно с таким положением дел столкнулся Хушхāль-хāн Хāтак, когда с сожалением заключил:

На вазн, на такти’, на йе ‘арӯз вэ,
Два мисра йе дэ хāфйф бахр, два тāл [308, с.540].

(Нет в них ни размера, ни скандировки, ни ‘арӯза,
[Если] два полустипа у них [скандируются] по короткому
метру, [то] два – по длинному).

Или:

*Лә чā на нэ пайто ки мā мйзāн лидāлай на дāй,
Мйрзā нэ дā забāн ки вайāl кәрāй дāй тлāлай [308,с.623].*

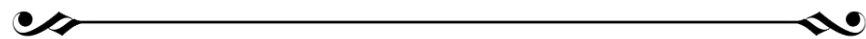
*(Я не видел в поэзии пушту [искусства] соразмерности,
Слагал на этом языке Мйрзā стихи [да уже] ушйёл он).*

Многие афганские поэты-классики XVII-XVIII вв., в том числе Кāзим-хāн Шайдā (1727-1780), Пйр Муҳаммад Кāкар (1708-прим.1788), Шамс ад-Дйн Кāкар (XVIII в.), отдавая дань изящной рифме и слогу, упорядоченному стиховому ряду в поэзии предшественников, в том числе, рошанийцев, тем не менее, единогласно сходились в мнении, что в их поэзии нет ‘арўзного размера.

Однако, как у же отмечалось выше, в творческом наследии поэтов-рошанийцев есть небольшое количество стихов и отдельных бейтов, написанных по правилам ‘арўза. Так, ‘Абд аш-Шукўр Ришād смог применить по метры ‘арўза к девяти газелям Давлата Лавāная (см. предисловие [313, с.12-33]). Для этого ему пришлось прибегнуть к натяжке: считать короткие слоги за долгие и, наоборот, что в определенных случаях допускается правилами ‘арўза. Примечательно то, что это удалось осуществить там, где избыточны арабо-персидские лексические пласты, содержащие долгие слоги, а также в том случае, когда употребление пуштунских служебных слов (предлогов, послелогов, союгов и т.п.), в основной своей массе состоящие из коротких слогов, сведено к минимуму. Из девяти проскандированных ‘Абд аш-Шукўр Ришāдом газелей восемь впервые проанализированы таким образом. Размер одной из этих девяти газелей был определен самим поэтом Даулатом Лавāнем следующим образом:

*Дā вазн дāй сaхйх пре вукрā назм,
Фā ‘йлāт, мафā ‘йлāн, фā ‘йлāт [313,с.72].*

*(Этот размер правильный, по нему ты делай стих,
Фā ‘йлāт, мафā ‘йлāн, фā ‘йлāт).*



Она написана метром «*хафиф-и мусаддаси махбуни максӯр*», соответствующим следующей парадигме: $V V - / V - V - / V V -$

Конечно, эти прецеденты в целом не меняют картины. Правы Хушхаль-хāн Хаҗак и другие поэты, утверждавшие, что ‘*арӯза* в стихотворениях их предшественников нет, и это заключение справедливо в отношении абсолютного большинства стихов рошанийцев.

Результаты, полученные ‘Абд аш-Шукӯра Ришāдом при скандировании группы стихотворений поэтов последующих эпох и литературных школ, в том числе и Хушхаль-хāна Хаҗака, также подтверждают справедливость этого вывода. Еще одним, пусть косвенным, доказательством сказанного является то, что Хушхаль-хāн Хаҗак критиковал своих предшественников в несоразмерности их стихов, отсутствии в их поэзии ‘*арӯзной* метрики [333, с.71]. Этот вывод подтвержден и внуком Хушхаль-хāна Хаҗака, талантливым представителем пуштунской литературы XVIII в. Кāзим-хāном Шайдā, который в одном из своих маснавī с горечью пишет:

<i>Дə пайто жəба тамāма,</i>	<i>Да бе назму бе низāма.</i>
<i>Лə авзāна мухталифа,</i>	<i>Лə мизāна мунхарифа,</i>
<i>Пə мизāн бāнди че рāшй,</i>	<i>Пəр калām таху бālā шй...</i>
<i>Ка āлим дəй йā джāхил,</i>	<i>Ка нāқис дəй ка кāmил,</i>
<i>Че аш ‘āро та йе горй,</i>	<i>Ҳо дə змā тəр ше ‘ра порй.</i>
<i>Джор дə наср ‘ибāрат дəй,</i>	<i>Мусаджа ‘ нə фақйрат дəй,</i>
<i>Пəр калām йе нāмāзўн дəй,</i>	<i>Пə нуксāн йе дā қāнўн дəй</i>

(Язык пушту весь, Без поэзии и без порядка. Размеры (стиха) в нем [получаются] разные, Размер в нем – непостоянный. Когда дело доходит до размера, [То] каждое слово [в нем] становится вниз и вверх. Пусть он ученый или невежда, Несовершенный или же совершенный [кем бы ни был], Когда помотришь на их стихи, То до моих стихов, Все [их стихи] состоят из прозы. [II] садж ‘ [у них] беден, Каждое слово у них несоразмерное, [II] для них такой недостаток - закон) [320, с.13].

Как видим, Кāзим-хāн Шайдā не только осуждает своих предшественников в несоразмерности их стихов. Он подвергает

ет критике своей родной пушту – первооснову художественной речи, отмечая отсутствие в нем какой-либо метрической потенции, которая, по его мнению, могла бы обеспечить свободное усвоение ‘арӯзных размеров.

В связи с этим возникает необходимость выяснить, что мешает рошанийцам и поэтам более поздних эпох освоить размеры ‘арӯза, какие языковые барьеры стоят перед ними; какая мера речи таится в их стихах; на каких ритмических моделях основываются они; и есть ли вообще в их стихотворениях ритм. И если есть, то на чем он основан.

Попытка решить эти вопросы принадлежит ‘Абд ар-Ра‘ӯфу Бенавā [293, с.55] и Н.А. Дворянкову. Так, в качестве основных барьеров, препятствующих внедрению метрики ‘арӯза в пуштунскую поэзию, Н.А.Дворянков видел в 3-х моментах. Первый, по его мнению, связан с фонетическими, морфологическими и синтаксическими особенностями пушту, отличающим его от арабского и персидского языков. Он утверждал, что элементы, составляющие стопы ‘арӯза, - *сабаб, ватад, фāсила*, отличаются от пуштунской слоговой системы. Второй, по его мнению, кроется в характере пуштунского ударения. Оно силовое, экспираторное, подвижное и нефиксированное. И, наконец, третий фактор заключается в том, что в пушту «иное противопоставление гласных по долготе» [93, с.728].



Несмотря на всю серьезность выдвинутых Н.А. Дворянковым положений, они не получили подтверждения на основе анализа фактов, поэтому являются спорными. Спорным можно считать мнение, касающееся различий в долготе слога в сопоставляемых языках. Так, в арабском и персидском языках долгий слог существенно длиннее, чем короткий. В пушту эта разница незначительна, а порою и вовсе незаметна. Однако практика стихосложения тюркоязычных поэтов доказала, что проблема долгого слога при усвоении и внедрении ‘арӯза вполне преодолима. Долгий слог в тюркоязычных стихотворениях прошлого, считающийся более коротким, чем долгий слог в арабском языке, может быть произвольно удлинен. Любой закрытый слог или ударный закрытый слог здесь можно

принимать за долгий [209, с.287-300]. Казалось бы, вполне возможно, чтобы пуштунские поэты таким образом компенсировали, вернее доводили до соответствующего уровня долгий слог своего родного языка. Аналогично можно рассуждать, и говоря об ударении в пушту, которое, по мнению Н.А. Дворянкова, является одним из барьеров на пути усвоения ‘арӯза.

Необходимо отметить, что в пушту ударение может быть не только подвижным, но и постоянным [236, с.27]. В стиховой практике имеется немало примеров, когда в языках с подвижным ударением были созданы и метрические стихотворения, как, например, в русском классическом стихе. Поскольку, как уже отмечалось выше, на пушту было сочинено несколько стихотворений, созданных на количественной основе, в том числе и в ‘арӯзе, выяснилось, что разноместность и подвижность ударения не является непреодолимой преградой при использовании ‘арӯзной метрики.

Значит те языковые барьеры, о которых говорил Н.А. Дворянков, не являются непреодолимыми для афганских поэтов-классиков. Спорность своих положений осознавал и сам Н.А. Дворянков. Так, он отмечал, что так называемые языковые барьеры «не только с точки зрения поэтической архитектоники и строфики, но и в отношении стопики не являлись непреодолимыми» [93, с.728].

Он был совершенно прав в том, что определенную трудность для пуштунских поэтов в освоении ‘арӯза представляло обилие слогов типа ССГ, ССГС, ССГСС, СССГС⁹⁹ и т.п. Для этих слогов характерно копление согласных, в том числе и в начале слова, (как, например, в английском или русском языках)¹⁰⁰, типа: *кие*, *зрә*, *кляк*, *шкәр* и мн.др., чего практически нет в тех языках, где ‘арӯз принят и был основной формой метрики в течение многих веков. К этому существенному фонетическому фактору следует добавить еще два не менее существенных. Это, с одной стороны, большое количество различных односложных и краткосложных служебных слов в пушту: послелогов, личных и указательных местоимений, местоимений – энклитик, союзов, вспомогательных и связочных глаголов, типа: *пә*, *кхе* (*кие*), *дә*, *лә*, *цха*, *та*, *ву-*

 ————— 

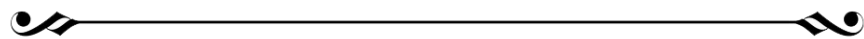
та, да, йэм, йу, зэ, тэ, хага, дага, йе, ме (ми), ау, че, кр̄ал, кавал, швал и др., которые примкнув или замкнув то или иное значащее слово, часто создают нечеткую, неопределенную границу между слогами и стопами в стихоряде. С **другой** – это наличие огромного количества полнозначных слов с краткими слогами, которых вдвое больше, чем слов, содержащих долгие слоги. Здесь следует отметить и то, обстоятельство, что многие краткие слоги, как в служебных, так и полнозначных словах с кратким специфическим звуком «э» (или «ъ» - (зваракай), фактически звучат еще короче, чем обычные краткие слоги с краткими гласными типа: да, дага, бадала и т.п. Краткие слоги в пушту явно преобладают над долгими. Это обстоятельство создает серьезные, порою непреодолимые трудности для поэта, взявшегося писать стихотворение по метрам ‘арӯза. Однако, стремясь усилить музыкальность и ритмичность своих стихов пуштунские поэты все же обращались к ‘арӯзной метрике, Это вынуждало их использовать арабизмы и фарсизмы, в которых было достаточно долгих слогов, и в результате получить нужный им размер. **Как представляется, это была единственная реальная возможность во внедрении ‘арӯза в пуштунскую поэзию.**

Именно так поступили поэты, которым удалось все же создать некоторое количество стихотворений, основанных на ‘арӯзной метрике. К ним относится упоминавшийся выше автор трактата «Пуштунский ‘арӯз» Мйā Шараф. Приводим два бейта принадлежащих Мйā Шарāфу, в которых использованы арабо-персидские заимствования, способствовавшие получению нужного размера. Примером ‘арӯзного метра «хазаджи мусаддаси сāлим» (мафā ‘ийлун, мафā ‘ийлун, мафā ‘ийлун) являются следующие строки:

*Шакар кāн дэй, шакар гуй дэй, шакар хуй хам,
Суманбар дэй, суманрӯй дэй, суманбӯй хам [367,с.18].*

Метр «раджази мусаддаси сāлим» (мустаф ‘илӯн, мустаф ‘илӯн, мустаф ‘илӯн) реализован следующим образом:

*Зибā нэ нам чаимāн ларй ушāқ сахар,
Шабнам ларй зибā дэ гул аврāқ сахар [367,с.20].*



Как видно, все слова в первом примере, кроме глагола «*дэй*» ('есть'), во втором, кроме предлогов «*дэ*» и «*нэ*» и глагола «*ларй*», - арабского и персидского происхождения. Если заменить их исконно пуштунскими, то стихотворение теряет все признаки 'арӯзного метра.

Следовательно, изучение метрической структуры стихотворений поэтов-рошанийцев, критические высказывания афганских поэтов XVII–XVIII вв., а также общие замечания и выводы афганистов относительно метрики сочинений поэтов послерошанийского периода показывают, что рошанийские и в целом афганские поэты прошлого были близко знакомы с арабо-персидской поэтикой. Они смогли применить в своем творчестве ее рифму, строфику, стилистику и другие поэтические приемы. Тем не менее, один из основных элементов арабо-персидской поэтики - 'арӯзная метрика была применена ими очень незначительно. Как выяснилось, она не могла стать для них ритмической основой стихосложения. Для этого были объективные причины просодического порядка. Вместе с тем были и субъективные причины, связанные не только с уровнем мастерства поэтов, но и с тем, насколько глубоко они знали лексико-грамматические, фонетические особенности родного языка, насколько прочно были освоены ими возможности 'арӯзной метрики. Сочинение каких-либо отдельных стихотворений на основе 'арӯза удавалось им с большим трудом и погрешностями. Вместе с тем применение 'арӯжной метрики было делом престижа. Недаром Давлат Лавāнай, а также такие поэты-классики, как Хушхāль-хāн, Кāзим-хāн, Пйр Мухаммад и др., спешили объявить, что им удалось создать стихотворение на основе 'арӯза. Зачастую в силу недостатка опыта и реформаторского умения поэты строили свой стих, опираясь на чисто формальные признаки 'арӯжной метрики – рифме и других строфических особенностях стихотворения. Что касается собственно метрики, то здесь они искали другие ритмообразующие приемы. Думается, одним из них, помимо употребления разнообразных видов рифмы как одной из главных звуковых элементов «'арӯжного» стиха, по нашему мнению, было

обеспечение равносложности стиховых рядов. Это предположение подтверждается тем, что основная масса стихотворений рошанийцев имеет равносложный характер, что равносложность не является случайной. Можно предположить, что этот прием ритмизации был подсказан им самим 'арӯзом. Как убедительно доказано стиховедами, 'арӯзная система стихосложения предусматривает не только равномерное чередование и совпадение долгих и кратких слогов в стихорядах, но и одинаковое их количество в каждой строке стихотворения [5, с.299]. Понятие равносложности стиховых строк уже было известно афганским поэтам Средневековья, в том числе и поэтам-рошанийцам. Об этом, свидетельствует например, следующий бейт из той части поэмы «Свāтнāма» («Книга о Свате») Хушхāль-хāна Хāтака, которая была посвящена критике одного из стихотворений его предшественника – Āхӯнда Дарвезы, написанного, по всей видимости, «несовершенными» стихами или *садж* 'ем:

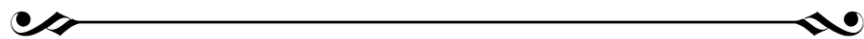
*Ка йава мисра нэ шэл, бәлә сәл да,
Нāмарбӯта, нāмаузӯна нэ вайәл да.*

*(Если одна строка в двадцать [слов], то другая-в сто,
Несвязываются [они] и несоразмерны (несозвучны) в
произношении)[309, с.43].*

Здесь Хушхāль-хāн Хāтак иронизирует по поводу того, что произведения Āхӯнда Дарвезы неравносложные. Значит, в эту эпоху, в XVI-XVII вв., отклонение от равносложности стиховых рядов считалось серьезным недостатком.

Выходит, пуштунским поэтам, в том числе и рошанийцам, в их стремлении создавать стихи на основе 'арӯжной метрики, удавалось лишь обеспечить равносложность стиховых рядов, «'арӯжную» рифму и редиф в них.

Если это так, то стихотворения пуштунских поэтов прошлого следовало бы отнести к силлабической системе стихосложения, где основными факторами соразмерности и созвучности стиховых рядов являются рифма и равносложность, а также - равнодольные синтагматические отрезки внутри строки, выделяемые цезурой.



Видимо, поэтому некоторые исследователи предложили скандировать стихотворения пуштунских поэтов прошлого по принципам силлабической системы стихосложения.

Ѕидйкуллāх Риштйн в одной из своих статей высказал мнение о том, что скандировать образцы пуштунской поэзии по правилам силлабо-тонической системы стихосложения невозможно. Он мотивировал это тем, что в афганистике еще не выработаны строгие критерии определения местонахождения ритмического ударения. Он писал, буквально, следующее: «На данном этапе мы можем скандировать стихотворения поэтов прошлого [лишь] по принципам равносложности стиховых строк». Развивая эту мысль, он предложил разделить все классические стихотворения на 7-, 8-, 10-, 11-, 12-, 14-, 15- и 16-сложники. Затем предложил объединить их в три группы: первая – «легкие» (*хафйф*) – это 7-, 8-, 10-сложники; вторая – «средние» (*мутавасит*) – это 11-, 12-, 14-сложники; и третья – «длинные» (*ужд*), состоящие из 15- и 16-сложников [350, с.23-24].

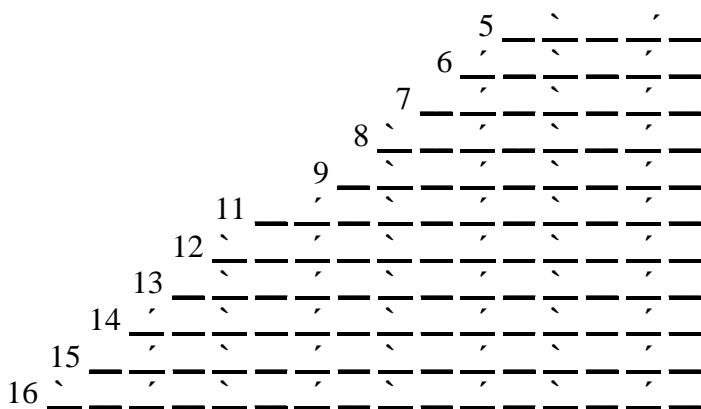
Следует заметить, что Ѕ. Риштйн был одним из последовательных сторонников определения ритма стихотворений афганских поэтов прошлого только по силлабическим принципам. Однако силлабическая система стихосложения в предложенном Ѕ. Риштйном варианте фиксирует лишь «видимые» параметры сложной картины ритмики классического пуштунского стиха. Другие современные исследователи и прежде всего Д.Н. Маккензи, Н.А. Дворянков, ‘А. Ришād, М.А. Зийār, не отрицая серьезного влияния ‘арӯзнной поэтики на пуштунскую поэзию, одним из центральных элементов в организации ритма и метрики пуштунского стиха, как фольклорного, классического, так и современного, считали ударение.

Известно, что каждая система стихосложения обусловлена фонетическими особенностями того языка, на котором написано стихотворение. В пушту, как и во многих языках индоевропейской семьи, гласный звук сам по себе или в сочетании с согласными образует слог. Встречаются односложные, двухсложные, трехсложные и четырехсложные слова. Ударение падает на гласные звуки слога. Гласные, при этом, могут быть

не только ударными, но и безударными. Для пушту характерен резкий контраст между ударными и безударными слогами. В ударном слоге гласные (например, в слове (*хас̄и*) произносятся долго и с силой, безударные (особенно заударные) кратко и слабо. Некоторые долгие гласные (например *ā, ō, ī*) могут произноситься и как краткие. Ударный гласный произносится напряженно, энергично, «ясно и отчетливо» [49, с. 3 и далее] и «резко удлиняется» [166, с.17]; по тону и интенсивности он выше, чем неударный.

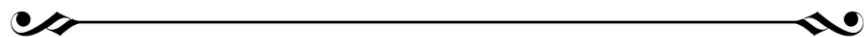
Безударные гласные произносятся кратко и с меньшей силой. Как известно, чем дальше находится безударный гласный от ударного, тем он короче. Поэтому важно определить, на какой слог падает ударение, какие слоги являются безударными, т.е. определить ритмическую модель слова.

Д.Н. Маккензи в статье «Пуштунский стих» одним из первых пришел к заключению, что решающую роль в создании ритмики пуштунского стиха играет сила и чередование словесных ударений [264, с.327]. Он предложил следующую схему чтения и скандирования фольклорных и книжных образцов пуштунской поэзии, состоящих из: 5-, 6-, 7-, 8-, 9-, 11-, 12-, 13-, 14-, 15-, 16-сложных стихотворений*:



В комментариях к схеме Д.Н. Маккензи делит ударение в стихе на главное (ритмическое. – М.А.) и вспомогательное, и считает,

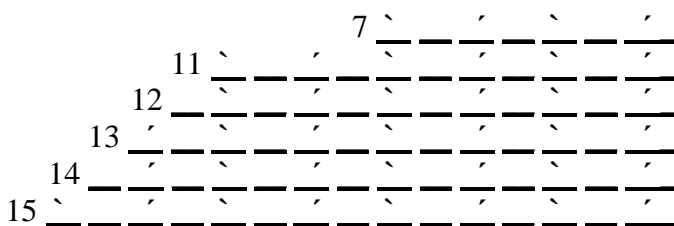
* Здесь и далее все схемы читаются слева направо.



что предлагаемая схема ударений в стихе постоянна. Главное – ритмообразующее ударение, которое, как правило, совпадает с обычным словесным ударением, указано в таблице знаком ['].

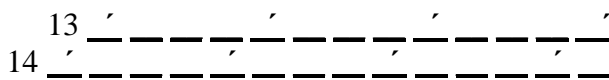
По мнению исследователя, из-за того, что главное ударение повторяется через интервал в четыре слога, между слогами появляется вспомогательное ударение [' '], которое падает на каждый второй промежуточный слог. Однако необязательно, чтобы оно совпадало с обычным словесным ударением. Указанные в схеме 8-, 12-, 14- и 16-сложные строки чаще всего встречаются в литературных газелях и менее всего характерны для устно-поэтической газельной традиции.

Д.Н.Маккензи указывает, что рифмующиеся строки часто могут быть усечены по отношению к нерифмующимся строкам [264, с.327]. Это создает другие возможные ритмические варианты, типа:



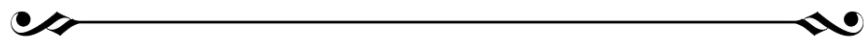
Неоднократно возвращаясь к мысли о том, что в основе ритмики всех видов пуштунской поэзии лежит силлаботонический принцип стихосложения, проф. М.А.Зийār предложил несколько иную классификацию ритмической структуры стихотворений пуштунских поэтов-классиков. Он выделил:

1. Стихи, первое ударение в которых падает на первый слог. На примере 13 и 14 сложных строк он показал, что ударение падает таким образом:



2. Стихи, в которых первое ударение падает на второй слог. Здесь приводится 15-сложная газель со следующим распределением ударных слогов:





ний определенной равноточности. Он считает, что в 12-сложных стихотворных рядах необязательно, чтобы ритмическое ударение падало только лишь на 3, 7 и 11 слоги, как это показано в схеме Д.Н.Маккензи. Они могут падать на любой слог строки, образуя тем самым другую ритмическую схему. Представляется, что в этом отношении он совершенно прав.

Анализируя ритмику стихотворений поэта XVIII века Хаджа Мухаммада Бангаша на основе силлабо-тонической системы стихосложения 'Абд аш-Шукӯра Ришад получил интересные результаты*. Он привлек к анализу все поэтические образцы, включенные в диван поэта общим числом 1813 бейтов, в их числе: 142 газели, 31 қасйду, 4 рубā'й и 2 қит'а. Исследователь показал, что его стихотворения, состоящие из 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16 слогов имеют следующую ритмическую картину [335, с.27-66]:

12	— — / — / — — / — — / — — / — —	(48,71%)
11	— — / — — / — — / — — / — — / — —	(21,34%)
14	/ — — — / / — — — / / — — — / / — — —	(8,00%)
10	— — — / — — — / — — — / — — — / — — —	(6,83%)
15	— — — / — — — / — — — / — — — / — — — / — — —	(3,71%)
8	— — — / — — — / — — — / — — — / — — —	(3,50%)
11	— — — / — — — / — — — / — — — / — — — / — — —	(2,02%)
14	— — — / — — — / — — — / — — — / — — — / — — — / — — —	(2,01%)
7	— — — / — — — / — — — / — — — / — — —	(1,33%)
13	/ — — — / / — — — / / — — — / / — — — / / — — —	(1,03%)
16	— — — / — — — / — — — / — — — / — — — / — — — / — — — / — — —	(1,22%)
15	— — — / — — — / — — — / — — — / — — — / — — — / — — — / — — —	(0,18%)
11	— — — / — — — / — — — / — — — / — — — / — — — / — — —	(0,05%)
9	— — — / — — — / — — — / — — — / — — — / — — —	(0,04%)
15	— — — / — — — / — — — / — — — / — — — / — — — / — — — / — — —	(0,03%)

Всего:100%

Из этой схемы видно, что самый большой процент встречаемости имеют те стихотворения Бангаша, которые состоят из

* Этому исследователю принадлежат многочисленные попытки определить ритмику того или иного стихотворения поэтов прошлого по принципам силлабо-тонической системы [335, с.68-72; 333, с.8-23].

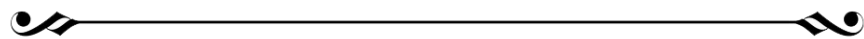
12 и 11 слогов с ритмическим ударением на 3, 7, 11-м слогах. Они составляют соответственно 48,71 и 21,34% из общего числа анализируемых. Часть стихотворений, состоящие из 10, 11, 14, 15 слогов, показывают неоднородную парадигму.

Исследования Д.Н.Маккензи, М.А.Зийāра и ‘Абд аш-Шукūра Ришāда свидетельствуют о том, что в классической пуштунской поэзии встречаются в основном: 8-, 9-, 11-, 12-, 13-, 14-, 15- и 16-сложные стихотворения. При этом выявлена тенденция, согласно которой между ударными слогами, образующими ритм стиха, часто располагаются три безударных слога. Стихотворения (преимущественно газели), в которых первое ритмическое ударение падает на третий слог, по отношению к другим ритмическим позициям книжного пуштунского стиха прошлого составляют абсолютное большинство.

В отличие от фонетической структуры тех языков, где была применена ‘*arūz*’ная метрика, в пушту отчетливо различаются словесное (грамматическое) и логическое ударения. Это доказано соответствующими экспериментальными исследованиями с использованием звукозаписывающей техники) [49, с.11 и далее].

Наши исследования ритмики стихов поэтов прошлого, в том числе и рошанийцев, показали, что словесное и логическое ударения исключительно важны в ритмостроении пуштунского стиха. Определяющим фактором оказалось словесное ударение*, которое, как отмечалось выше, является силовым, экспираторным, нефиксированным, а в большинстве случаев и

* В 1984 году в докладе, посвященном анализу поэтической речи рошанийцев, нами было предложено [189, с.24] провести экспериментальный анализ образцов стихотворений поэтов и осуществить запись в осциллографе. Для этого были подготовлены магнитофонные записи от 7 до 12 стихотворений каждого из поэтов-рошанийцев. Причем эти стихотворения, как и предполагается условиями эксперимента, читались тремя представителями разных профессий: студентом, диктором кабульского радио и поэтом. Но, к большому сожалению, часть этой работы не была осуществлена ввиду отсутствия осциллографа. Впоследствии эта идея была принята А.Г. Матвеевой и осуществлена в изучении ритмики нескольких стихотворений Давлата Лавāйна [166, с.17-19]. Результаты экспериментов А.Г. Матвеевой подтвердили ранее высказанную мысль о том, что словесное ударение играет решающую роль в создании ритмики поэтической речи.



свободным, разноместным, подвижным, своего рода тональным. Наряду с этим оно обладает смыслоразличительной функцией. Ударные слоги, чередуясь с безударными, метрически слабыми, во взаимодействии с логическим (смысловым) ударением образуют *основу* для ритмических метрообразующих ударений. Другими словами, усиленное в потоке речи *словесное ударение* выделяет в стиховом ряду (*мисра*) то или иное слово, в котором имеет место так называемый сильный слог. Именно такие сильные слоги во взаимодействии с безударными слогами образуют систему ритмических узлов, а через них и сам ритмический процесс поэтической речи. И поэтому закономерным представляется вывод о том, что в основе пуштунской поэзии действительно лежат принципы силлаботонической системы стихосложения.

Правомерность такого заключения в целом подтверждается анализом стихотворений Арзāнī, Мйрзā-хāна Ансāрī, Вāсиля Рошāнī, ‘Алī Мухаммада Мухлиса, Даулата Лавāная и Карйм-дāда Рошāнī.

Для начала мы попытались выявить общие ритмические тенденции и определить наиболее характерные параметры метрики поэтической речи рошанийских авторов.

Результаты наших исследований показали, что основную часть их стихотворений составляют 8-, 9-, 11-, 12-, 13-, 14-, 15- и 16-сложные стихотворения. Были обнаружены и 10-сложные стихи с ритмическим ударением на 4 и 9 слогах, но в весьма небольшом количестве. В основной своей массе ритмическая структура этих стихотворений совпадает или очень близка к тем параметрам, которые были получены Д.Н. Маккензи, М.А. Зийāром и ‘Абд аш-Шукūrом Ришāдом, исследовавшими поэтические образцы других поэтов прошлого.

При анализе внутрисклонного построения стихов рошанийцев выяснилось, что они стоповые. Как известно, разбивка стиховых рядов на стопы существует в метрических (в том числе и ‘*арӯзе*) и силлаботонических системах стихосложения. Стопа как одно из ключевых понятий сложилась в этих системах прежде всего потому, что ритмические части в них,

доли стихотворной строки вычленяются и периодически повторяются согласно определенной закономерности. Если стопа (*руки*) в 'арӯзе – это ритмически повторяющиеся сочетания долгих и кратких слогов, то в силлабо-тонической системе – повторение сочетаний ударных и безударных слогов. Понятно, что деление стиховых строк на стопы производится в соответствии с типом ритмической структуры.

Наши наблюдения показали, что в ритмической структуре поэтических образцов рошанийцев выделение стоп, т.е. повторяющихся малых ритмических частей, осуществляется в основном в пределах четырех слогов. Сказанное дает основание утверждать, что ритмика их стихов определяется чередованием четырехсложных частей в стиховом ряду.

Известно, что четырехсложная стопа – «пеон» (от греческого *пэон*) состоит из трех неударных и одного ударного слога. В русской силлабо-тонической системе, например, различают четыре вида пеона:

- *первый* – с ударением на первом слоге стопы по схеме:

— — — — —
 ' — — — — ;

- *второй* – на втором слоге стопы по схеме:

— — — — —
 — — ' — — ;

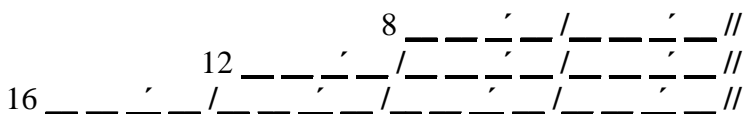
- *третий* – на третьем слоге стопы по схеме:

— — — — —
 — — — ' — ;

- *четвертый* – на четвертом слоге стопы по схеме:

— — — — —
 — — — — ' ;

Мы не исключаем наличия и других вариантов стоп при скандировании стихотворений, ибо в традиции русской или английской силлабо-тонической систем пеонические стопы могут быть заменены двусложными стопами: хореем [— ' —] или ямбом [— — '], или трехсложными (анapest, амфибрахий либо дактиль). Для стихотворений рошанийцев, как мы убедились, характерны сочетания именно пеонических, т.е. четырехсложных стоп. Так, основная часть (более 80%) 8-, 12-, 16-сложных газелей рошанийцев скандируется именно третьим типом пеона. Они имеют следующую ритмическую и метрическую схему:



Так, согласно приведенной схеме 8, 12, 16-сложные стихотворения с указанным типом расположения ударения имеют следующие размеры (метрику):

- пеон третий *двухстопный*;
- пеон третий *трехстопный*;
- пеон третий *четырёхстопный*.

Пеоном третьего типа написано более 65-70% газелей рошанийцев, состоящих из 9, 11, 13, 14 и 15 слогов. При этом, как правило, в конце строки остаются: один безударный слог [—] (при 9-, и 13-сложной строке), два безударных слога [— —] в 14- сложной; три слога [— — —] в 15-сложной стопе.

В соответствии с этим можно предложить два варианта определения размеров 9-, 11-, 13-, 14- и 15- сложников.

Согласно первому варианту размеры этих стихотворений можно было бы определить как:

- пеон третий *двухстопный, удлиненный* (9-сложник);
- пеон третий *трехстопный, удлиненный*; (13-сложник);
- пеон третий *трехстопный, усеченный* (11-сложник);
- пеон третий *четырёхстопный, усеченный*; (15-сложник);
- пеон третий *трехстопный, сверхудлиненный* (14-сложник);

Во втором варианте размер 11-, 13-, 14-, 15-сложников с пеоном третьим можно рассмотреть в сочетании с другими стопическими размерами. Так, 11- и 15-сложники можно определить пеоном третьим в сочетании с трехстопным анапестом [— — —], т.е.:

11-сложник - пеон третий двухстопный + анапест;

15-сложник - пеон третий трехстопный + анапест.

Что касается 14-сложного стихотворения с пеоном третьим, то ввиду отсутствия явного ритмического ударения в одном из последних двух слогов, размером этого стихотворения может стать пеон третий трехстопный + пиррихий.

Аналогично можно определить размеры стихотворений с пеонем первым, пеонем вторым и пеонем четвертым. Это позволит выявить большое разнообразие ритмических вариантов.

В числе наиболее распространенных в диванах поэтов-рошанийцев 8-, 12-, 16-сложников наиболее предпочтительным в ритмическом и метрическом отношениях является 12-сложник. Например, в диване Мйрзә-хәна Ансәри из 208 газелей 145 представляют собой 12-сложник с пеонем третьим трехстопным, соответствующим схеме:

— — — ' — / — — — ' — / — — — ' — //

Вот одна из них:

1. Пә хар зрә че / дә айна́ дә/йәд гузәр шү //.
2. Пә йақй́н лә / җайра по́ста / мукашша́р шү //.
3. Дә җафлат пә / нәпохи тӯ / ра тйә́ра ва /.
4. Дә тавхй́д дē / ва че ба́ла / шва саҳа́р шү //.
5. Кулл зарре́ йе / ву дй́дан та / айй́на швē //.
6. Пә хар цә ке / йе дә йә́р пә / маҳ наза́р шү //.
7. Дә да́на́ дә / зрә аҗса́ба / руйнә́йи да //.
8. Дә а́смә́н дә / дзмәки маҳ пре / мунавва́р шү //.
9. Ав зәхй́р ми / пә цәргә́нд вә / рә похә́җси //.
10. Ав ба́тин ми / дә джумла́ җай / бо хаба́р шү //.
11. Пә тахқй́қ пә / тәр камә́ла / вурасе́җси //.
12. Че пә да́ лә́р / йе дә зрә́ пә / тйю сафа́р шү //.
13. Пә рийти́я ми / дә рийти́я пә / сарвй́ кәра //.
14. Ос мидзәка / пә рийти́я йав / кас рахбар шү //.
15. Даде ха́си / бе баха́ хә / сил дә пә́ра //.
16. Дә кәми́л дә / тйе тәли́ дә / тәлиб са́р шү //.
17. Дйер мурда́ йе / лә нафа́са / җайәт му́ми //.
18. Дә дарвиш дә / суҳбат ха́си / ранг аса́р шү //.
19. Дә ма́ нә́ ахл / пә да́ җәван / дүн похә́җси //.
20. Дә сура́т дә / 'алам фа́хим / пәр баша́р шү //.
21. Тәл тәр тәла / бә җайә́т вй / марг йе нәшита //.
22. Че лә ха́си / ранг җәва́нду / на бахрва́р шү //.
23. Хар са́рай лә / хпәла ба́хта / бахра му́ми //.

24. Дә азál қис / мат дә хár чā / муқаддár шӯ //.

25. Ай Мйрзá лә / пāко пāка / вайнā вāйа //.

26. Дә мухлй́с ка / лām хāлй́с дәй / мо 'табár шӯ //.

На этом примере можно легко убедиться в том, что именно выделенные логически словесные ударения составляют основу ритмической схемы стихотворения. Причем эта схема выдерживается практически от начала до конца.

Что касается ударений, встречающихся между метрическими ударениями, то они являются сверхсхемными (по Д.Н. Маккензи, второстепенными). При скандировании всего стихотворения они не воспринимаются на слух, и поэтому не оказывают заметного влияния на заданную ритмику и метрику. Однако появление сверхсхемных ударных слогов в строке при чтении стиха может разнообразить и обогатить его общую интонационно-музыкальную целостность.

Таким образом, несмотря на «аружные» формы и жанры стихотворений рошанийцев (қасйда, ғазал, рубā'й и т.д.) в основе их ритмической структуры лежат пеонические принципы силлаботонической системы стихосложения. И это явление обусловлено прежде всего фонетическими особенностями пушту.

Этот вывод, разумеется, требует дальнейшей разработки и аргументации на более обширном материале. Чтобы определить ритмику рошанийских стихов в полном объеме, подтвердить или опровергнуть имеющиеся уже выводы, необходимо продолжить экспериментальные исследования, обеспечивающие достаточно высокую меру точности полученных результатов. Имеющиеся в этом направлении работы пока еще весьма малочисленны и далеки от цели. Так, не изучены досконально такие характеристики пуштунского ударения, как интенсивность, длительность, качество, а также структура слога, тон гласных, соотношение ударных и безударных слогов, изохронность и изосиллабизм строк и мн. др.



ГЛАВА IX
АНТИРОШАНИЙСКАЯ РЕЛИГИОЗНО–СУФИЙСКАЯ
И СВЕТСКО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА
XVI–XVIII вв.

В период с XVI по XVII вв. параллельно с рошанийской литературой и ей в противовес развивалось ортодоксально-клерикальное литературное направление на пушту и дари, возглавляемое Āхӯндом Дарвезой. Представители этого направления преследовали цель скомпрометировать перед народом учение рошанийцев и, по выражению Āхӯнда Дарвезы, разоблачить, опорочить «безбожников, еретиков и смутьянов» и тем самым просветить «заблудших», «невежественных» людей.

Как это ни парадоксально, идейной базой для этого направления, наряду с идеологией ислама, было учение суфизма. Правда, понимание суфизма и его толкование религиозными ортодоксами в корне отличалось от взглядов Бāйзāйда Ансāрī и его единомышленников*. Концентрируя свое внимание на воспевании и разъяснении религиозных догм, отстаивая чистоту, неприкосновенность и непогрешимость официального вероучения, призывая к праведному образу жизни, поэтизируя коранические сюжеты и мотивы, пропагандируя деяния легендарных и реальных исламских богословов, известных религиозных деятелей во имя священной мусульманской веры, оппоненты рошанийцев и прежде всего такие, как ‘Абд ал-Карīm и ‘Абд ал-Ḥалīл, нередко обращались к суфийским мотивам. Однако это обращение касалось лишь элементов умеренного «монистического суфизма» [36, с.85].

Ортодоксально-клерикальное литературное направление получило название «антирошанийская религиозно-суфийская литература». Характерно, что его представителями были, в основном, Āхӯнд Дарвеза и его последователи. Однако никто из них не мог соперничать с рошанийцами в плане художественного мастерства, жанрового разнообразия и популярности. В

* Подспорьем для оппонентов Бāйзāйда Ансāрī были уязвимые места его учения, которые вызывали огонь резкой критики.

творчестве Āḫūnda Дарвезы и его последователей преобладала «книжная учёность», т.е. их прозаические сочинения религиозно-дидактического, автобиографического, агиографического и исторического содержания по большей части не отличались особыми «эстетическими компонентами» [65, с.417].

В их литературном творчестве нашли свое место и образцы стихотворчества. В художественном плане большая их часть не выдерживает никакой критики. Противостояние представителей этого литературного круга Бāйазйду Ансāрй и его последователям имело форму как устной, так и литературно-письменной полемики. В устную полемику были вовлечены многие улемы-схоласты. В литературно-письменной полемике первым и главным идейным противником рошанийского учения был Āḫūnd Дарвеза Нанграḫāрй, известный афганский теолог и рьяный защитник ислама в борьбе с рошанийцами и другими «еретиками». Ему посвящено большое количество статей, разделов книг, многие из которых напоминают хождение по кругу. Основное внимание в них уделяется биографии и изложению основных моментов ортодоксальной позиции Āḫūnda Дарвезы. В литературоведческом плане произведения Āḫūnda Дарвезы и его последователей практически не изучены.

Достаточно подробно биография Āḫūnda Дарвезы изложена им самим в автобиографической и историко-религиозной книге «*Тазкират ал-абрār ва-л-ашрār*» («Жития праведных и грешных») [317], а также в работах зарубежных [44, с.127-129; 139, с.38-40; 142, с.38-47] и афганских [306, с. «б»; 404б, с.106-115 и др.] исследователей. По линии отца Аḫūnd Дарвеза¹⁰¹ является тюрком. В свое время его предки были известными религиозными деятелями. Он родился примерно в 1533 году близ Пешавара. Первое религиозное образование он получил от местных мулл и таких более или менее известных в то время богословов, как Муллā Миср Аḫмад, Муллā Джамāl ад-Дйн Хиндустāнй и Муллā Санджар. Впоследствии в возрасте 20-22 лет он стал мюридом крупного теолога Са'ййда 'Алй Тирмизй, имеющего родственные связи с императором Хумāюном. Са'ййд 'Алй Тирмизй сыграл весьма важную роль в формиро-

вании взглядов и богословской карьеры Ахунда Дарвезы. Са'йид 'Али Тирмизӣ и Ахунд Дарвеза были самыми известными представителями ортодоксии, распространявшими ислам среди афганских племен и защищавшими его от реформаторов, богоотступников и прежде всего от рошанийцев, которых они считали главными еретиками.

Са'йид 'Али Тирмизӣ учил Ахунда Дарвезу основам ислама, *шарӣ'ата* и суфизма, приобщал его к таким широко распространенным во владениях Бабуридов суфийским орденам и сектам, как *чиштия*, *кубравия*, *сухарвардия*, *шаттария* и некоторые другие.

Ахунду Дарвезе пришлось сначала вместе со своим учителем, а потом и самостоятельно побывать во многих пуштунских районах и заниматься пропагандой основ Ислама среди афганцев, давая отпор «еретикам» (*мулхид*), «неверным» (*кафир*), устраивать с ними дискуссии и призывать народ не слушать их, а следовать за истинными священнослужителями, к числу которых он относил Са'йида 'Али Тирмизӣ и себя. В «*Махзан ал-исламе*» Ахунд Дарвеза заявляет, что Са'йид 'Али Тирмизӣ и он впервые во время встречи с глазу на глаз с «еретиком» Байазидом Ансарӣ устроили ему жесткий допрос и принародно назвали его «Старцем тьмы» («*Пӯри тārӣк*») [316, с.124].

Согласно источникам, Ахунд Дарвеза прожил около 108 лет и умер примерно в 1638/39 году. Он похоронен на одном из кладбищ, расположенных в окрестностях Пешавара. За долгую жизнь он завоевал тысячи сторонников и последователей, стал одним из известнейших богословов и защитников ортодоксального суннизма в пуштунских районах, особенно среди племен, расселенных в Свате, Кохате и Пешаваре.

В своих сочинениях он излагал основы *шарӣ'ата* с позиции ортодоксального суннизма, защищал чистоту ислама от Байазида Ансарӣ и «ему подобных еретиков». Его книга «*Махзан ал-исламе*» стала впоследствии настольной для религиозных служителей. Отрывки из нее читали и толковали в мечетях и других местах, по ней во время религиозных собраний и ритуалов сверялись обряды и догмы мусульманства. В тече-

ние веков она использовалась в качестве учебника в религиозных школах. Этим, вероятно, и объясняется распространение рукописи книги в большом количестве экземпляров¹⁰².

Х.Г.Раверти писал, что перу Āхўнда Дарвезы принадлежит более 50 сочинений. Правда, он при этом не указал, какие именно он имел в виду. Если судить по тому, что сегодня известно афганистике о сочинениях Āхўнда Дарвезы, то цифра, названная Х.Г.Раверти, является преувеличением. Правда, В.В.Кушев высказал предположение, что, возможно, Х.Г.Раверти имел в виду отдельные главы сочинений Āхўнда Дарвезы, которые рассматривались самим автором как самостоятельные труды [142, с.40]. Для такого предположения есть основания. Так, «*Маҳзан ал-ислām*» и другие сочинения Āхўнда Дарвезы первоначально имели вид отдельных, относительно самостоятельных, а порою и незавершенных работ, которые впоследствии были отредактированы и увязаны в одно целое его потомками, в частности, его сыном ‘Абд ал-Карїмом (Карїмдāдом).

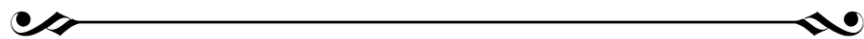
Установлено¹⁰³, что ни одна из работ Āхўнда Дарвезы не была написана им без активного участия его сына ‘Абд ал-Карїма. ‘Абд ал-Карїм, по всей видимости обычно оставался в тени, и автором их совместных трудов считают только Āхўнда Дарвезу. Ему приписывают авторство таких книг и трактатов религиозно-суфийского содержания, как: «Жития праведных и грешных» («*Тазкират ал-абрār ва-л-ашрār*»), «Руководство для мюридов» («*Иршād ал-муридйн*»), «Руководство для искателей истины» («*Иршād ат-тāлибйн*»), «О женщинах» («*Масāйли занāн*»), «Трактат о вере» («*Имāн-нāма*»), «Трактат о хороших качествах» («*Шамāил-нāма*»), «Книга аргументов для путешников» («*Тазкираи бурхāн ас-сāликйн*»).

Последние четыре из названных работ пока не обнаружены. Есть сведения о том, что Āхўнду Дарвезе принадлежит и сборник стихов. В частности, сообщается, что в Кабуле имеется рукопись дивана, в который включены стихотворения Дарвезы и ‘Абд ал-Карїма [139, с.47]. Она, к сожалению, пока не опубликована.

Следует отметить, что только книга «*Маҳзан ал-ислām*» Āхўнда Дарвезы, вернее, её основная часть написана на пушту.

Она была создана в противовес пуштунскому тексту «*Хайр ал-байāна*» Об этом пишет Ḥḡḡнд Дарвеза в начале своей книги: «*Причина написания [книги]: пусть будет известно, что при руководстве [племени] юсуфзаев объявился еретик, который стал называть себя то Богом, то пророком и отрицал судный день, и поскольку в то время он находился на вершине славы и хотя его имя было Бāйазīд, но он свое прозвище сделал «Пīри Ройāн» («Старцем света»), я же его назвал «Пīри тāрīк» («Старцем тьмы»). И этот проклятый сочинял бессмысленные стихи на афганском (пушту) языке, где оскорблял пророка, [его] учение и улемов. Я в противовес им начал писать стихи на афганском языке, в которых осуждаются богохульники, еретики, аскеты, вероотступники. И арабскую речь, состоящую из религиозных догм, написал стихами на пушту и представил их афганцам. [Таким образом] я и в поэтическом творчестве шагнул вперед него и сделал большую часть народа [своим] последователем. Уверен, что если среди них (афганцев. - М.А.) не было бы меня, то среди юсуфзайских афганцев не осталось бы ни одного правоверного. А об этом проклятом мерзавце хочу рассказать в конце [настоящей] книги» [316, с.1-2].*

«*Маḡзан ал-ислām*» (или иначе «*Маḡзани пайтō*», «*Маḡзани афḡāнī*», «*Маḡзани асрāр*») состоит из восьми основных глав - *байāнов*, которые имеют разделы и подразделы, озаглавленные как «*бāб*», «*фасл*», «*нуқта*», «*‘ақīда*». Каждая из глав начинается с краткого или, наоборот, достаточно пространныго вступления на дари. После основного текста сочинения даются в виде приложения стихи и так называемые прозаические дополнения, сделанные потомками Ḥḡḡнда Дарвезы. Первые пять глав (*байāнов*) не принадлежат перу Ḥḡḡнда Дарвезы. Они составлены им на основе вольных переводов различных популярных в Средние века религиозных трактатов - пособий на арабском языке. Затем при редактировании они были частично дополнены его последователями. В этих главах изложены различные вопросы исламской веры: основные догматы *шарī‘ата*, правила и ритуалы их выполнения, перечень дозволенного и недозволенного в исламе и мн. др. Наряду с



этим описаны деяния Пророка Мухаммада, наставления и обращения, советы и указания относительно праведного образа жизни мусульманина; рассуждения о еретических сектах в исламе и их учениях, некоторые аспекты умеренного (ортодоксального) суфизма и пр.

Шестая глава написана Ахундом Дарвезой в традиционном суфийском стиховом жанре «Алиф-нāма». Напомним, что традиции «Алиф-нāма» на пушту были заложены рошанийскими поэтами. Так, например, замечательными поэтическими достоинствами отмечены стихотворения Арзāнī Хēшкī и ‘Алī Мухаммада Мухлиса, написанные в традициях «Алиф-нāма». Согласно требованиям этого жанра, к буквам арабского алфавита (от «алифа» до «йā»), каждая из которых по представлениям отдельных суфийских толкователей, таит в себе определенное религиозно-мистическое значение, подбирается то или иное слово, начинающееся с данной буквы и как бы выражающее его скрытый, символический смысл. Далее следует расширенное и углубленное толкование того религиозного значения, которое скрывает в себе эта буква и подобранное к ней слово. «Алиф-нāма» Ахунда Дарвезы, большей частью написанная рифмованными строчками, целиком и полностью соответствует, как он заявляет, духу и букве *шарī‘ата* и *сунны* [316, с.137].

Седьмая глава, состоящая из 23 разделов (*нуқта*), также посвящена догмам веры. Это относится и к более чем 100 вопросам и ответам на различные религиозные темы. Известно, что седьмая глава написана не Ахундом Дарвезой, а его сыном ‘Абду ал-Карīmом и включена в сочинение позже, в процессе редактирования и укомплектования. Седьмая глава существенно дополняет религиозные представления или иначе «сокровищницу» Ахунда Дарвезы.

Восьмая глава первоначально была написана Ахундом Дарвезой, но впоследствии отредактирована его потомками. Глава состоит из двух разделов, первый из которых написан на дари, а второй – на пушту. Они посвящены краткому и крайне тенденциозному изложению фактов биографии Бāйazīда Ансāрī, истории и сущности рошани. В отличие от предыду-

щих глав, где Āḫūnd Дарвеза проклинает современных ему еретиков, в этой главе он направляет всю ярость ортодокса - улема на Бāйзйда Анṣārй и его последователей.

В завершающей части сочинения Āḫūnd Дарвеза вновь порицает «еретика» Бāйзйда Анṣārй, заявляя, что он совершает молитвы без омовения. Это обвинение дано в стихотворном приложении, написанном в форме маснавй Муллою Асғаром, братом Āḫūнда Дарвезы. Стихотворение звучит как приговор Бāйзйду Анṣārй, которого автор, вслед за Āḫūндом Дарвезой, «наградил» эпитетом «Тārйк» («тьма») в противовес общеизвестному «Пйри Ройāн» («Светлый старец»):

*Слушайте, друзья, сказал Пророк, когда [однажды] он
сидел в мечети:*

*Поистине Джабрā 'йл пришел ко мне по велению Бога.
[Тогда], эй, друзья, Джабрā 'йл - посланник Бога сказал мне,
Что через пятьсот лет у подданных будет создано 73 секты.
Еретиков среди них будет множество, но самый мощный
будет Тārйк,*

*Он (Бāйзйд. - М.А.) провозгласил Джабрā 'йла своим
представителем, а Пророка - врагом.*

*О, благородные божьи подданные, предводители веры Пророка.
Этот Тārйк, как фальшивая монета, позолоченная снаружи
при чеканке.*

*Тārйк при совершении намāза [перед этим] не делает
омовения,*

*Если и совершил он [омовение], люди все равно бы не
поверили ему.*

О, Тārйк, посредник сатаны!

*В этом и есть твоя большая миссия, что ты враждуешь
с мудрецами.*

*О, проклятая свинья, не враждуй с учеными людьми,
Возьмись лучше за узду ученых, они тебя направят на
праведный путь.*

Слушайте, друзья! Ученые - светила страны,

*Они привлекают к себе чернь и знать, [ибо] они держатся
за наследство чистого Пророка.*

*Смотри же, учёные - всадники праведного пути,
Они всадники шарī‘ата и не еретикам заниматься делами
шарī‘ата.*

*Этот Тārīк - есть проклятый, клейменный,
Весь он - хулителю и поэтому ему нет оправданий
быть живым.*

*О, Тārīк, будь проклят ты [со своей] скверной верой,
Ты не хвастайся, ибо нарываешься на гнев.
О, Тārīк, несовершенный проклятый,
Чем ты занимался по утрам, когда завел себе мюридов из
девушек?! [316, с.137]).*

Возвращаясь к вопросу об идеологической борьбе Āхўнда Дарвезы с рошанийцами, следует выделить две важные главы в «Махзан ал-ислāме»: шестую и восьмую. Эти главы принадлежат Āхўнду Дарвезе и интересны тем, что в них обнаружены принципиальные различия в идейных позициях рошанийцев и ортодоксов. Так, в восьмой главе, наряду с достоверными сведениями о жизни и творчестве Байазīда Ансārī, Āхўнд Дарвеза подвергает острой критике основные моменты его суфийского учения о «единобытии». Он обвиняет Байазīда Ансārī в том, что тот уподобил «Хайр ал-байāн» Корану, а себя поставил рядом с Пророком и даже назвал себя Богом. Автор сочинения выносит приговор «еретикам», выражая тем самым общее мнение официального духовенства и знати. Он выступает здесь как духовный цензор, надзиратель и строгий ортодокс – суннит.

Еще более жесткую позицию в сравнении с восьмой главой он демонстрирует в шестой главе, где автор выступает не только в качестве представителя ортодоксального духовенства и придирчивого цензора, но и сторонника умеренного, примитивного суфизма. Суфийские взгляды Āхўнда Дарвезы отличаются очевидной незамысловатостью и имеют своей целью разгромить еретизм Байазīда Ансārī и ему подобных неверных «рāфизитов» и расшатать их идейные основы изнутри.

Такая позиция приводит Āхўнда Дарвезу к определенному эклектизму. Оставаясь на позициях ортодоксального суннизма, он все же воспринимает некоторые умеренные и, на его взгляд,

приемлемые положения суфизма, как, например, идею близости к Богу и путей, ведущих к этой близости; а также идею мистических стоянок на этом пути (в их числе *терпение (сабр)*, *упование (ридждā)*, *поминание (зикр)*, *страх (хаўф)*, *бедность (хвāрī)*, *покаяние (таўба)* и т.п.), которые, особенно после известных реформ ал-Газālī, стали духовной ценностью и для «светского» человека. Однако Āхўнд Дарвеза, как и ал-Газālī, отвергает идею «единобытия» в ее крайнем (еретическом) толковании и вытекающие из нее последствия.

Так, в шестой главе, неоднократно затрагивая тему соотношения суфийских стадий духовного совершенствования, к которым отнесены *шарī'ат*, *тариқат*, *хақиқат* и *ма'рифат* с соответствующими им элементами – «стоянками» на пути приближения к Богу, Āхўнд Дарвеза толкует их с позиций умеренного суфия. Он ставит *шарī'ат*, его принципы выше стадий *тариқат*, *хақиқат* и *ма'рифат*. По его мнению, необходимо исходить из *шарī'ата* и поступать в полном соответствии с его канонами. И тот, кто видит в трех последних стадиях иную дорогу, чем указанную в *шарī'ате*, тот не мусульманин, и его следует считать выбывшим из ислама [316, с.86]. Все святые отцы, совершенные *пīры*, искатели (*тāлиб*) Истины, *мурīды* и прочие обязаны регулировать свои действия и помыслы только в соответствии с правилами *шарī'ата*.

Касаясь суфийской концепции «единобытия» (*вахдат ал-вудждūd*), Āхўнд Дарвеза жестко определяет свое отношение к ней. В этом случае его умеренно-суфийские взгляды получают наиболее яркое выражение и наиболее четко оказываются противопоставленными радикальной позиции Бāйазīда Ансāрī. В представлении Āхўнда Дарвезы атрибуты (*сифāt*) Бога не воплощаются в предметах. Атрибуты Бога и явления тварного мира - разные субстанции [316, с.82]. По его мнению, Бога можно любить, уповать на Него, постоянно каяться перед Ним и помнить о Нем, но невозможно познать Его суть, Его субстанцию, ибо Он вне всякого разума и соображения. Он - трансцендентальная сила, творец всего мироздания, всех вещей, и этим, как утверждается, все сказано. Божественная он-

тология, по мысли Āхӯнда Дарвезы, ограничивается этими характеристиками Бога. Он не видит Бога в вещах, как это делают суфии, придерживающиеся «*вахдат ал-вуджӯд*». Наоборот, такое представление он считает богохульством и еретизмом. Āхӯнд Дарвеза признает состояние *фанā'*, но представляет его довольно примитивно, в рамках, одобряемых *сунной*. Он считает, что если перед глазами и в мыслях путника (*сāлик*) видится Бог, это и есть состояние *фанā'*. По Āхӯнду Дарвезе, акт полного исчезновения, растворения человека в вездесущем Боге и приобретение им божественной сущности – немыслим. Его путник не отождествляется, не сливается с божеством. Он остается самим собой [316, с.78].

Как видим, понятие *фанā'* наполняется совершенно иным содержанием, нежели то, что подразумевается радикальными суфиями. *Фанā'* в суфийской философии, будь она «монистической» или «пантеистической» [118, с.328], предполагает момент отождествления или слияния с божеством. Āхӯнд Дарвеза настойчиво повторяет, что для него священным и неприкосновенным мерилom всех состояний и деяний остаются принципы *шарī'ата* и *сунны*. По его мнению, путник, кем бы он ни стал во время *фанā'*, все равно должен ощущать себя в «*шарī'атской одежде*» [316, с.78]. Эта же позиция по отношению к учению о «единобытии», о «*фанā'*», вопросам духовного совершенствования обнаруживается и в других сочинениях Āхӯнда Дарвезы, в частности в «Житии святых и грешников» и «Наставлении ищущих».

«*Маҳзан ал-ислāму*», как и «*Ҳайр ал-байāну*» Бāйазйда Ансāрй, было суждено стать одним из первых сохранившихся памятников пуштунской письменности и теологической прозы. Язык и стилистические особенности текста памятника на пушту почти не изучены в афганистике. Тем не менее, можно утверждать, что это сочинение, несмотря на его сугубо религиозное содержание, все же представляет собой некоторую художественную ценность, определяющуюся тем, что «*Маҳзан ал-ислāм*» Āхӯнда Дарвезы написана в *садж'евом* стиле. На протяжении всего текста Āхӯнд Дарвеза стремится обеспечить

пуштунскому тексту определенное созвучие, используя для этого *садж*'. Первым образцом подражания для него, как это ни парадоксально, послужил «*Ҳайр ал-байъан*». Об этом заявил сам Аҳўнд Дарвеза, выразив при этом уверенность, что его «*Маҳзан ал-ислām*» своими «*стиховыми достоинствами превосходит «стихи» «Ҳайр ал-байъана»* [316, с.2].

Употребляя слово «стих» по отношению к текстам «*Маҳзан ал-ислāма*» и «*Ҳайр ал-байъана*», Аҳўнд Дарвеза имел в виду *садж*'евую речь, а не стихотворение в собственном смысле слова. Что же касается заявления Аҳўнда Дарвезы о том, что его «стиховое» мастерство выше мастерства Байъазйда Ансārй, то здесь он явно преувеличил свои возможности как писателя. Как выяснилось, в «*Ҳайр ал-байъане*» Байъазйд Ансārй использовал все три вида *садж*'евой фигуры в прозе, и поэтому *садж*'евая структура текста сочинения Байъазйда Ансārй отличается большим разнообразием средств экспрессивности и музыкальности. Они в комплексе с другими стилистико-выразительными средствами создают эффект сильного воздействия, чего нельзя сказать о *садж*'е в «*Маҳзан ал-ислāме*». Здесь использован лишь один вид *садж*'евой прозы, а именно: *садж*' *совпадающий*, в котором в рифмующихся словах в конце отрезков речи совпадают только их опорные буквы (*равй*) и не наблюдается совпадения количества букв в рифмах и их ритмических моделях.

Незначительные художественно-эстетические достоинства «*Маҳзан ал-ислāма*» признает и сам 'Абд ал-Карйм, сын и соавтор Аҳўнда Дарвезы [139, с.44]. Сказанное свидетельствует о том, что факт наличия особых художественных достоинств этого сочинения Аҳўнда Дарвезы не является общепризнанным. Это подтверждается и другими источниками.

Так, Хушхāl-хāн Ҳағак в «*Свāt-нāме*», в частности, пишет следующее:

*Дарвеза, сочинив свою книгу,
Назвал ее «Маҳзан ал-асрār».
Каждый ее раздел - непристойный, бессодержательный,
бесцветный,*

Лишен знаний и искусства.

*Если одна мисра - в двадцать [словов], другая - в сто,
В чтении - несвязаны, неритмичны... [309, с.43].*

Язык «*Махзан ал-ислāма*» необычайно прост. Ахунд Дарвеза избегает стиля, загроможденного всевозможными арабскими цитатами, изложения с использованием сложных синтаксических конструкций. В основной массе предложения просты: состоят из нескольких слов и большей частью завершаются глаголом-связкой, что создает эффект краткости и прозрачности изложения. Вместе с тем это показатель того, что Ахунд Дарвеза не владеет в полной мере стилистическими возможностями пушту. К тому же связь между предложениями зачастую едва ощущается или вовсе отсутствует.

Нередко Ахунд Дарвеза использует в тексте легкую инверсию и обнаруживает определенное стремление к образности изложения. Так, например, говоря о достоинствах и преимуществах *шарī'ата* перед остальными стадиями суфийского совершенствования, он использует метафоры, типа «*сад шарī'ата*», «*дерево шарī'ата*», «*цветы шарī'ата*», «*сладо-сти шарī'ата*», «*шарī'ат подобен свету*», «*шарī'ат-это великое море*» и «*шарī'атская одежда*» и т.п. «Улемы, - писал он в другом месте, - садовники и наследники шарī'ата. Они охраняют этот сад от воронов - еретиков» [316, с.77].

Подобные художественные приемы отмечаются и в изложении коранических сюжетов об аде и рае, жития Пророка Мухаммада. Однако эти приемы большей частью эпизодичны. В целом стиль изложения отмечен сухостью. Вместе с тем лексико-грамматические и стилистические особенности «*Махзан ал-ислāма*» представляют определенный интерес с точки зрения истории языка и в комплексе с другими памятниками пуштунской письменности XVI–XVII вв., требует специального, всестороннего изучения, поскольку вобрал в себя большое количество образцов речи, передающих специфику литературной и диалектной форм пушту этого периода.

Важную роль в идейной борьбе с «еретиками», в том числе с рошанийцами, сыграл и другой трактат Ахунда Дарвезы -

«Тазкират ал-абр̄ар ва-л-ашир̄ар». Это довольно внушительное по объему сочинение, написанное в 1612 году на фарси. Оно выдержало несколько литографских изданий¹⁰⁴. По мнению В.В. Кушева, первоначально оно было изложено Āхӯндом Дарвезой устно, а его письменный вариант был сделан ‘Абд ал-Карїмом. Он же разбил его на соответствующие главы и разделы¹⁰⁵.

Помимо подробных автобиографических сведений, «Тазкират...» содержит ценнейшие материалы о социально-экономической, культурной и духовной жизни некоторых афганских племен, с которыми встречался или о которых знал понаслышке сам Āхӯнд Дарвеза.

Пространно и аргументированно Āхӯнд Дарвеза критикует тезис о субстанциональной единобытности Бога с сущим. По его мнению, твари никогда не могут быть в единой субстанции с Творцом – вечным и неизменным. Творец был и остается Творцом, а тварь - тварью, подобно тому, как портного и в начале и во время портняжничества называют портным, а то, что «сшито» им, - вещь. Это означает, что Бог всегда остается в своей субстанции с присущими только ему атрибутами типа: *создающий, гневающийся, всевидящий, внепространственный, вневременной, вечный* и т.п. Немыслимо, чтобы Бог и твари субстанционально и атрибутивно входили одно в другое и составляли единство [317, с.142-145 и др.].

Āхӯнд Дарвеза смотрит на концепцию «единобытия» как на самую вредную и опасную теорию, разрушающую устой *шарї‘ата*. Эта мысль в том или ином виде кочует из одного его сочинения в другое.

Важным материалом в изучении и оценке религиозно-суфийских, морально-этических взглядов и литературных пристрастий Āхӯнд Дарвезы служит его внушительная по объему книга «*Иршад ат-т̄алибїн*», написанная на фарси. В ней обсуждение чисто религиозных проблем сочетается с комментированием различного рода агиографических материалов. Она не затрагивает непосредственно вопросов, касающихся идеологии рошани, тем не менее, хотя и косвенно, все же освещает позицию Āхӯнда Дарвезы в оценке учения Б̄айазїда Анс̄арї. Чтобы

дать отпор «безбожникам» в их ложных истолкованиях устоев ислама, Ахунд Дарвеза подробно излагает важные с его точки зрения религиозные вопросы. Книга состоит из четырех внушительных частей (*бāб*), каждая из которых включает десятки различных изложений (*байāн*), пояснений, рассказов, легенд.

Сочинение предназначено прежде всего для начинающих искателей (*тāлиб*) Истины – Бога и путников (*сāлик*), нацеленных на восхождение к сути Всевышнего. Поэтому в нем в качестве иллюстрации к толкованию религиозно-суфийской проблематики приводятся легенды, притчи, стихотворные отрывки, рассказы, истории из жизни Пророка, его сподвижников, известных религиозных и суфийских деятелей.

Ахунд Дарвеза демонстрирует обширные познания в арабо-персидской агиографической и художественной литературе, осведомленность в биографии и творчестве таких известных религиозных и культурных деятелей и поэтов Средневековья, как Ибн ал-‘Араби, Абӯ Хāмид ал-Газāли, Рāбия Басрī, Зуннун ал-Мисрī, Джунайд Бағдāдī, Харақāнī, Мансӯр Халлāдж, Бāйазид ал-Бистāmī, Фахриддин ‘Ирāқī, Джалāl ад-Дйн Рӯмī, Фарīд ад-Дйн Аттār, Муиззī, Са‘дī Ширāзī и мн. др.

Как выяснилось, для Ахунда Дарвезы и его последователей фарси оказался ближе, чем пушту. Именно в рамках фарси они проявили себя мастерами художественного стиля. Видимо, сказалось не только их непуштунское происхождение, но и опыт, традиции, заимствованные ими из персоязычной прозы. Поэтому сочинения Ахунда Дарвезы, написанные на фарси, являются незаменимым материалом в исследовании характерных особенностей дариязычной историко-религиозной прозы XVI–XVII вв.

* * *

Религиозно-суфийские идеи Ахунда Дарвезы, непримиримую борьбу против «еретиков» продолжили его потомки и многочисленные последователи.

Наиболее известным среди них был его сын ‘Абд ал-Карīm (или Карīmдād). Сведений о личности ‘Абд ал-Карīма очень мало. Родился он в конце XVI века и погиб в 1661/62 г. в одном из сражений против «еретиков». Похоронен в селении Канджу

(Сват). Он, как и его отец, был признанным религиозным авторитетом в районах Свата и Пешавара (см. о нем и [376, с.3-14; 139, с.47-48]). Как отмечалось выше, ‘Абд ал-Карйм непосредственно участвовал в подготовке и редактировании «*Махзан ал-ислāма*» и других сочинений Āхўнда Дарвезы. Он сделал к ним ряд дополнений, в том числе написал в *садж* ‘евой прозе целый раздел в «*Махзан ал-ислāме*». Его перу принадлежит религиозно-суфийский трактат на фарси «*Джāме джахāн-нāма*» («Чаша, отражающая мир»), а также он автор стихотворений на пушту, приложенных к «*Махзан ал-ислāму*».

В изданной в 1969 году рукописи «*Махзан ал-ислама*» содержится более 40 газелей ‘Абд ал-Карйма. Причем 29 из них написаны в традиции «*Алиф-нāма*» и посвящены толкованию всех букв арабского алфавита. Часть сочинений, названных издателем стихотворениями, не являются таковыми в полном смысле этого слова. Это скорее всего *садж* ‘евая проза со стихотворными вставками.

Почти все стихотворения ‘Абд ал-Карйма из «*Махзан ал-ислāма*», в том числе и *садж* ‘евые отрывки, подписаны псевдонимом «Карймдāд» (иногда просто «Карйм»). Эти стихотворения не отличаются большими художественными достоинствами, в них много риторики и назидательности. Как правило, они посвящены религиозно-суфийской тематике, а некоторые из них представляют собой лишь пересказ того, что было изложено в шестой главе «*Махзан ал-ислāма*».

Исследование стихотворений ‘Абд ал-Карйма осложняется проблемой выбора текстологически установленных вариантов части из них. Подвергнув критике текст сочинения, издатель «*Махзан ал-ислāма*» указал на заметную разницу в вариантах некоторых стихотворений ‘Абд ал-Карйма, встречающихся в других списках рукописи. Некоторые из этих вариантов различаются настолько существенно, что трудно назвать их вариантами одного и того же сочинения. Так, например, в цикле стихотворений «*Алиф-нāма*» ‘Абд ал-Карйма в толковании букв ‘*айн*, *зайн*, *фе*, *қāф*, *лāм*, *хāйе хавваз*, *йā* в качестве основного текста даются одни, а в сносках для этих букв приводятся со-

вершенно другие стихотворения, авторство которых также приписывается ‘Абд ал-Карйму. Обнаруживаются разночтения и в плане идейной направленности его стихотворений. В его творчестве встречаются стихотворения, которые несовместимы с позицией ортодоксального духовенства. Речь идет о многочисленных стихотворениях, в которых воспроизведены идеи единобытия Бога и растворения в нем. В других своих сочинениях ‘Абд ал-Карйм поэтически отображает известные религиозно-суфийские взгляды Āḫūnda Дарвезы. Так, например, мы встречаем такие бейты:

خداى او خلق سره يونه دى دا گمان مه درو له په درو نه کينى
حق خالق بنده مخلوق دى دمخلوق پوه رسى په خلقه کينى

(Бог и тварь не бывают в совместном [единстве]).

Ты не поддавайся подобным сомнениям в сердце.

Истина - Творец, а человек - его творение.

А ум творимого ограничен [умом] людским) [316, с.165].

Или:

اول ذات دالله زده كره له صفاته بل د ذات لورى له خلقو ما و را كره
خداى او خلق سره يونه دى غير فكر له زره و را كره

(Вначале изучай субстанцию Аллāха по [Его] атрибутам, Затем отделяй [Его] субстанцию от людских.

Бог и тварь не бывают в совместном [единстве].

Ты изгоняй из сердца подобное инакомыслие) [316, с.167].

Эти же мысли нашли свое отображение и в прозе ‘Абд ал-Карйма. В дополнении к «Махзан ал-ислāму», размышляя о божественной сути, о взаимоотношениях Бога и тварей, он пишет:

...دخداى تعالى ذات او صفتونه جدا دى له مخلوقاته په مخلوق رانه گډېږي
چه مردان او آسمانونه يا د زمكى د بڼه خداى صفت گنړينه كا فر كيږي. بل آگاه
شه چه خداى يودى بى شريكه مل ئى نشته دخدا ئى...

(... Субстанция и атрибуты Всевышнего Бога отделены от [субстанции и атрибутов] тварей; они не перемешиваются с тварными. Когда люди считают небеса или землю атри-

бүтами благородного Бога, то они становятся кафирами (безбожниками). Знай, что Бог один, он без сотоварищей, у Него нет [другого] божественного спутника) [316, с.142].

В этих примерах отчетливо видна суннитская ортодоксальная онтология. ‘Абд ал-Карйм участвует в дискуссии по проблемам суфийской концепции «единобытия». В этом плане он остается на позициях умеренного суфизма. Для него единение (*йақишодан*) с Богом означает осознание единства, единичности Бога. Он допускает встречу с ним лишь в воображении, а вовсе не субстанциональную единобытность с ним. Он пишет:

یکشدن دی په ذات نه دی که پوهېږی یکشدن دی په او صاف دی ای واصله

(Единение твое с [Богом] - не субстанциональное, если хочешь знать.

Единение твое [с Ним] - в твоём воображении, о, достигший)[316, с.161].

Есть в его стихах и *садж*‘евых отрывках немало других мотивов суфизма, в том числе призывы к аскетическому, отшельническому образу жизни, умеренности, осуждению роскоши и порядков брэнного мира; призывы думать только о едином Боге, не имеющем себе подобия. В его стихах отображена суфийская философия божественной эманации в вещах. Он излагает свои взгляды в наставническом духе.

Однако нельзя сказать, что все его стихотворения, включенные в «*Махзан ал-ислām*», лишены особой эстетической ценности. В религиозно-моралистических стихотворениях и *садж*‘евых отрывках ‘Абд ал-Карйма встречаются и средства художественной изобразительности типа: «*О путник, постыдись ты Милостивого [Бога], подобно тому, как [стыдится] девушка перед молодым парнем*» [316, с.163]. «*В сердце льется дождь печали*» [316, с.185]. «*Ненавижу тебя, у тебя черное лицо, огромный рот, латунные, скверно-воровские глаза [о мир брэнный]*». «*Сердца людей превратились в камень, не смягчаются они*» [316, с.184]. «*Могут проникнуть в состояние (в суть) Красавицы те искатели Ее, которые совершают омовение на крови своей отрезанной головы перед намāзом*» [316,

с.180]. «Для набожных людей он, (Дарвеза. - М.А.) как светящаяся луна, а в стране для несчастных людей - он печалится черной печалью» [316, с.194].

Конечно, стихотворения ‘Абд ал-Карйма далеки от отображения сложных, абстрактно-аллегорических представлений суфийского мировоззрения. Они просты и «отлиты» в незамысловатые формы, в которых он воспроизводит идею божественной эманации, воспевает любовь к мистическому образу, наделенному качествами черноволосой, неверной, своенравной, светлоликой возлюбленной, постоянно мучающей своим кокетством и непостоянством обезоруженного поклонника.

В творчестве ‘Абд ал-Карйма нет прямой критики в адрес Байазйда Ансърй и других представителей рошанийской литературы. Однако его отношение к концепции «единобытия», определяющееся рамками ортодоксального суннизма, его толкование принципов и норм *шарй’ата*, как регулирующих всю духовную и практическую жизнь мусульманина, явно противостоят линии рошанийцев, которая в сути несовместима с суннитскими установками. Так, в противовес заявлению Байазйда Ансърй о своей миссии и перефразируя известное кораническое изречение, ‘Абд ал-Карйм пишет:

...او که خوک هسی و وایی چه پس له محمده پیغمبر یم ما منی. که باور چاپه ده
و کمر دغه دواره کافران شو دواره لاس نی و خاتة له مؤمنی. محمد ختم د جمله
پیغمبر انو پس له ده پیغمبر نشته ...

(... И если кто-либо скажет после Мухаммада «Я пророк», то не признавайте [его]. Если кто-то поверит этому, то оба они - безбожники, [значит] оба они покинули правочность. Мухаммад - конец всех пророков, после него нет [больше] пророка) [316, с.144].

Как и Ахунд Дарвеза, ‘Абд ал-Карйм превыше всего ставит установки *шарй’ата* и не устает повторять, что все его представления соответствуют законам шариата, и призывает к этому других:

کر یمداد برابر پر شرعه درو مه چه شیطان دائم مدام د تابد خواه دی

(О, Карй̄мад, иди в соответствии с законом шарй̄‘ата.
[Помни], что шайт̄ан всегда желает тебе плохого)[316, с.157].

هیچ اقوال بی شرع نه کاند طالبه هم عامل په شریعت وی تل تر تله

(Не говори ни слова вне шарй̄‘ата, о, искатель,
Действия [твои] тоже чтобы были всегда по шарй̄‘ату)
[316, с.161].

ستا مقصود په پیروی کبنی په شریعت باند استوار شه

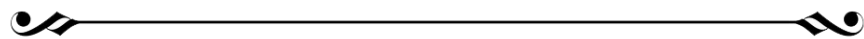
(В поисках цели ты будь устойчивым в шарй̄‘ате) [316, с.173].

Таково в самых общих чертах своеобразие религиозно-суфийских взглядов ‘Абд ал-Карй̄ма, сына Āх̄унда Дарвезы. Его творческое наследие свидетельствует о том, что он всегда оставался последовательным приверженцем ортодоксальной линии своего отца. Прежде всего это касается его идейной борьбы против рошанийцев. Разумеется, заслуги ‘Абд ал-Карй̄ма в клерикальной пуштунской литературе XVI–XVII вв. не ограничиваются лишь его собственными произведениями. Он, как уже отмечалось выше, существенно улучшил сочинения Āх̄унда Дарвезы, что выразилось в их стилистической доработке, в результате которой они приобрели вид законченных религиозных сочинений и были признаны памятниками языка и литературы.

* * *

Известно, что к «Махзан ал-исл̄аму» были приложены пять стихотворений на пушту другого последователя литературной школы Āх̄унда Дарвезы, его внука ‘Абд ал-Халй̄ма, жившего в XVII веке. В числе этих стихотворений – три газели, одна қасй̄да и одна мурабба‘ религиозно-суфийского содержания. Сюда же были включены и переводы нескольких бейтов Са‘дй̄ Шй̄рāзй̄. Как утверждает сам ‘Абд ал-Халй̄м, он участвовал в редактировании и небольшой стилистической доработке «Махзан ал-исл̄аму».

В своих стихах ‘Абд ал-Халй̄м воспел идеи, высказанные Āх̄ундом Дарвезой и ‘Абд ал-Карй̄мом. О других его литературных опытах ничего не известно.



Завершают «*Махзан ал-ислām*» три сугубо религиозных стихотворения и *садж*'евые отрывки на пушту, принадлежащие другому внуку Āхўнда Дарвезы – **Мустафе Мухаммаду**. В 1699 году он отредактировал текст «*Махзан ал-ислāма*» в последний раз и тем самым окончательно доработал его. После этого текст «*Махзан ал-ислāма*» не менялся, если не считать разночтений, встречающихся в его многочисленных списках.

Литературными и идейными последователями Āхўнда Дарвезы были и его брат Мулла **Асгар Гадаї** (XVI-XVII вв.), внук **Нўр Мухаммад Гульджї** (ум.в 1693 г.), а также Āхўнд **Ахмад** (XVII вв.), 'Абд ал-Салām сын Пайнда **Мухаммада** (XVII вв.) и др¹⁰⁶.

Они оставили после себя по одному или два стихотворения или стихотворных отрывка. Продолжателями дела Āхўнда Дарвезы в пуштунской прозе были также Āхўнд **Қасим** (XVII вв.) и **Мїр Хусайн Херātї** (XVII в.).

Āхўнд **Қасим** – автор большого по объему сочинения под названием «*Фавāїд аш-шарї'ат*» («Полезьа от *шарї'ата*»). Он известный в свое время религиозный деятель, главный *имām* в Хаштнагаре и Пешаваре. В Санкт-Петербургском списке рукописи его сочинения имеется полных 79 глав. В этом сочинении освещаются основные положения мусульманского права с точки зрения ортодоксального ислама, юриспруденции, морали, этики, ритуалов, а также отдельные вопросы суфизма. Часть «*Фавāїд аш-шарї'ат*» носит агиографический характер. Это относится к разделам, где повествуется о жизни пророка Мухаммада. Сочинение Āхўнда Қасима в довольно многочисленных списках представлено в разных коллекциях мира. Оно неоднократно было опубликовано литографским способом в Пешаваре и Дели¹⁰⁷. В стилистике сочинения Āхўнда Қасима прослеживается явное влияние стиля «*Махзан ал-ислāма*», хотя сплошного *садж*'а в нем нет.

Садж'евая традиция «*Махзан ал-ислāма*» продолжена в переводе «*Хулāсат ал-ислām*» на фарси, который был осуществлен в 1559/60 году Мїр Хусайном Херātї [139, с.21-24]. Этому автору принадлежат компилятивные религиозно-суфийские трактаты «*Нўр-нāма*» («Трактат о Свете»), «*Нафї' ал-муслимїн*» («Полезьы мусульман»), написанные на пушту.

Социальная направленность и «крамольные» идеи движения рошани сильно «задевали» и последователей светской литературной школы, основанной Хушхаль-хāном Хатаком. Он высказывал враждебное отношение к идеологии рошани и в этом смысле был солидарен с представителями ортодоксальной линии. Тем не менее, в «Свāt-нāме» [309, с.38-44 и др.], принадлежащем его перу, он подверг суровой критике некомпетентность, примитивность и творческую бесталанность Ахўнда Дарвезы в толковании религиозных вопросов.

Проанализировав большой материал, М.Г.Асланов показал, что представители литературной школы Хушхаль-хāна Хатака относились к идеологии рошани как к «еретикам» и выступали с позиций защитников устоев ислама [44, с.129-132]. Сам Хушхаль-хāн Хатак выразил свое отношение к Бāйазиду Ансāрī и его последователям не только в малых литературных формах (например в стихотворениях), но и в крупных. Так, в «Свāt-нāме», написанном на пушту в форме маснавī и включающем специальную главу о рошанитах, он называет Бāйазйда Ансāрī и его последователей «безбожниками», «развратниками», «еретиками» [309, с.60-70].

Однако несмотря на свою враждебную позицию по отношению к идеологии рошани, он, как истинный поэт, признавал поэтический талант рошанийцев и их заслуги перед пуштунской литературой. Приведем в этой связи отрывок из его стихотворения. Сравнивая творчество Мīрзā-хāна Ансāрī и Ахўнда Дарвезы, он пишет следующее:

*Я не видел в поэзии пушту [искусства] соразмерности,
Слагал на этом языке Мīрзā стихи, [да уже] ушел он.*
«Махзан» Дарвезы прочитал я от начала до конца,
Но не нашел я в нем ни 'арўза, ни размера [308, с.623].*

Афзаль-хāн Хатак (1687–1748) – внук Хушхаль-хāна Хатака, автор «Тārīхи мурасса» («История, украшенная драгоценностями»), крупной исторической хроники, написанной на пушту, по-

* Этот бейт был приведен нами в предыдущей главе.

святил специальную главу рошанийцам, назвав их «развратниками» [307, с.237-254]. Правда, существенно новых данных о Байзайде Ансари и других рошанитах в этом сочинении Афзаль-хана Хафака мы не обнаружили. В основном это сведения, почерпнутые из сочинений Ахунда Дарвезы «*Махзан ал-ислам*», «*Тазкират ал-абрар ва-л-аширар*» и Хаджи Низам ад-Дйна Ахмадбахши [408] «*Табақати Акбарӣ*» («Акбаровы разграничения»).

Наряду со сведениями о рошанийцах, Афзаль-хан Хафак заимствовал из этих источников и обличительный пафос, бранные эпитеты по отношению к своим персонажам. Так, он буквально вторит своим предшественникам, называя Байзайда Ансари «старцем тьмы», «безбожником», верящим в переселение душ и т.п. Эта тенденциозная позиция Афзаль-хана Хафака сыграла существенную роль в борьбе с идеологией рошани.

Что касается литературных достоинств его сочинения, то их немало. Это *садж*'евые конструкции отдельных частей текста, использование многочисленных собственных и чужих стихотворных образцов на пушту и фарси, рассказы о событиях того времени с использованием разнообразных средств выразительности. Глава, посвященная рошанийцам, написана сухо, если не считать нескольких дидактических стихотворных вставок на пушту и фарси.

Как известно, многие исторические хроники и летописи¹⁰⁸, созданные XVI-XVII вв. при дворах Бабуридов, сурово обвиняли учение рошани в еретизме и богохульстве, а представителей движения – в разбоях. Наиболее известными в этом плане, помимо «*Табақати Акбарӣ*», были:

1. «*Акбар-нама*» («Книга об Акбаре»). **Шайха Абд ал-Фазля 'Аллāми** (1596 г.), где основательно описана борьба Бабуридов с рошанитами [427];

2. «*Мунтахаб ат-таварих*», **Абд ал-Қадира**, сына Мулук-шаха Бадайунӣ (1595/96 г.) в которой дана оценка движения и идеологии рошани [409];

3. «*Гулишани Ибрахимӣ*», более известная как «*Тарихи Фиришта*» **Мухаммад Қасим Ниндӯ шах Фиришты** (1606 г.), с

кратким описанием движения рошани и усилий делийских властей по его подавлению [428];

4. «*Тузӯки Джахāнгйрӣ*» («Уложения Джахāнгйра»), посвященная подробно и систематическому изложению истории движения рошани и усилий Бабуридов по его подавлению [411].

5. «*Ма'āсир ул-умарā*» («Подвиг эмиров») **Шайха Намāзхāна Аурангāбādӣ** [406].

Конечно этот перечень источников и неперечисленные ими многие произведения, затрагивающие историю, идеологию и литературу у рошани до сих пор не получили критического освещения и объективной оценки, особенно в части тенденциозного подхода их авторов к творчеству рошанийцев. В этом плане предстоит большая работа, при этом не только в плане изучения движения рошани, но и всей суфийско-идеологической сути этого феномена, будоражившего в течение столетия огромный афгано-индийский регион.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Как показало исследование, воссоздать процесс зарождения и формирования древней и раннесредневековой литературы афганцев вплоть до начала XVI в. весьма проблематично в силу крайней малочисленности источниковедческих материалов и сведений.

Однако события, развернувшиеся в афганском обществе на рубеже XVI–XVII вв. в корне изменили ситуацию относительно формирования первых полномасштабных литературных направлений и стилей на пушту. Первое из этих направлений впоследствии получило название «литература рошани». Она фактически стала самой ранней, полноценной раннеклассической литературной школой.

Это направление формировалось в период интенсивного разложения устоев родоплеменных отношений и подъема самосознания афганцев, сопровождавшиеся активной борьбой против местных и чужеземных правителей.

Если говорить с позиций общего литературного процесса, помимо бесспорной художественной ценности, рошанийская литературная школа XVI–XVII вв. предопределила пути развития, традиции и национальное своеобразие пуштунской классической литературы. При всей своей масштабности, изобилии интересных и важных фактов, рошанийская литературная традиция долгое время оставалась малоисследованной. Это положение усугублялось отсутствием вплоть до 60-х годов XX столетия необходимого фактографического фундамента.

Сведения из первоисточников и другие исследовательские материалы в нашей интерпретации позволили реконструировать эпоху и особенности рошанийской суфийской литературной школы в конкретных событиях, именах, фактах, тематических и художественно-стилистических аспектах.

Изучению были подвергнуты десятки преимущественно рукописных вариантов сборников стихотворений, поэтических и прозаических трактатов представителей рошанийского литературного круга. В результате этого были определены контуры рошанийской литературной школы и история ее становления.

В результате удалось установить имена и произведения 34 представителей рошанийской литературной школы, часть которых до настоящего времени даже не упоминалась в существующих работах.

Основателем и лидером рошанийской литературной школы был Бāйазīд Ансāрī. Он проповедовал учение, представляющее собой суфийскую концепцию «единобытия» (*вахдат ал-вуджūd*), основанное на суфийской философии еретического толка и мистических умонастроениях. Кроме этого, учение имело глубокие социальные корни. Социальная направленность учения Бāйазīда Ансāрī явилась важнейшей предпосылкой, благодаря которой его проповеди нашли отклик в самых широких слоях народа и увеличили число его сторонников.

Наряду с социальными мотивами оно отразило и некоторые известные утопические идеи. Утопизм устремлений Бāйазīда Ансāрī состоял в том, что корни пороков общества он видел в ошибочном понимании изначальных повелений Всевышнего, извращении сути Корана. Именно утопическая позиция позволяет ему сформировать представление о религиозно-этическом пути избавления общества от этих пороков. Концепция «единобытия» в его изложении была созвучна умонастроениям простых людей. При этом Бāйазīд Ансāрī не ограничивался лишь призывами. Он сформулировал конкретные рецепты избавления от зла и невежества путем прохождения восьми стадий и этапов постижения божественной Истины, сопровождая описание каждой из них детальным комментарием. Его слово звучало убедительно и приводило к увеличению числа сторонников.

Несмотря на то, что в своей концепции Бāйазīд Ансāрī был очередным радикальным идеологом, простой народ воспринял его как непререкаемый авторитет правоверного суннизма. Нельзя не отметить и то, что огромную роль в завоевании доверия у народа сыграла сама личность Бāйазīда Ансāрī. Это аскетически одержимый верой, готовый к самопожертвованию интеллеktуал, владеющий несколькими языками; великодушный знаток Корана; умудренный жизненным опытом человек, который благодаря своим многочисленным путеше-



ствиям хорошо знал о быте и трудной жизни афганских племен; бесстрашный воин, способный на склоне лет взять в руки оружие и повести огромное войско в бой против могущественного иноземного правителя; тонкий психолог и, наконец, художник, реализовавший свой талант в литературном творчестве. Он стремился довести до широких масс свои идеи, был яркой, незаурядной личностью, лидером по натуре. Бесспорно, такая личность не могла не быть популярной и не собрать вокруг себя себе подобных – талантливых и самоотверженных. Движимые высокими устремлениями, вдохновляемые своим идейным наставником, раззадоренные полемикой с оппонентами, рошанийцы по силе художественного слова и выразительности во многом превзошли своих литературных и идейных противников – представителей ортодоксально-клерикальной литературы.

Бурному развитию рошанийской литературной школы способствовало и то обстоятельство, что перед ее представителями стояла ясная и обозримая цель – пропаганда благородных идей рошани по вызволению общества из «мрака мирской жизни».

Анализ литературного наследия рошанийцев позволяет утверждать, что Байазид Ансарӣ и его приверженцы целеустремленно, последовательно и неуклонно, с разной мерой таланта, убежденности и знания дела, в самых различных жанрах и стилях, в многочисленных поэтических образах и мотивах стремились воплотить идеи рошани.

Достаточно стройная, многоуровневая и многоаспектная доктрина Байазид Ансарӣ нашла свое наиболее полное воплощение в его главном труде – «*Хайр ал-байъане*», где жанр, форму повествования, стиль, лексику, художественно-выразительные средства, язык он подчинил стремлению довести до самых широких масс сложнейшие философско-суфийские идеи.

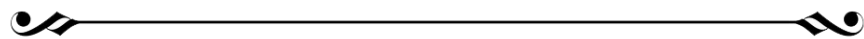
Главная творческая заслуга рошанийцев заключалась в том, что они понимали: поэтизация сложнейших суфийско-философских тем в малых лирических формах позволит им покорить умы и сердца слушателей – простых, неграмотных людей. Неоспоримым фактом является и то, что поэзия рошанийцев – не просто поэтическое воплощение концепции Байазид

Ансәрий. По содержанию она значительно богаче и шире его учения. Разрабатывая известные суфийские темы и мотивы о Боге-Истине, человеке в его отношении к Истине, Пророке Мухаммаде, месте сердца и наставника на пути к совершенствованию, смысле жизни и смерти, идеалов вечности, высоких духовных качествах совершенного человека, злободневных социально-этических вопросах они опирались на колоссальный опыт персоязычной суфийской поэзии и тем самым обогатили рошанийские идеи новыми мотивами и художественными средствами. Каждый из поэтов в пределах собственного и чужого поэтического опыта, а также отпущенного Богом таланта разрабатывал и формировал собственную систему образных и художественно-стилистических приемов. Рошанийцы тяготели к эстетике проповеди. Как мастера слова, они прекрасно владели всей суфийской поэзией и могли доступно передавать глубочайшие философские и религиозно-суфийские мотивы как традиционными, так и принципиально новыми образно-метафорическими средствами. Литературная и общественно-политическая деятельность рошанийцев была своеобразным симбиозом, где каждая из сторон стимулировала, обогащала, давала импульс к развитию другой.

Весьма сложную и кропотливую работу проделали рошанийцы по внедрению, развитию и обогащению таких стихотворных форм, как *ғазал*, *қасида*, *рубā 'ī* и *маснавī*.

Основную часть их диванов составляют газели, первые образцы которых появились в пуштунской поэзии на рубеже XIV-XV вв. Дальнейшее бурное развитие газели, равно как и других поэтических жанров классической пуштунской поэзии, непосредственно связано с творчеством рошанийских поэтов.

Они не только первыми в столь широком масштабе использовали жанр газели на родном языке, но и сумели создать и утвердить в пуштунской поэзии их модификации. Так, например, в рошанийской поэзии можно обнаружить более шести типов газелей, которые затем в творчестве поэтов-классиков пушту XVII-XVIII вв. и, в первую очередь, Хушхаль-хана Хаҗака, 'Абд ар-Раҳмана Моманда и 'Абд ал-Ҳамīда Моманда, получили высочайшее художественное звучание.





Поэзия рошанийцев дает бесценный материал и для изучения ритмической структуры раннеклассической пуштунской поэзии. Именно они первыми столкнулись с особенностями ритмической природы и потенциами родного языка, сделали попытки использовать в пуштунской поэзии арабо-персидскую поэтику, в том числе и метры 'арӯза. Поскольку фонетически язык пушту в корне отличается от тех языков, где была применена квантитативно-метрическая система ритмообразования, в частности 'арӯз, в творчестве рошанийцев можно обнаружить лишь незначительные «опытные» образцы 'арӯзных стихотворений, а абсолютное большинство стихотворений созданы ими в рамках силлабо-тонической системы стихосложения.

Подпитываясь образцами устно-народной поэзии, обогащаясь традициями персоязычной классической литературы, суфийской философской поэзии, творчески используя арабо-персидскую поэтику, рошанийцы оказали огромное воздействие¹⁰⁹ на развитие самобытных поэтических традиций афганцев, формирование единого литературного языка пуштунов и, тем самым, подготовили мощный фундамент для дальнейшего интенсивного развития пуштунской классической литературы. Решающую роль в этом процессе сыграл Байазид Ансари и его шедевр «*Хайр ал-байан*» – величайший памятник идеологии и литературы рошанийцев.

Настоящее исследование, итог многолетних опытов реконструкции истории малоизученного феномена – рошанийской литературной школы. Направления поисков и сделанные здесь выводы ни в коей мере нельзя считать окончательными. Ясно одно: удалось очертить контуры этого явления в литературе и, прежде всего, в его содержательных аспектах, а также выявить и сформулировать комплекс проблем, ждущих своего исследования.

В частности, это касается суфийской любовной лирики, всецело состоящей из суфийской символики, мистическо-философского подтекста, часто весьма многозначного. Актуальным является и проблема определения своеобразия художественного сознания рошанийских поэтов в контексте региональной суфийской поэзии и других общекультурных факто-





ров. К числу неотложных задач относится проведение тщательного текстологического исследования творческого наследия всех представителей рошанийского литературного круга.

Результаты проделанной нами работы, надеемся, будут полезны в дальнейших исследованиях, посвященных истокам пуштунской литературы рошанийского периода и в целом истории пуштунской классической литературы.

В заключение следует отметить, что представители рошанийской литературной школы сумели не только создать первое литературное направление, но и обеспечили непрерывное развитие, расцвет афганской средневековой литературы. Своим опытом **первопроходца** способствовали формированию художественно-эстетических критериев будущих литературных школ, стилей, направлений на рубеже XVII–XVIII вв.



ПРИМЕЧАНИЯ

1. Краткие сведения о первых памятниках пуштунской письменности и литературы на русском языке содержат работы: М.Г.Асланова [44; 128; 46, с.19]; Г.Ф.Гирса [82, с.18-20]; В.В.Кушева [142, с.21-29]; А.М.Маннанова [155, с.23-24] и В.А.Ромодина [164, с.51]. Что касается работ самих афганских ученых, то они очень многочисленны и часть из них нами привлечена во Введении.

2. См., например, одну из ранних работ ‘Абд ал-Хая Хабйбй по этому поводу [299, с.179], а также указанную выше работу Г.Ф.Гирса [82].

3. Историк В.А.Ромодин утверждал, что датировка книги Шайха Малй началом XVв. не верна. По его мнению, сочинение Малй могло быть составлено не ранее зафиксированных в нем событий, а завоевание земель Свāта и их раздел произошли в начале XVIв. [164, с.59].

4. Об этих работах подробнее см.указ.соч. В.В.Кушева [142, с.25-26].

5. Первая цифра в квадратной скобке обозначает номер цитируемой литературы в списке использованной и рекомендуемой литературы, а вторая – страницу.

6. ‘Абд ал-Хай Хабйбй опубликовал «Жития святых» сначала в первом томе «Антологии афганских поэтов» [295, с.64 и др.], а затем в «Ежегоднике Кабул» за 1940 - 1941 гг. [384, с.174 и др.]. В 2000 году он вышел отдельным изданием с комментариями и текстологическими поправками А.Хабйбй и переводом на английский язык [384а].

6а. Более подробные сведения о сочинении Сулаймāна Мākū и о поэтах, содержащихся в нем см. в [302, с.107 и др.; 155, с.23-28].

7. «Скрытое сокровище» издавалось четырежды: первое издание в современной графике вышло в 1945 году в Кабуле с полным переводом на дари, примечаниями и комментариями ‘А.Хабйбй. Второе опубликовано в 1961г. в Тегеране. Это было переиздание первого без изменений. Третье издание – это перевод на английский язык (Кабул, 1967г.). Четвертое – вы-

шло в 1975г. в Кабуле. Это издание примечательно тем, что в нем впервые полный текст «Скрытого сокровища» приводится в факсимиле с рукописи 1895г. А в 1985 году это сочинение вышло в Кабуле в переводе на русском языке.

7а. Именно в этом плане был сделан первый серьезный шаг. Ученый из Пешавара Қаландар Моманд своей книге под названием «Скрытое сокровище – в весах» недвусмысленно ставит под сомнение подлинность сочинения Мухаммада Хотака [388а].

8. Наряду с этим эпитетом Байазйда Ансарй его называли также «Байазйд Мискйн», «Шайх Сирадж ад-Дйн Байазйд» и др.

9. То, что Бабуридов, согласно исторической традиции называют «Великими моголами», а их государство или империю – государством или империей «Великих Моголов», конечно, при строгом научном подходе не оправдывает себя. Однако учитывая то, что все афганские источники XVI-XVIII вв., в отношении Бабуридов употребляют термин «моголы», мы в своей работе также решили отчасти сохранить эту характерную черту тех источников, которые были подвергнуты исследованию.

10. Более полный перечень работ по истории рошани приводится в списке использованной и рекомендуемой литературы настоящей работы.

11. Об этом он пишет в своем сочинении «Сокровищница ислама» [316, с.127].

12. Данное издание, к сожалению, имеет существенные дефекты, возникшие из-за некачественного копирования микрофильма в книге. Например, невозможно читать многие вставки на полях страниц издания, а страницы 112б и 113а почему-то переписаны современным почерком. Более того, здесь полностью осовременены графика и некоторые грамматические показатели пуштунского текста «Хайр ал-байана». Поэтому мы не можем пользоваться этим изданием, и ссылки на «Хайр ал-байан» будут осуществлены нами только по рукописи из Германии [287].

12а. В 1988 году в Пешаваре вышло второе издание «*Хайр ал-байана*» [358а].

13. Год рождения Байазыда Ансарй до сих пор не удалось установить точно. Одни биографы считают, что он родился в 1515 году, а другие называют 1521 год. Часть из них утверждает, что это 1524-1525 год.

13а. См.[298, с.56]. Однако, согласно Ахунду Дарвезе, Байазид Ансарй женился в Джалландхаре на девушке из афганского племени лоди [317, с.137].

14. См. [298, с.192-193, 200-202 и др.]. Вообще в «*Халнама*» в деталях описываются долгие и мучительные споры и обвинения, направленные против Байазыда Ансарй. Они занимают довольно большую часть книги. См.[298,с. 532-536].

15. «*Халнама*» далее сообщает, что Байазыда Ансарй лично допрашивал главный судья при наместнике Мирзе Мухаммаде Хакиме по имени Қаззи-хан, который после убедительных ответов «Светлого старца» заявил, что он тоже готов стать учеником «*Пирри Ройан*» и призывает наместника также последовать ему. Мирза Мухаммад Хаким тоже собирался стать его муридом. Но узнав о намерении наместника, везиры, военачальники и знать выразили резкое недовольство. Они, в частности, заявили, что пуштуны являются их подчиненными и что им приходится постоянно сталкиваться, воевать и убивать афганцев, превращать их в рабов, взимать с них налоги. Если Мирза Мухаммад Хаким станет учеником Байазыда Ансарй, то кто станет взимать с афганцев подати? Поэтому, если наместник все же осуществит свое намерение, они будут вынуждены уйти к самому императору Акбару. После этого разговора Мирза Мухаммад Хаким и его знать отказываются стать муридом Байазыда Ансарй [298, с.536-537].

16. См. [298, с.35]. Источники по истории рошани также сообщают, что Байазид Ансарй отправлял в Индию, Среднюю Азию, Бухару своих самых ближайших соратников и сподвижников в целях пропаганды и приобщения к учению

других. В частности, своего влиятельного сподвижника по имени Мадūd он отправил в свои родные края – Канигурам. Другого своего единомышленника Даулат-хāна послал в Дели и передал через него императору Акбару свой трактат «*Сирāt ат-таухїд*» («Путь к единению»). В восточные края Индии был послан его ближайший ученик – поэт муллā Арзāн [298, с.584].

17. О дате смерти Бāйазїда также нет единого мнения. Например, М.Г.Асланов указывает 1585 год, [44, с.123], а автор статьи «Бāйазїд Ансāрї» в «Энциклопедии ислама» указывает, что Бāйазїд умер в 980г. хиджри, т.е. в 1572 году [279, с.1123]. Афганский исследователь ‘Абд аш-Шукūr Ришād в своей статье «В каком году умер автор «*Хайр ал-байāна*»?» на основе сличения сведений источников о дате смерти Бāйазїда приходит к выводу, что вождь рошанийцев умер в 1572г. [335, с.18]. Противоречивы сведения и о причинах смерти Бāйазїда [302, с.287-288].

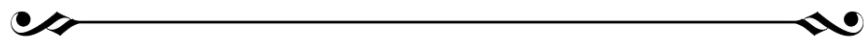
18. О борьбе сыновей и внуков Бāйазїда, а также о дальнейшей судьбе рошанийского движения подробные сведения можно получить в «*Хālнāме*» [298], в «Истории Афганистана» [164], в указанной статье Ризвї [274], в книге пакистанского ученого ‘Абд ал-Акбар-хāна Акбара [281, с.17 и др.].

19. Так, как «*Хālнāма*» в основной своей части написана и переработана ‘Алї Муҳаммадом Муҳлисом, то об этом сочинении более подробно будет сказано в третьей главе исследования, которая посвящается жизни и творчеству поэтов-рошанийцев, в том числе поэта и писателя ‘Алї Муҳаммада Муҳлиса.

20. Ссылки на «*Хайр ал-байāн*» осуществляются по рукописи из Германии, хранящейся под инв. № 4093 [287].

21. Образ Мансūra – мученика инквизиции – довольно широко описывается в поэзии рошанийцев, о чём будет сказано отдельно.

22. Возможно, более открыто и часто Бāйазїд Ансāрї говорил о своей миссии в устной проповеди, в своей повседневной жизни среди своих приверженцев и неграмотной



части как пуштунского, так и непуштунского населения. Об этом свидетельствует другое любопытное сообщение Āḫūnda Дарвезы, имеющее отношение к «пророческой» и даже «божественной» миссии Бāйазīда, но не зафиксированное в «*Ḥayr al-bayāna*» и других его сочинениях. Так, по утверждению Āḫūnda Дарвезы, Бāйазīд Ансāрī и его приближенные имели якобы две печати. На одной из них была начертана надпись: «*Слава тебе, царь – создатель, отделивший мир света от огня, Бāйазīд Ансāрī*», а на другой было написано: «*Смиранный Бāйазīд – вождь тех, кто заблуждается*» [316, с.125]. Насколько эти утверждения соответствуют истинным высказываниям идейного противника «Пīри Рошān», судить сейчас трудно.

23. В цитатах из Корана, приводимых в рукописи «*Ḥayr al-bayāna*», не отмечена отнесенность их к какому-либо āyatū или sūre. Нами сверены коранические цитаты из «*Ḥayr al-bayāna*» с оригиналом Корана [431]. Русский текст коранических цитат здесь и далее приводится по изд. И.Ю.Крачковского [128].

24. «Оракзай», «африди» – название афганских племен.

25. Думается, что со временем, с привлечением специальных археологических и историко-этнографических экспедиций в исторически сложившиеся места обитания пуштунских племен, обнаружения в этих местах новых историко-археологических памятников, гробниц с надписями известных среди афганцев исторических лиц и религиозных деятелей прошлого, наши сведения о ранних сочинениях-памятниках пуштунской письменности будут существенно дополнены.

26. Перевод цитируется с незначительными изменениями из книги В.В.Кушева [142, с.28].

27. См.: [274, с.92]. Хочется отметить, что здесь мы не можем согласиться с переводом С.Ризвī названия «*Ḥayr al-bayāna*» как «*Достоинство дискуссий*», а «*Шарр ал-байāна*» как «*Развращенность дискуссий*». На наш взгляд, наиболее подходящим является перевод «*Ḥayr al-bayāna*» как «*Преб-*

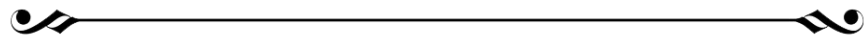
лагая весть», а «Шарр ал-байāна» как «Презлая весть». Отметим, что оскорбительное переименование «Хайр ал-байāна» в «Шарр ал-байāн» или в «Харр ал-байāн» («Ослиная весть») принадлежит именно Ахунду Дарвезе [317, с.148].

28. Обнаруженная в 1959 году Маўлāнā ‘Абд ал-Қадīром в университетской библиотеке г.Тюбингена рукописи «Хайр ал-байāна», по сообщению афганиста из Санкт-Петербурга М.С.Пелевина, на самом деле принадлежала «государственной библиотеке Берлина, фонды которой во время второй мировой войны частично были перевезены в Тюбинген и возвращены обратно в Берлин в 1968 году. Берлинская библиотека приобрела рукопись в 1927 году у востоковеда Э.Д.Росса, который, в свою очередь, получил её от некоего британского офицера ...» [163, см. рецензию М.С.Пелевина, с.177].

29. Первая сўра Корана называется «Фāтиха».

30. Это обстоятельство, а также еще и то, что в сочинении не пишутся окончания кратких гласных «о», «а», «и» (например, в словах «гōр» вместо «гōра» (смотри) или «мэзак» вместо «мэзэка» (земля); «врāнд» вместо «врāнди» (вперед, перед); «гунāхкārāн» вместо «гунāхкārāнō» ('грешников') и др.) естественно, потребует от современного читателя определенных навыков чтения, чтобы адекватно прочесть «Хайр ал-байāн». В дальнейшем для удобства в цитатах из «Хайр ал-байāна» на крылице мы проставим нужные знаки препинания, а также добавим указанные гласные окончания в словах, где их нет, но они подразумеваются. Такой же путь передачи текста «Хайр ал-байāна», как уже говорилось, был избран и пешаварскими издателями сочинения.

31. Афганские ученые, как уже отмечалось, считают, что Бāйзйид Ансārй был автором специального трактата по пуштунскому алфавиту и создал собственную орфографическую систему для «Хайр ал-байāна». Впоследствии его орфографией пользовались все поэты-рошанийцы. См., например: [302, с.290-292; 284, с.64-65].



32. И.М.Рейснер, говоря о четырехязычности сочинения Байазйда Ансари, писал: «Весьма характерно, что «*Хайр ал-байан*» был написан Байазидом Ансарй на языке пушту, но со вставками на фарси, арабском и хинди. Вставки на арабском языке свидетельствовали о стремлении Байазйда поднять свой авторитет как знатока мусульманской теологии и того языка, на котором написаны Коран и классические богословские труды по исламу, а обращение автора «*Хайр ал-байана*» к языкам фарси и хинди явно преследовали цель широкой пропаганды нового учения среди таджиков и индийского населения, в первую очередь индийского населения правобережья Инда [191, с.283].

33. До сих пор среди ученых нет единого мнения относительно четвертого языка сочинения, поскольку еще точно не установлено, каким из индийских языков пользовался Байазид Ансарй. Многие ученые с оговоркой называют его пенджабским диалектом.

34. ‘Абд ал-Қуддус Қасимй утверждает, что в арабских вставках временами встречаются грамматические и стилистические ошибки. А некоторые арабские вставки: стихи (*айят*) Корана и *хадисы*, на которые ссылается Байазид Ансарй, вовсе не встречаются ни в Коране, ни в *хадисах* и, видимо, они в форме канонических и *хадисных* изречений были придуманы самим Байазидом Ансарй [284, с.58 и др.]. См. также его комментарии в различных сносках этого же издания «*Хайр ал-байана*».

35. В кабульском издании при перечислении допущена опечатка в пагинации: после 37 следует цифра 48.

36. Под словом *сўра* (ар.) понимается «глава, раздел» Корана, а «Ал-Рахман» означает название *сўры* № 55 в Коране и переводится как «*Милостивый*» [128, оглавление].

37. Хаджа ‘Абдуллах Ансарй – известный поэт-суфий (1006-1088).

38. Под понятиями «тематический отрезок, отрывок речи», «абзац», «период» мы подразумеваем вполне законченный в смысловом и интонационно-синтаксическом отношении кусок пуштунской речи, который состоит, как правило,

из двух, трех и более сложноподчиненных или сложносочиненных предложений. Каждый кусок речи обязательно разделяется арабскими вставками. Кусок речи занимает от двух до двадцати строк. Абсолютное большинство этих строк состоят из двух-семи строк.

39. Предложения, взятые в кавычки внутри текста, означают арабскую (ар.) вставку. В последующих отрывках многоточие означает сокращения арабских (коранических) вставок.

40. Слово «*садж*’а – арабского происхождения – буквально означает «воркование горлинки» [219, с.114].

41. Цит. по работе А.Б.Куделина [134, с.94].

42. Об особенностях *садж*’а и его применения в персидско-таджикской и узбекской литературе подробнее см. [19; 169].

43. Об образно-художественных особенностях Корана и, в частности, применении *садж*’а в нем подробнее см. [239, с.59-85; 229, с.113-140].

44. Выражение принадлежит Р.Блашэру [134, с.93].

45. Три точки означают, что пропущена выдержка из следующего стиха Корана: «*Поистине, Аллāх не желает обиды мирам*» [431, 3, 104].

46. См.: в качестве приложения к кабульскому изданию статью ‘Абд аш-Шукӯра Ришāда «Словарь к «*Ҳайр ал-байāну*» [288].

47. Некоторые из этих переходов и чередований, вслед за афганскими учеными, были отмечены и Н.А.Дворянковым в указанном его докладе [323, с.152-153].

48. Почему-то сюда, в этот перечень ‘А.Қāсимī, не попали многие другие архаизмы и историзмы из «*Ҳайр ал-байāна*».

49. Все указываемые диалектизмы вновь были уточнены нами у самих афганцев. Особенно ценные уточнения сделаны по поводу диалектизмов и других «рошанизмов» покойным проф. ‘Абд ал-Ҳайем Ҳабībй во время нашего пребывания в Афганистане в 1971-1974 годах.

50. Отметим, что, по «*Хълнāме*», причиной отъезда Арзāнӣ в Индию называется то, что Бāйазид Ансāрӣ якобы лично отправил его туда для распространения там своего учения.

51. «*Хълнāма*» тоже подтверждает это [298, с.453].

52. Поэт еще в четырех своих стихотворениях, прибегая к хронограмме, указывает годы их написания [312, с.55, 127, 151, 179].

53. Составители каталога ошибочно считают, что в этом диване 49 стихотворений [253, с.59].

54. Подробнее об этом сборнике стихов Арзāнӣ см.: [159, с.3-13].

55. Только в двух газелях поэта вместо «*Арзāнӣ*» в качестве псевдонима встречается слово «*Фақӣр*» (Нищий).

56. Подробнее об этих двух рукописях [141, с.25].

57. Подробнее о рукописях дивана Мӣрзā-хāна Ансāрӣ, имеющих в библиотеке Британского музея см.: [255, с.60-65; 141, с.150-151].

58. В дальнейшем ссылка на стихи Мӣрзā-хāна Ансāрӣ будет осуществлена по этому изданию [322].

59. По поводу личности и особенностях поэзии ‘Алӣ Муҳаммада Муҳлиса еще см. [158, с.7-91].

60. В 1985г. в Кабуле был размножен машинописный текст «*Хълнāма*», сделанный на основе микрофильма. Это была первая попытка издания сочинения. К сожалению, издание имеет огромное количество ошибок, пропусков, искажений текста сочинения. Поэтому ссылка на это сочинение осуществлена только по указанной рукописи [298].

61. Следует, однако, отметить, что данное ротапринтное издание дивана поэта имеет немало орфографических ошибок и путаниц в тексте, часть которых затем были исправлены афганским ученым Достом Шйнвāрӣ [370].

62. Афганский ученый Бреш в журнале «*Кабул*» [291а, с.26-45]) опубликовал три новых стихотворения, написанные в традиции «*Алӣф-нāма*», которые он приписывает перу Вāсиля Рошāнӣ. По нашему мнению, эти стихотворения не принадлежат этому поэту, так как ни по стилю, ни по со-

держанию они не имеют отношения к рошанийской поэтической традиции.

63. Иногда его называют также «Лавāнй» или «Нухāнй», «Фақир Даулат». Общепринятым является называть его «Даулат Лавāнай».

64. В дальнейшем ссылка на стихотворения Карйм-дāда Рошāнй будут сделаны не по этому изданию дивана поэта, а по единственной его рукописи, хранящейся в Британском музее, в библиотеке Индия Офис под инв. № В-15 [328]. В изданном варианте многие специфические, в том числе орфографические особенности текста не отражены.

65. «Бесутўн» – название горы, пробив которую легендарный герой известной поэмы Фархād проложил канал.

66. Здесь приводится словарное значение этих слов и терминов.

67. Суфийско-любовные стихотворения поэтов-рошанийцев требуют специального исследования в контексте всей региональной суфийской любовной лирики.

68. Среди стихотворений поэтов-рошанийцев зачастую можно обнаружить их признания о том, что их мысли основаны на Коране или *Ҳадйсе*. Например, Арзāнй в одном бейте недвумысленно заявляет: «*Все выше сказанное фақйром* (т.е. Арзāнй) *основано на Ҳадйсе и на Коране*» [312, с.118]. Поэт ‘Алй Муҳаммад Муҳлис также писал: «*Речь Муҳлиса на пушту, Они соответствуют айāтам*» [329, л. 130а].

69. Об этих двух сторонах (аспектах) проявления единобытного Бога еще см.: [116, с. 213; 215, с.98].

70. Данный отрывок взят из лондонского списка сборника стихов Арзāнй, поскольку в используемом нами списке его дивана в первом и третьем бейтах отрывка одно и тоже рифмованное слово «*пайдā*» повторяется, что является нарушением правил рифмовки.

71. Цит. по М.Т.Степанянц [215, с.127].

72. В цикле всего 19 четверостиший, посвященных раскрытию этого мотива. Поскольку имеют место повторы, мы здесь ограничимся цитированием только тех четверостиший

из указанного цикла, которые полнее раскрывают «сюжет» мотива.

73. Е.Э.Бертельс, поясняя суфийский термин «*вāхидий-йат*», также дает разъяснение этому мотиву как «единству» семени и дерева [60, с.39].

74. О «корабле» в значении символа тварности, подробнее см. [66, с.211].

75. «Санār» (سنار) – древняя монета достоинством 15 пуль.

76. Слово «шахсувār» («лихой наездник») выступает здесь в качестве одного из эпитетов пророка Муḥаммада, который по религиозному преданию совершил вознесение (*мирādж*) на небеса на коне Бурāқ. Конь в сопровождении *Джабрā'йля* доставил его к *Аллāху*. Поэт намекает на личность пророка на этом пути вознесения.

77. Термин «преемник» (خليفة) у поэтов-рошанийцев в принципе включает те же понятия, что и у Ибн ал-'Арабī: «Человек – преемник бога на земле, так как воплотил в себе все божественные имена; он – следующий после бога, как его подобие; он – главное сущее, ибо наиболее совершенен» [215, с.112].

78. Отметим, что тема роли совершенного человека, духовного наставника – одна из центральных тем всякой суфийской философии, и поэтому она привлекла широкое внимание; детально разработана в трудах почти всех авторов по суфийской философии и поэзии. Основополагающие моменты учения о совершенном человеке специально рассматривались в трудах ученых-востоковедов. (См. [174, с.40-50; 214, с.136-151; 187, с.172-199; 98, с.153 и далее]).

79. Слово «*хāдī*» наряду с «*кāmил*» и «*'āриф*» является одним из распространенных эпитетов Бāйазйда Ансārī и используется другими поэтами-рошанийцами. Например, Даулат Лавāйнай в одном из своих стихов, употребляя его, не оставил никакого сомнения в том, что под этим эпитетом имеет ввиду Бāйазйд Ансārī: «*Что было скрыто много лет в сердце Хāдī. Проявилось его учение лишь в устах Мīрзā-хāна*» [313, с.20].

80. «Рām» (رام) – имя одного из богов Зораастрийской религии [429, с.1022].

81. О терминах «хāсс» и «āмм» подробнее см. [174, с.40-50].

82. Этот пример цитирован по изданию Хамиша Халйля [321, с.108].

83. Вообще к числу «простаков», «черни» поэты относят также и всех тех обыкновенных мусульман, которые выполняют ритуалы и обязанности шарī'ата и далеки от экзотерического учения секты рошани.

84. Следует отметить, что когда поэты критикуют «шайхов» и «зāхидов» и т.п., то они имеют в виду лжешайхов, лжезаскетов, а не истинных. Поэтому не стоит удивляться, если в их стихах встречается эпитет «шайх» (например, Шайх Бāйазйд, Шайх Даулат т.п.) и эпитет «зāхид» в положительном, уважительном смысле. Поэт Муҳлиқ написал о таких отрицательных религиозных деятелях и на фарси [298, с.134-135].

85. В целях экономии места здесь дается лишь подстрочный перевод газели.

86. «Шамjуҳа» (شموخه) – зерно ежовника (в большинстве языков тюркской группы оно называется еще «курмак»), которое часто встречается в очищенном рисе. Обычно на Востоке, перед приготовлением пищи из риса этот сорняк удаляется, так как, попав в пищу, он вызывает у человека неприятные ощущения.

87. Это слово здесь употребляется в смысле «доверие к единобытию Бога и тварей».

88. Этого последнего слова «животный» в тексте нет. Там употреблено слово «мамлух» (مملوح), значения которого мы не нашли ни в одном существующем словаре. А в пешаварском издании вместо слова «мамлух» написано «مسلوح» (маслjух), которое означает «убиенное в бойне животное». Может быть, составитель этого издания прав. По нашему мнению, здесь усматривается опечатка, ибо «маслjух» не совсем подходит с точки зрения правил рифмовки. Здесь, скорее всего, стояло слово «ممسوخ» (мамсjух), одно из значений которого звучит как «животный».

89. «'Азāзйл» – имя одного из видов *Иблїса* (Сатана, Дьявол). По религиозной легенде, «*Иблїс*» до своего изгнания из небесного царства носил имя «'Азāзйл», а после того, как уже был низведен на землю, получил имя «*Иблїс*».

90. В оригинале вместо «несчастных» (نامرادان) употреблено «подлецы, негодяи» (نامردان), что, по нашему мнению, является досадной текстологической ошибкой, т.е. пропущена буква «алиф» в середине, ибо слово «*нāмардāн*» никак не увязывается с контекстом.

91. Подробные данные об этих трудах см. список использованной и рекомендуемой литературы.

92. О возникновении жанра газели в пуштунской поэзии подробнее см. [150, с.70-71].

93. В средневековых трактатах по поэтике этот вид газели назывался «*газали мусалсал*».

94. Девушки-афганки обычно красят родинку темно-зеленой краской или басмой.

95. Возможно, после обнаружения и публикации полного собрания стихотворных произведений этих поэтов число *касид*, да и других жанров поэзии, увеличится.

96. См. раздел об Арзāнї Хешки настоящей работы.

97. О народных формах четверостиший подробнее см. [163д, 169-183].

98. Каждая строфа таркиббанда имеет газелическую систему рифмовки: *аа, ба, ва* и тд.

99. Здесь буква «С» означает согласный звук, а «Г» – гласный.

100. 'А.Бенавā в указанной работе впервые среди афганистов сказал, что в языке пушту в начале слов часто встречается стечение согласных, чего нет в арабском или персидском языках. Там же он указывал на отдельные типологические различия языка пушту от арабского [293, с.63].

101. Вслед за афганскими учеными, В.В.Кушев считает, что «Дарвеза» может быть псевдонимом автора, но, возможно также, что это «подлинное его имя, данное ему при рождении (оно означает «подавание», тогда как имя отца – «Гадāй» – значит «Нищий») [139, с.39]. На основе одной

пуштунской рукописи афганский ученый Ҳабӣбуллāх Раф‘ӣ считает, что настоящее имя Аҳўнда Дарвезы – «Аҳмад» [353, с.35-46].

102. О рукописных списках «*Маҳзан ал-ислāма*» подробнее см.: [141, с.77-79; 142, с.44-47].

103. См. об этом: Предисловие к «*Маҳзан ал-ислāму*» [316, с. «айн», «бе»], а также работу В.В.Кушева [139, с.95-98].

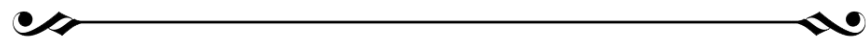
104. Ранее мы неоднократно ссылались на это сочинение Аҳўнда Дарвезы, опубликованное в 1891г. в Пешаваре.

105. См.: [139, с.41]. Много внимания в нем уделяется ритуальным вопросам и морально-этическим аспектам *шарӣ‘ата*, житию исторических и легендарно-суфийских деятелей. Большой интерес, несомненно, представляет специальная глава сочинения о «проклятом разбойнике» Бāйазїде Ансāрї, его потомках и единомышленниках. Вообще Аҳўнд Дарвеза осуждает Бāйазїда Ансāрї почти во всех главах сочинения. Основная часть материалов этой специальной главы о рошанитах почерпнута из «*Маҳзан ал-ислāма*». Однако глава намного расширена и углублена прежде всего за счет более подробной, углубленной и обобщенной критики учения Бāйазїда Ансāрї с привлечением других религиозных аргументов и доводов. В частности, он уделяет особое внимание разъяснению и защите своей позиции ортодокса в отношении суфийской концепции «единобытия» Бāйазїда Ансāрї.

106. В.В.Кушев и Зальмай Хївāдмаль называют еще имена Раҳїмдāда, Ҳāлиқдāда, Шер-Муҳаммада, Джāн Муҳаммада, Ҳāджа Муҳаммада из последователей Аҳўнд Дарвезы, чьи фрагменты стихов сохранились в отдельных списках «*Маҳзан ал-ислāм*» [139, с.46; 404б, с.183].

107. Более подробно об Аҳўнд Қāсїме и его «*Фавāїд аш-шарӣ‘ат*» см.: [139, с.48-49; 402, с.10-11].

108. Многие исторические хроники и летописи, созданные при Бабуридских императоров XVI–XVII вв., а также сочинение Афзаль-хāна ҲаҶака получили свою характеристику во многих работах востоковедов. См. например [44; 54; 90; 103; 117; 164; 191; 192 и др.] и поэтому мы не будем останавливаться на них специально.



109. Вопросы воздействия на творчество представителей пуштунской литературы последующих периодов до настоящего времени специально и во всех аспектах еще не изучено. Пакистанский ученый Йāр Муҳаммад Мағмӯн в своей книге «Рошанийцы и пуштунская литература» стремиться как-то отдельно рассмотреть этот вопрос. Он, в частности, отмечает, что идея «*вахдат ул-вӯджӯд*» Бāйазīда Ансāрī и «еретическая» тематика в поэзии рошанийцев была основательно подхвачена многими деятелями литературы пушту начиная с XVII вв. по настоящее время [см. 262а, 147-193]. На наш взгляд этот обзор следовало бы развернуть путем углубленного, сравнительного исследования фактологических материалов. Однако автор книги, несколько упрощенно толкует концептуальные позиции рошанийцев в вопросе «единобытия». Наши наблюдения показывают, что ни один из поэтов последующих периодов не принимает в полном объеме последовательно-принципиальные позиции и высказывания рошанийцев относительно «единобытия» Творца и творимого. И Хушхālхāн Хатак и поэты его круга и даже самый знаменитый поэт-суфий ‘Абдурахмāн Моманд (Рахмāн бāбā) и другие поэты последующих периодов придерживались, в целом, умеренной монистической линии суфизма, чем радикальный пантеизм рошанийцев.



СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ И РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

На узбекском языке

1. *Адабий турлар ва жанрлар*. Уч жилдик. Тошкент, Фан, 1-жилд: Эпос. 1991, 2-жилд: Лирика, 1992.
2. *Зоҳидов В.* Улуғ шоир ижодининг қалби. Тошкент, Ўзбекистон, 1970.
3. *Иброҳим Ҳаққул*. Тасаввуф ва шеърят. Тошкент, Адабиёт ва санъат нашриёти, 1991.
4. *Иброҳимова С.* Ўзбек совет адабиётида ғазал// Навоийга армуғон. Тошкент, 1975, 148-166 бетлар.
5. *Иззат Султон*. Адабиёт назарияси. Тошкент, Ўқитувчи, 1980.
- 5а. *Имомназаров М.* Миллий маънавиятимизнинг такомил босқичлари. Тошкент, 1996.
- 5б. *Имомназаров М., Эшмухамедова М.* Миллий маънавиятимиз асослари. Тошкент, 2001.
- 5в. *Имомназаров М.* X-XV асрлар форс мумтоз шеърятини. Тошкент, 2013.
6. *Исҳоқов Ё.* Навоий поэтикаси. Тошкент, Фан, 1983.
7. *Комилов Н.* Икки ҳадис ораси//Жаҳон мулкининг нигоҳбони (Ҳазрат Баҳоуддин Нақшбанд ҳаёт йўли, тарикатига оид тезис ва мақолалар). Бухоро, 1993, 10-28 бетлар.
8. *Комилов Н.* Тасаввуф// Ғойиблар хайлидан ёнган чироқлар. Тошкент, Ўзбекистон, 1994, 13-58 бетлар.
- 8а. *Комилов Н.* Тафаккур карвонлари. Хайёмнома. Тошкент, 1999.
9. *Маллаев Н.* Ўзбек адабиётида ғазал ва унинг ривожига Навоийнинг роли ҳақида// Ўзбек тили ва адабиёти масалалари. №3, 1961, 3-13 бетлар.
10. *Назаров Б.Н.* Али Муҳаммад Мухлиснинг «Ҳолнома» асари – XVI–XVII асрлар дарийзабон насрининг намунаси. Фил.ф.н. дисс. автореф. Тошкент, 1996
11. *Носиров О.* Ўзбек адабиётида ғазал. Тошкент, Адабиёт ва санъат нашриёти, 1972.

-
12. *Олим С.* Ишқ, ошиқ ва маъшуқ. Тошкент, Фан, 1992.
 13. *Орзибеков Р.* Лирикада кичик жанрлар. Тошкент: Адабиёт ва санъат нашриёти, 1976.
 14. *Орзибеков Р.* Ўзбек лирик поэзиясида ғазал ва мусаммат. Тошкент, Фан, 1976.
 15. *Орзибеков Р.* Лирик жанрларнинг инкишофи тарихи. Самарқанд, СамДУ, 1980.
 16. *Ориф Усмон.* Ваҳдат шаробин ичдим (Яссавия тариқати)// Мулоқот. №6, 1991, 51-57 бетлар.
 17. *Пирназаров М.* Поэтик жанрлар типологияси (XIX ва XX аср бошлари туркий халқлар поэзиясида ғазал ва чошма). Тошкент, Фан, 1989.
 18. *Рустамов Алибек.* Навоийнинг бадиий маҳорати. Тошкент, Адабиёт ва санъат нашриёти, 1979.
 - 18а. *Салоҳий Д.* Тасаввуф ва бадиий ижод. Тошкент, «Навруз», 2018.
 19. *Саримсоқов Б.И.* Ўзбек адабиётида сажъ. Тошкент, Фан, 1978.
 20. *Тўйчиев У.* Ўзбек совет поэзиясида бармоқ системаси. Тошкент, Фан, 1966.
 21. *Тўйчиев У.* Ўзбек поэзиясида аруз системаси. Тошкент, Фан, 1985.
 22. *Шайхзода М.* Асарлар: 6 томлик. Т.4. Ғазал мулкининг султони, (А.Навий ҳақидаги тадқиқот ва мақолалар). Тошкент, Адабиёт ва санъат нашриёти, 1972.
 23. *Шомуҳамедов Ш.* Умар Хайём (ҳаёти ва ижоди). Тошкент, ЎзФан, 1962.
 24. *Шомуҳамедов Ш.* Форс-тожик адабиёти классиклари. Тошкент, Ўзадабийнашр, 1963.
 25. *Шомуҳамедов Ш.М.* Ҳофиз Шерозий (ҳаёти ва ижоди). Тошкент, Фан, 1965.
 26. *Шомуҳамедов Ш.М.* Форс-тожик адабиёти классиклари ижодида гуманизм тараққиёти. Тошкент, Фан, 1968.
 27. *Шомуҳамедов Ш.М.* Форс-тожик арузи. Тошкент, ТошДУ, 1970.

-
28. *Шомуҳамедов Ш.* Форсий шеърятнинг асосий шакллари. Тошкент, 2004.
29. *Ганиева С., Неъматов Х.* Алишер Навоий ғазалиётида тасаввуф оҳанглари// Алишер Навоийнинг адабий маҳорати масалалари. Тошкент, 1993. 174-184 бетлар.
30. *Ҳайитметов А.* Навоий лирикаси. Иккинчи нашри. Тошкент, «Ўзбекистон», 2015.
31. *Ҳайитметов А.* Шарқ адабиётининг ижодий методи тарихидан (X - XV асрлар). Тошкент, Фан, 1970.
32. *Хасанов С.* Бобурнинг «Аруз рисоласи» асари. Тошкент, Фан, 1981.
33. *Ҳожиаҳмедов А.* Мактабда аруз вазнини ўрганиш. Тошкент, Ўқитувчи, 1978.
- 33а. *Ҳолмўминов Ж.* Жомий ва ваҳдат ул-вужуд таълимоти. «Ўзбекистон миллий энциклопедияси», Тошкент, 2008.
34. *Ҳофиз.* Ғазаллар. Тошкент, Ўзадабийнашр, 1958.

На русском языке

35. *Азер А.А.* Персидское стихосложение и рифма: Автореф. дис.... докт. филол. наук. М., 1967.
36. *Ал-Ғазālī, Абӯ Ҳāmīд.* Воскрешение наук о вере. Перевод с арабского, исследование и комментарий Наумкина В.В. М., Наука, 1980.
37. *Алексеева И.Ю.* Основные принципы построения суфийского поэтического образа и их воплощение в лирике Руми // Литература двух континентов. М., 1979. С.129-136.
38. *Алиев Г.Ю.* Персоязычная литература Индии (краткий очерк). М., Наука, 1968.
39. *Ал-Кинди.* О первой философии // Избранные произведения мыслителей Ближнего и Среднего Востока, М., 1961.
40. *Аль-Фараби.* Существо вопросов // Избранные произведения мыслителей Ближнего и среднего Востока, М., 1961.

-
41. Антонова К.А. Очерки общественных отношений и политического строя могольской Индии времен Акбара (1556-1605). М., Изд-во Акад. наук СССР, 1952.
42. Арабов Ф. Концепции мистического единения и некоторые проблемы формирования суфийской идеологии // Вопросы эстетики, поэтики и текстологии литературы Востока. Т.2. М., 1977. С. 92-94.
- 42а. Асланов М.Г. Заимствования из тюркских языков в пушту. Труды МИВ, сб. 4. М., 1947
43. Асланов М.Г. Афганская литература// БСЭ, 2-е изд. М., 1950. Т.2. С.428.
44. Асланов М.Г. Народное движение рошани и его отражение в афганской литературе XVI-XVII вв.// Советское востоковедение. №5. М., 1955. С.121-132.
45. Асланов М.Г. Афганцы, язык и духовная культура// Народы Передней Азии. М., Наука, 1957. С.12-14.
46. Асланов М.Г. О формировании афганского национального языка// Этнические процессы и состав населения в странах «Передней Азии». М., Наука, 1960. С.3-24.
47. Асланов М.Г. Афганская литература// Краткая литературная энциклопедия. М., 1962. Т.1.С. 363.
48. Асланов М.Г. Пуштуны// Народы Южной Азии. М., Наука, 1963. С.731-753.
49. Асмат, Маъсума. Ударение в языке пашто. Автореф. дис.... канд. филол. наук. М., 1969.
50. Афганская классическая поэзия. Составитель, автор предисловия и биографических справок об авторах Лебедев К.А. М., 1975.
- 50а. Афсахзод А. Лирика Абд ар-Рахмана Джамии. Проблемы текста и поэтики. М., 1988.
51. Аш-Шахристайн, Мухаммад Ибн 'Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах, часть 1. Перевод с арабского. М., ИВЛ., 1984.
52. Бегиашвили А. Философия и поэзия (философские проблемы поэтической речи). Тбилиси, Мецниерба, 1973.

-
53. *Беляев Е.А.* Мусульманское сектанство. М., ИВЛ, 1957.
54. *Бернье, Франсуа.* История последних политических переворотов в государстве Великих Моголов. М.; Л., СоцЭКГИЗ, 1936.
55. *Бертельс А.Е.* Носири Хосров и исмаилизм. М., ИВЛ, 1959.
56. *Бертельс Е.Э.* Очерки истории персидской литературы. Л., Изд-во ленингр. вост. ин-та, 1928.
57. *Бертельс Е.Э.* Персидская поэзия в Бухаре X в. М.; Л., Акад. наук СССР, 1935.
58. *Бертельс Е.Э.* Навои. М.; Л., Изд. АН СССР, 1948.
- 58а *Бертельс Е.Э.* Краткие сведения об афганском языке, его фонетике и письме. 13 кн.: Зудин П.Б. Афганско русский словарь. М., 1950
59. *Бертельс Е.Э.* Избранные труды. История персидско-таджикской литературы. М., ИВЛ., 1960.
60. *Бертельс Е.Э.* Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., Наука, 1965.
61. *Бертельс Е.Э.* Избранные труды. История литературы и культуры Ирана. М., Наука, 1988.
62. *Богоутдинов А.М.* Очерки по истории таджикской философии. Сталинабад, Дониш, 1967.
63. *Боролина И.З., Никитина В.Б., Паевская Е.В.* К вопросу о гуманизме в литературах Востока средних веков// Идеи гуманизма в литературах Востока. М., 1967. С.16-26.
64. *Брагинский В.И.* Символизм суфийского пути в «Поэме о море женщин» и мотив свадебного корабля// Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., Наука, 1989. С. 174-215.
65. *Брагинский В.И.* История малайской литературы. М., Наука, 1983.
66. *Брагинский В.И.* Суфийский символизм корабля и его ритуально-мифологическая архетипика// Проблемы исторической поэтики литератур Востока. М., 1988. С.198-243.

67. *Брагинский В.И.* Хамза Фансури. М., Наука, 1988.
- 67а. *Брагинский В.И.* Проблемы типологии средневековых литератур Востока. М., 1991.
68. *Брагинский И.С.* О возникновении газели в таджикской и персидской литературе// Советское востоковедение. №2, 1958. С.94-101.
69. *Брагинский И.С.* 12 миниатюр. М., Худож. лит., 1976.
70. *Ватвāt, Раишд ад-Дйн.* Сады волшебства в тонкостях поэзии (Ҳада'иқ ас-сиҳр фи дақā'иқ аш-ши'р). Пер. с персидского, исследования и комментарий Чалисовой Н.Ю. М., Наука, 1985.
71. *Виноградов В.В.* Чтение древнерусского текста и историко – этимологические каламбуры. // Вопросы языкознания. М., 1968. №1
72. *Вопросы восточного литературоведения и текстологии.* Сб. статей (Редкол.: Алиев Г.Ю. и др.). М., Наука, 1975.
73. *Вопросы восточной текстологии и истории литератур народов Ближнего и Среднего Востока* (научная сессия). М., 1975.
74. *Вопросы истории литератур Востока (фольклор, классика, современность).* Сб. статей (Редкол.: Айзенштейн Н.А. и др.). М., Наука, 1979.
75. *Вопросы эстетики, поэтики и текстологии литератур Востока.* Сб. статей (Редкол.: Айзенштейн Н.А. и др.). М., Наука, 1977.
76. *Ворожейкина З.Н.* Исфаханская школа поэтов и литературная жизнь Ирана в предмонгольское время (XII-начала XIII в.). М., Наука, 1984.
77. *Восточная поэтика: специфика художественного образа.* Сб. статей (Отв. ред.: Гринцер П.А.). М., Наука, 1983.
78. *Габуня Г.Ф.* К вопросу формирования теоретических основ суфизма// Научные труды кафедры философии Дагестанского университета. Махачкала, 1969. С.122-137.
79. *Гаспаров М.Л.* Очерки истории русского стиха (метрика, ритмика, рифма, строфика). М., Наука, 1984.

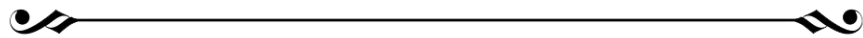
-
80. *Гаспаров М.Л.* Очерк истории европейского стиха. М., Наука, 1989.
81. *Герасимова А.С., Гирс Г.Ф.* Литература Афганистана. Краткий очерк. М., ИВЛ., 1963.
82. *Гирс Г.Ф.* Современная художественная проза на пушту в Афганистане. М., ИВЛ., 1958.
83. *Гирс Г.Ф.* Литература непокоренного народа. Очерки общественно-литературной жизни пуштунов бывшей Британской Индии. М., Наука, 1966.
84. *Гирс Г.Ф.* Проблемы сравнительного изучения жанрового комплекса поэм в художественной словестности пуштунов. Афганистан (вопросы истории, экономики и филологии). Ташкент, Фан, 1978. С.39-53.
85. *Гирс Г.Ф.* Исторические песни пуштунов. М., Наука, 1984.
86. *Гирс Г.Ф.* Изучение литературного наследия пуштунов с позиций источниковедения (к постановке вопроса)// Советское востоковедение. Проблемы и перспективы. М., 1988. С. 57 - 70.
87. *Глебов Н., Сухочев А.* Литература урду (краткий очерк). М., Наука, 1967.
88. *Гольдциэр И.* Ислам/ Перевод под редакцией Крачковского И.Ю. СПб., 1911.
89. *Гольциэр И.* Лекция об исламе. М., Гаиз., 1938.
90. *Гордон-Полонская Л.Р.* Мусульманские течения в общественной жизни Индии и Пакистана. М., ИВЛ., 1963.
91. *Давлатов М.* Газель и ее традиция в творчестве А.Лахути: Автореф. дис.... канд. филол. наук. Душанбе, 1965.
92. *Дармстетер Дж.* Происхождение персидской поэзии/ Пер. и вступ. ст. Жиркова Л. М., Изд-во Акад. наук СССР, 1924.
93. *Дворянков Н.А.* Предпосылки и пути усвоения аруза в пашто// Семитские языки. Вып.2. Ч.2. М., 1965. С.720-730.
94. *Дворянков, Н.А.* Проблемы народности современной афганской (паштунской) поэзии: Дис.... докт. филол. наук. В 3 частях. Ч.2. М., 1967.

-
95. *Дворянков Н.А.* Строфика поэзии пашто// Проблемы восточного стихосложения. М., 1973. С.25-60.
96. *Дворянков Н.А.* История и вопросы критики языка ранних текстов «Скрытой сокровищницы» М. Хотака (Тезисы доклада// Вопросы восточной текстологии и истории литератур народов Ближнего и Среднего Востока: Научная сессия, посвященная памяти Е.Э. Бертельса. М., 1975. С.11-12.
97. *Демидов С.М.* Суфизм в Туркмении. Ашхабад, Ылым, 1978.
98. *Джавелидзе Э.Д.* У истоков турецкой литературы. Джэлааль-еддин Руми (вопросы мировоззрения). Тбилиси, Мецниереба, 1979.
99. *Джавелидзе Э.Д.* У истоков турецкой литературы. Юнус Эмре. Тбилиси, Мецниереба, 1985.
100. *Джафар А.* Особенности азербайджанской метрики аруза (Доклад на XXV конгрессе востоковедов). М., ИВЛ., 1960.
101. *Додихудоев Х.* Очерки философии исмаилизма. Душанбе, Дониш, 1976.
102. *Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма.* Материалы «Бартольдских чтений 1982 года». М., Наука, 1985.
103. *Дьяков А.М.* Историческое значение сектанских движений XV-XVII вв. в Индии// Доклады советской делегации на XXIII Международном конгрессе востоковедов. Секция индоведения. М., 1954. С.7-22.
104. *Жирмунский В.М.* Композиция лирических стихотворений. Теория стиха. Л., Сов. писатель, 1977.
105. *Жуковский В.* Песни Хератского старца// Восточные заметки. СПб: Имп. Спб. ун-т, 1895. С.79-114.
106. *Жуковский В.А.* Раскрытие скрытого за завесой. Л., 1926.
107. *Закуев А.К.* Философия «Братьев чистоты». Баку, Изд-во Акад. наук АзССР, 1964.
108. *Занд М.И.* Шесть веков славы (очерк персидско-таджикской литературы). М., Наука, 1964.

-
109. *Захидов В.Ю.* Мир идей и образов Алишера Навои. Ташкент, 1961.
110. *Ибн ал-'Арабӣ.* Мекканские откровения (ал-Футухāt ал-Макия). Введение, перевод с арабского, примечания и библиография Кныша А.Д. СПб., 1995.
111. *Иванов С.Н.* Пять веков узбекской газели. В красе нетленной предстает. Узбекская классическая лирика XV –XX вв. М., 1977.
112. *Идрӣс Шāх.* Суфизм. М., Изд-во Калышнакова, Комарова, 1994.
113. *Из истории суфизма: источники и социальная практика.* Сб. ст. Ташкент, Фан, 1991.
114. *Имамназаров М.С.* Проблемы метода и поэтики эпического творчества Хосрава Дехлави. Автореф. дис.... докт. филол. наук. Ташкент, 1989.
115. *Исмаилов Ш.* Философия Махмуда Шабустари. Баку, Элм, 1976.
116. *Исматов Б.* Пантеистическая философская традиция в персидско-таджикской поэзии IX-XV вв. Душанбе, Дониш, 1986.
117. *История Афганистана.* (Под. ред. Ганковского Ю.В.). М., Наука, 1982.
118. *История всемирной литературы.* В 9 т. Т.4. М., Наука, 1987.
119. *Казанский К.* Мистицизм в исламе. Самарканд, 1906.
120. *Каххарова Н.* Саади и его роль в развитии газели. Автореф. дис.... канд. филол. наук. Душанбе, 1970.
121. *Квятковский А.* Русское стихосложение// Русская литература, №1, 1960, С.78-104.
122. *Квятковский А.* Поэтический словарь. М., Сов. энциклопедия, 1966.
123. *Керимов Г.М.* Суфизм в ортодоксальном исламе и отношение к нему аль-Газали. Автореф. дис.... канд. филол. наук. М., 1964.
124. *Керимов Г.М.* О некоторых противоречиях между суфиями и богословами ортодоксального ислама// Известия АН Азерб. ССР. Серия общественных наук., №5, 1964, С.111-119.

125. *Кныш А.Д.* Ибн-Араби как идеолог суфизма// Научная конференция: Общественные движения и их идеологии в докапиталистических обществах Азии. М., 1984. С.19-27.
126. *Кныш А.Д.* Мировоззрение Ибн-Араби. (к истории суфийских учений)// Религии мира. История и современность. М., :Наука, 1984. С.81-95.
- 126а. *Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм. Краткая история. Перевод с английского. М., «Диля», 2004.
127. *Козмоян А.* Рубай в классической поэзии на фарси (X-XII вв.). Ереван, Изд-во АН АрмССР, 1981.
128. *Коран/* Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. 2-е изд. М., ИВЛ., 1986.
129. *Котетишвили В.* Структура персидской классической рифмы. Автореф. дис.... докт. филол. наук. Тбилиси, 1975.
130. *Краткая история литератур Ирана, Афганистана и Турции.* Курс лекций. Под ред.: Болдырева А.Н.). Л., ЛГУ., 1971.
131. *Крачковский И.Ю.* Избранные сочинения. В 6 т. Т.2. Арабская средневековая художественная литература. М.; Л., Изд-во Акад. наук СССР, 1956.
132. *Крымский А.Е.* Очерк развития суфизма. М., 1895.
133. *Крымский А.Е.* Истории Персии, ее литературы и дервишской теософии. Т.2. Вып. 16. М., Лазеревский ин-т восточ. языков, 1906.
134. *Куделин А.Б.* Формульные словосочетания в «Сират Антар»// Памятники книжного эпоса. М., 1978. С.84-105.
135. *Куделин А.Б.* Средневековая арабская поэтика (вторая половина VIII-XI век). М., Наука, 1983.
136. *Кулизаде З.Д.* О некоторых противоречиях в определении и оценке суфизма в нашей литературе// Известия АН Азерб. ССР. Серия обществ. наук. Баку, №5, 1965. С.92-101.
137. *Курбанмаматов А.* Эстетическая доктрина суфизма. Душанбе, Дониш, 1987.

138. *Кушев В.В.* Из истории афганского алфавита// Письменные памятники и проблемы истории и культуры народов Востока. Вып.№5, Ленинград, 1968. С.72-81.
139. *Кушев В.В.* Об участии сына Ахунда Дарвезы в литературной деятельности отца// Письменные памятники и проблемы истории и культуры народов Востока Краткое содержание докладов. Л., 1969. С.95-98.
140. *Кушев В.В.* Заметки к истории пуштунской каллиграфии// Письменные памятники и проблемы истории и культуры народов Востока. М., 1975. С. 106-110.
141. *Кушев В.В.* Описание рукописей на языке пашто Института Востоковедения. М., Наука, 1976.
142. *Кушев В.В.* Афганская рукописная книга: (очерки афганской письменной культуры). М., Наука, 1980.
143. *Кушев В.В.* Афганские поэтические произведения XVII-XVIII вв. и их рукописи как исторический источник// Советское востоковедение (проблемы и перспективы). М., 1988. С.70-73.
144. *Лебедев К.А.* Афганская народная поэзия// Вопросы языка и литературы Востока. Ученые записки ИМО. Вып. №1. М., 1958.
145. *Лебедева Г.Д.* Афганский поэт XVII в. Рахман Баба. Автореф. дис.... канд. филол. наук. Л., ЛГУ, 1971.
146. *Литература Востока в новейшее время.* Ч.2. М., МГУ, 1977.
147. *Литература и фольклор народов Востока.* Сб. статей// Ред.: Сорокин В.Ф. и Сухочев А.С. М., Наука, 1967.
148. *Литература народов Востока.* Сб. статей. М., Наука, 1970.
149. *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. Изд. 2-е, доп. Л., Художественная лит-ра, Ленингр. отд., 1971.
150. *Маннанов А.* Газель в литературе пушту// Журнал «Ариана» (Орган АН Афганистана). №288, Кабул, 1349 (1971), С.76-79 (на яз. пушту).
151. *Маннанов А. М.* Суфийско-пантеистическое направление в афганской литературе XVI-XVII вв. (По про-



- изведениям Баязида Ансари и Мирза-хана Ансари). Автореф. дис.... канд. филол. наук. М., 1970.
152. *Маннанов А.М.* «Хайр-уль-Байан» Баязида Ансари// Классическая литература Востока. М., 1972. С.32-42.
153. *Маннанов А.М.* Баязид Ансари, Мирза-хан Ансари, Мухаммад Хотак// Основные произведения иностранной художественной литературы. М., 1975. С.42-43.
154. *Маннанов А.М.* О некоторых жанровых особенностях газелей поэта-рошанийца Мирза-хана Ансари// Востоковедение (Литературоведение, история). Сборник научных трудов ТашГУ. №564, Ташкент, 1978. С.3-11.
155. *Маннанов А.М.* К характеристике ранних памятников пуштунской литературы// Труды ТашГУ. Серия востоковедение. №589, 1981. С.23-34.
156. *Маннанов А.М.* К истории изучения «Хайр ул-байана» Баязида Ансари // Журнал «Пашто». №3, Кабул, Т.4, 1981. С.94-114.
157. *Маннанов А.М.* О диване Муллы Арзани// «Пашто», Т.5, №1, Кабул, 1981. С.77-87.
158. *Маннанов А.М.* Али Мухаммад Мухлис и его диван из Британского музея// «Пашто». Т.7, №1-2, Кабул, 1983-1984. С.76-91.
159. *Маннанов А.М.* Арзани и его стихотворения// Востоковедение (сборник научных трудов ТашГУ). №720, Ташкент, 1984. С.2-12.
160. *Маннанов А.М.* Основные жанры рошанийской поэзии// Востоковедение, Сборник научных трудов ТашГУ. Ташкент, 1986. С.3-15.
161. *Маннанов А.М.* К характеристике некоторых языковых особенностей «Хайр ал-байана»// Восточное языкознание. Сборник научных трудов ТашГУ. Ташкент, 1987. С.17-25.
162. *Маннанов А.М.* Вопросы метрики стихотворений поэтов-рошанийцев// Востоковедение (Литературоведение). Сб. научных трудов ТашГУ, №5, (статья первая). Ташкент, 1992, С.82-91.

163. *Маннанов А.* У истоков афганской классической литературы. Часть I. Баязид Ансари и его «Хайр ал-байан». – Ташкент» 1994. (Рецензию на эту монографию см.: М.С.Пелевин//. «Восток». №6, СПб, 1995, С.175-178.
- 163а. *Маннанов А.* Вопросы метрики стихотворений поэтов-рошанийцев (статья вторая)// Эроншунослик. Научный сборник. Ташкент, 1995.С.32-42.
- 163б. *Маннанов А.М.* Ахунд Дарвеза и его произведения// Шаркшунослик. Сборник научных трудов. Ташкент, 1995. С.38-49.
- 163в. *Маннанов А.М.* Рошанийская литературная школа на пушту в XVI-XVII вв. (Источники и проблемы реконструкции): Дис.... докт. филол. наук. Ташкент, 1996.
- 163г. *Маннонов А.М.* Рошанийская литература, изд-во «Фан» Академии наук Республики Узбекистан. Ташкент, 2006.
164. *Массон В.М., Ромодин В.А.* История Афганистана. В 2 т. М., Наука, 1965. Т.2.
165. *Массэ А.* Ислам. (Очерк истории). Изд. 3-е. М., ИВЛ., 1982.
166. *Матвеева А.Г.* Диван Давлата Лаваная и формирование жанровой системы в литературе пушту XVI-XVII вв.: Автореф. дис.... канд. филол. наук. М., 1988.
167. *Мец А.* Мусульманский ренессанс. 2-е изд. М., Наука, 1973.
168. *Мирзоев А.* Рудаки и развитие газели в X-XV вв. Сталинабад, Таджикгосиздат, 1958.
169. *Мусульманкулов Р.* Саджъ и его историческое развитие в таджикской прозе: Автореф. дис.... канд. филол. Наук. Душанбе, 1966.
170. *Мусульманкулов Р.* Атауллохи Махмуди Хусайни и вопросы таджикско-персидской классической поэтики: Автореф. дис..... докт. филол. наук. Душанбе, 1980.
171. *Мусульманкулов Р.* Об истоках редифа в персидско-таджикской поэзии// Проблемы исторической поэтики литератур Востока. М., 1988. С.286-293.
- 171а. *Мусульманкулов Р.* Персидско-таджикская классическая поэтика X-XV вв. М., 1989.

-
172. *Мухаммадходжаев А.* Мироззрение Фаридиддина Аттара. Душанбе, Дониш, 1974.
173. *Мухаммадходжаев А.* Проблемы субъекта и объекта в теории познания суфизма// Методологические и мировоззренческие проблемы истории философии стран Востока. Ч.1, М., 1986, С.19-21.
174. *Наумкин В.В.* К вопросу о «хāсса» и «‘амма» (традиционная концепция «элиты» и «массы» в мусульманстве// Ислам в истории народов Востока, М., 1981. С.40-51.
175. *Нурзай Г.М.* Жизнь и творчество афганского поэта-классика Хушхаль-хана Хаттака (1613-1689): Автореф. дис.... канд. филол. наук. М., 1969.
176. *Олимов К.* Мироззрение Абдуллаха Ансари. Душанбе, Дониш, 1988.
177. *Османов М.Н.* Стиль персидско-таджикской поэзии IX-X вв. М., Наука, 1974.
178. *Османов М.* - Н.О. Синтаксическая структура бейта (на примере «Дивана» Хафиза) // Проблемы восточного стихосложения. М., 1973. С.60-67.
179. *Пакистан.* Справочник. М., ИВЛ., 1977.
180. *Памятники истории и литературы Востока.* Сб. ст. М., Наука, 1986.
- 180а. *Пелевин М.С.* Афганская поэзия в первой половине XVII и середине XVIII века. Санкт-Петербург, 2005.
- 180б. *Пелевин М.С.* Афганская литература позднего средневековья. Санкт-Петербург, 2010.
181. *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII-XV вв. Курс лекций. Л., Изд-во Ленингр. уни-та, 1966.
182. *Полякова Е.А.* Творчество Зухура Кабули (конец XVIII в. - начало XIX в.) и его место в истории афганской литературы на дари: Автореф. дис.... канд. филол. наук. Ташкент, 1970.
183. *Поспелов Г.Н.* Вопросы методологии и поэтики: Сб. ст. М., Наука, 1983.
184. *Пригарина Н.И.* Поэзия Мухаммада Икбала (1900-1924). М., Наука, 1972.

-
185. *Пригарина Н.И.* Поэтика творчества Мухаммада Икбала. М., Наука, 1978.
186. *Пригарина Н.И.* Образное содержание бейта в поэзии на персидском языке// Восточная поэтика. Специфика художественного образа. М., 1983. С.89-109.
187. *Пригарина Н.И.* Некоторые особенности образа «совершенного человека» у Икбала в свете мусульманской традиции// Художественные традиции литератур Востока и современность: ранние формы традиционализма. М., 1985. С.172-200.
- 187а. *Пригарина Н.И.* Индийский стиль и его место в персидской литературе (вопросы поэтики), М., 1999.
188. *Проблемы периодизации истории литератур народов Востока* (статья). М., Наука, 1968.
189. *Программа отчетной конференции* профессорско-преподавательского состава ТашГУ. Ташкент, Изд. Ташгосунив-т, 1984.
190. *Раджабов М.Р.* Абдурахман Джамии и таджикская философия XV века. Душанбе, Ирфон, 1968.
191. *Рейснер И.М.* Развитие феодализма и образование государства у афганцев. М., Изд-во Акад. наук СССР, 1954.
192. *Рейснер И.М.* Народные движения в Индии XVII-XVIII вв. М., ИВЛ., 1962.
193. *Рейснер М.Л.* О некоторых процессах развития газельной лирики на фарси в X-XIV вв// Вестник МГУ. Сер. Востоковедение. №1, 1980, С.25-35.
194. *Рейснер М.Л.* Основные этапы газельной лирики на фарси в X-XV веке: Автореф. дис.... канд. филол. наук. М., 1980.
195. *Рейснер М.Л.* Эволюция классической газели на фарси (X-XV вв.). М., Наука, 1989.
- 195а. *Рейснер М.Л.* Насир-и Хусрав (1003/4-1077): поэзия как проповедь // Вестник. Моск. Ун-та, сер. 13. Востоковедение. М., 2004, №4.
- 195б. *Рейснер М.Л.* Персидская лироэпическая поэзия X-начала XIII. Века (генезис и эволюция классической касыды). М., «Наталис», 2006.

-
- 195в. *Рейснер М.Л., Чалисова Н.Ю.* «Я есмь истинный Бог»: образ старца Халладжа в лирике и житийной прозе Аттара // Семантика образа в литературах Востока. М., 1998.
196. *Ризаев З.Г.* Индийский стиль в поэзии на фарси (конец XVI–XVII вв.). Ташкент, Фан, 1971.
197. *Ризакулизаде С.Д.* Пантеизм в Азербайджане в X–XII вв. Баку, Элм, 1982.
198. *Рипка Я.* История персидской и таджикской литературы. М., Прогресс, 1970.
199. *Рифтин Б.Л.* Типология и взаимосвязи средневековых литератур// Типология и взаимосвязи средневековых литератур Запада и Востока. М., 1974. С.9–116.
200. *Роузенталь Ф.* Торжество знания. Концепция знания в средневековом Исламе. М., Наука, 1978.
201. *Рустамов Э.Р.* Узбекская поэзия в первой половине XV века. М., ИВЛ., 1963.
202. *Рычкова Н.П.* Литература Афганистана// Краткая история литератур Ирана, Афганистана и Турции. Курс лекций. Л., ЛГУ, 1971.
203. *Самадов Т.* Жанр газели в творчестве Ансори. Автореф. дисс.... канд. филол. наук. Душанбе, 1974.
204. *Саттаров А.* Аристотель и таджикско-персидская литературная мысль (XI–XV вв.). Автореф. дисс.... докт. филол. наук. Душанбе, 1984.
205. *Семенов А.А.* Мусульманский мистик и искатель бога X–XI вв. Ашхабад, 1905.
206. *Смирнов И.П.* Художественный смысл и эволюция поэтических систем. М., Наука, 1977.
207. *Соколов А.Н.* Теория стиля. М., Искусство, 1968.
208. *Соколов В.В.* К исторической характеристике пантеизма в западноевропейской философии// Философские науки. Научные доклады высшей школы. М., 1960. №1. С.77–87.
209. *Стеблева И.В.* О проникновении арабо-персидских метров в тюркоязычную поэзию// Проблемы теории

- литературы и эстетики в старнах Востока. М., 1964. С.283-303.
210. *Стеблева И.В.* Развитие тюркских поэтических форм в XI веке. М., Наука, 1971.
211. *Стеблева И.В.* Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. М., Наука, 1976.
212. *Стеблева И.В.* Семантика газелей Бабура. М., Наука, 1982.
213. *Степанянц М.П.* Исторические судьбы суфизма// Вопросы философии, №6, 1980. С.101-112.
214. *Степанянц М.Т.* Концепция «совершенного человека» в творчестве Джалал-ад-дина Руми и Мухаммада Икбала// Творчество Мухаммада Икбала. М., 1982. С.136-152.
215. *Степанянц М.* Философские аспекты суфизма. М., Наука, 1987.
- 215а. *Степанянц М.П.* Мир Востока. Философия: прошлое, настоящее и будущее. М., «Восточная литература», 2005.
216. *Султонов Р.И.* Об изучении начальной стадии ислама// Методологические проблемы изучения истории и философии зарубежного Востока. М., Наука, 1986. С.135-154.
217. *Суфизм в контексте мусульманской культуры.* (Сборник статей). М., Наука, 1989.
218. *Сухраварди, Шихаб ад-Дин Йахйя.* Воззрения философов. Предисловие и примечания Мамедова З.Д. Баку, Элм, 1986.
219. *Табризӣ, Ваҳид.* Джам-и мухтасар. Трактат о поэтике. Критический текст, пер. и примеч. А.Е. Бертельса. М., ИВЛ., 1959.
220. *Теория литературы.* Роды и жанры литературы. М., Наука, 1964.
221. *Теория стиха.* М., Наука, 1968.
222. *Теория жанров литератур Востока.* Сб. статей (Ред. Стеблева И.В.). М., Наука, 1985.

223. *Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада.* М., Наука, 1974.
224. *Толанд, Джон.* Избранные сочинения. М.; Л., Госуд. изд-во, 1927.
225. *Тримингиэм Дж.С.* Суфийские ордена в Исламе (перевод с английского). М., Наука, 1989.
226. *Удам Х.К.* Заметки о структуре образа в лирике Хафиза// Ученые записки Тартуского ун-та. Вып. 201, Тарту, 1968. С.278-283.
227. *Удам Х.К.* Семантические особенности суфийской поэтической лексики персидского языка. Автореф. дис.... канд. филол. наук. М., 1971.
228. *Усманов А.* Гератская культурная среда XV в. и Хаттакская классическая поэзия: Автореф. дис.... докт. филол. наук. Ташкент, 1992.
229. *Фильштинский И.М.* Арабская литература в средние века. Словесное искусство арабов в древности и раннем средневековье. М., Наука, 1977.
230. *Фильштинский И.М.* История арабской литературы (V-начало X века). М., Наука, 1978.
231. *Фитрат С.* Творчество Абдурахмана и афганский суфизм XVIII в. Автореф. дис... канд. филол. наук. М., 1970.
232. *Фролов Д.В.* Классический арабский стих (История и теория аруза). М., Наука, 1991.
- 232а. *Фролов Д.В.* О стиле Корана. // Теория стиля литератур Востока. М., 1995.
233. *Хайруллаев М.М.* Об идейных истоках пантеизма// Ответственные науки в Узбекистане. №2, 1966, С.30-35.
234. *Хайруллаев М.М.* Мироззрение Фараби и его значение в истории философии. Ташкент, Фан, 1967.
235. *Халидов Б.З.* Арабские заимствования в современном литературном языке пушту. Автореф. дис.... канд. филол. наук. Ташкент, 1952.
236. *Халидов Б.З.* Заметки по фонетике афганского языка// Труды САГУ. Новая серия. Вып. 1. Филол. науки. Кн.12. Ташкент, 1957. С.3-28.

-
237. *Хамраев Мурат*. Пламя жизни (о системе стихосложения тюркоязычных народов). Ташкент, Адабиёт ва санъат нашрети, 1988.
238. *Чалисова Н.Ю.* Некоторые проблемы становления персоязычной теоретической поэтики// Вопросы истории литературы Востока. Фольклор, классика, современность. Ч.1. М., 1979. С.43-49.
239. *Шидфар Б.Я.* Образная система арабской классической литературы (VI-XIII вв.). М., Наука, 1974.
240. *Шидфар Б.Я.* Арабская философская лирика// Теория жанров литератур Востока. М., 1985. С.75-116.
241. *Яндарев А.Д.* Суфизм и идеология национально-освободительного движения (Из истории развития общественных идей в Чечено-Ингушетии в 20-70-е годы XIX в.). Алма-Ата, Наука, Казах. ССР, 1975.

На азербайджанском и таджикском языках

242. *Адабиёти форсу тоҷик дар асрҳои XII-XIV*. Қисми якум. Душанбе, Ирфон, 1976.
243. *Афсаҳзод А.* Суннатҳои устивор ва навпардозӣҳои эҷодкор. Душанбе, Дониш, 1989.
244. *Афсаҳзод А.* Чоми шоири ғазалсаро. Душанбе, Маориф, 1989.
245. *Гулизоде М.* Физулининг лирикаси. Баку, 1965.
246. *Зеҳни Т.И.* Санатҳои бадеъ дар шеъри тоҷики. Сталинобод, Нашрдавтоҷик, 1960.
247. *Самадов Т.* Анвари ва ғазалиёти у. Душанбе, Дониш, 1988.
248. *Сирус, Баҳром.* Арузи тоҷики (таҳқиқи интиқоди). Душанбе, Нашрети Давлати Тоҷикистон, 1963.
249. *Хазратқулов М.* Тасаввуф. Душанбе, Маориф, 1988.

На английском и французском языках

250. *Arberry A.G.* Sufism. An account of Mystics of Islam. London, Allen Unwin, 1950.

251. *Arberry A.G.* An introduction to the history of Sufism. Cal.: Univ. of Calcutta, 1942.
252. *Blumhardt F.* Catalogue of the Marathi, Gujaraati, Bengali, Assamese, Oria, Pushtu and Sindhi manuscripts in Library of British Museum. London, 1905.
253. *Blumhardt G.F.* and *Mackenzie D.N.* Catalogue of Pushtu manuscripts in the libraries of the British isles. London, British museum, 1965.
254. *Caroe.* The Pathans 500 B.C. - A.D., 1957, New York, St. Martin's presl, 1958.
255. *Catalogue of the Pushtu manuscripts* in the libraries of the British Isles of the late James Fuller Blymhardt and D.N.Nackenzie. London, 1965.
256. *Darmesteter J.* Chants populaires des Afgans. Paris, 1888-1890.
257. *Dharma Bhanu.* The Raushania movement and the Mughals// Islamic culture. Haiderabad, red. XXVI. №II, april 1952.
258. *Dorn B.* A Chrestomathy of the Pushtu or Afghan Language: to which is subjoined a glossary in Afghan and English. Spb., 1847.
259. *Elphinstone M.* An account of the Kingdom of Caubul, and its dependencies in Persia, Tartary, and India; comprising a view of the Afguan nation and a history of the Dooraunee Monarchy. New and revised edition in two volumes. Vol.1. London, 1815.
260. *Ethe H.* Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu manuscripts of the Bodleian library, begun by prof. Ed. Sachau, continued, completed and edited by Hermann Ethe. Oxford, 1889. Part II.
261. *Huges T.P.* The Kalid-i afghani. Lahore, 1893.
262. *Kaleem M.M.* Pushto literature// The cultural heritage of Pakistan. Karachi, 1955. P. 145-151.
- 262a. *Khattak, Yar Muhammad Maghmoon.* The Rowshanites and Pashto literature. Pashto Academy, University of Peshawar, 2005.

263. *Leyden J.* On the Roshenian sect and its founder Bayezid Ansari// Asiatic Researches, Vol. XI, London, 1812. P.363-428.
264. *Mackenzie D.N.* Pushto verce// Bulletin of the School of Oriental and African Studies. Vol. XXI, P.2, London, 1958. P.319-333.
265. *MacKenzie D.N.* A standard Pashto// Bulletin of the School of Oriental and African studies. Vol. XXII, P.2, London, 1959. P.230-235.
266. *Mackenzie D.N.* The Xayr ul-bayān// Indo-iranica. Wiesbaden, 1964. P.107.
267. *Malleson G.B.* History of the Afganistan. From the earliest period to the outbreak of the war of 1878. London, 1878.
268. *Morgenstierne G.* An etymological vocabulary of Pashto. Oslo, 1927.
269. *Morgenstierne G.* Notes on an old Pashto manuscript, containing the Khair-ul-Bayan of Bāyazīd Ansārī// New Indian antiquary. Vol.2. Bombay, 1939. P.566-574.
270. *Rahman P.* Aryana - ancient Afghanistan. (Hov The Key Press, s.a.).
271. *Raverty H.G.* A grammar of the Pu'khto, Pushto or Language of the Afghans. Second edition. London, 1860.
272. *Raverty H.G.* The Gulshan-i Roh: being selections prose and poetical in the Pus'htu or Afghan language. London, 1860.
273. *Raverty H.G.* Selections from the poetry of the afgans from the Sixteenth to the Nineteenth Centry. London, 1862.
274. *Rizvi S.A.A.* Rawshaniyya movment// Abr-Nahrain. 1965-1966. Vol. VI. Leiden: E. J. Brill, 1967. P.63-91.
275. *Rizvi S.A.A.* Rawshaniyya movement// Abr-Nahrain. Vol. VII. Leiden: E. J. Brill, 1968. P.62-98.
276. *Ryce Cyprian.* The Persian Sufis, London, George Allen Unwin, 1964.
277. *Rypka, Yan.* Yadname-ye Jan Rypka. Collection on Persian and Tajik Literature. Prague, Academia, 1967.

278. *The Encyclopaedia of Islam*. New edition, Vol. I, Leiden – London, 1960. 220-221 p.
279. *Shafi M. Bayazid Ansari// The Encyclopaedia of Islam*. New edition. Leiden-London, Vol.1. 1960. P.1121-1124.

На языках дари и пушту

280. اثر، عبد الحليم سلارزی. پښتو ادب. لاهور: اداره اشاعت سرحد، ۱۹۵۲ ع کال.
281. اکبر، عبدالاکبر. روښان مغلو تاریکیان. پېښور: اداره اشاعت سرحد، ۱۹۶۶ ع کال.
282. الفت، گل پاچا. پښتو سند ری. کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۳۵ ه کال.
283. انار گل (هیوادمل زلمی). د ارزانی نثر. // د «پلوشی» مجله گڼه، کابل: ۱۳۷۵ ه کال. ۱-۲ مخ.
284. انصاری، بایزید. خیرالبیان. ترتیب، تدوین او خواشی حافظ محمد عبد القدوس قاسمی. پېښور: پښتو اکدیمی، ۱۹۶۷ ع کال.
285. انصاری، بایزید. د علم رساله. کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۶۴ ه کال.
286. انصاری، بایزید. صراط التوحید. پېښور: اداره اشاعت سرحد، ۱۹۵۲ ع کال.
287. انصاری، بایزید، خیرالبیان: Микрофильм рукописи из ФРГ, инв.№4093
288. انصاری، بایزید. خیرالبیان. سر ریزه، عبد الحی حبیبی نه؛ د بایزید روښان یادونه، عبد الرؤف بینوا نه؛ د خیرالبیان لیک دود او لغتنامه، د عبدالشکور رشاد نه. کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۵۳ ه کال.
289. انصاری، بایزید. مقصود المؤمنین. اسلام آباد، ۱۹۷۶ ع کال.
290. انصاری، (خواجه) عبد الله هروی. طبقات الصوفیه. به تصمیح و تعلیق و تحشیه: عبد الحی حبیبی. کابل: وزارت معارف، سال ۱۳۴۱.
- 290a. بایزید روښان. خیرالبیان. سر ریزه، ترتیب، مقابله، سمون او لمنلیکونه: محمد معصوم هوتک، کندهار، ۱۳۹۶.
291. بختانی، عبدالله. پښتانه شعرا. ټوک – ۴. کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۵۷ ه کال.
- 291a. بریښ، د واصل روښانی الفنامی // د «کابل» مجله. ۷-۶ گڼه، ۱۳۶۰ ه کال. ۲۶-۴۵ مخ.
292. بیتاب، ملک الشعرا. قافیه و عروض. کابل: فاکولته ادبیات و علوم بشری، چاپ دوم، سال ۱۳۴۷ ه.
293. بینوا، عبدالرؤف. ادبی فنون. کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۳۶ ه کال.

294. پژواک. خاکه ادب پشتو در دوره مغل // د «اریانا» مجله، سال ۱۹۴۲ ع. ۸-۱۶ ص.
295. پښتانه شعراً. جلد اول. کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۲۰ هـ کال.
296. تو ریالی پښتون. (دخوشحال ۲۹۰ تلین) // دمقالاتو مجموعه. کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۵۰ هـ کال.
- 296a. جلال الدین، پوهندوی او محمد رفیق، پوهیالی. ادبی فنون. د کابل پوهنتون مطبعه، ۱۳۶۳ هـ کال.
297. حالنامه بایزید روښان. کابل: اکادیمی علوم افغانستان، سال ۱۹۸۵ ع.
298. حالنامه: Микрофильм, хранящийся в библиотеке Академии Наук Исламской Республики Афганистан, без номера.
299. حبیبی، عبدالحی. تاریخچه سیکهای اشعار پشتو // د «کابل کالنی» کابل: ۱۳۱۹ هـ کال. ۱۶۱-۲۲۸ ص.
300. حبیبی، عبدالحی. د پښتو د ادب یو څو ورکی پانی // «کابل کالنی». کابل: ۱۳۳۲ هـ کال. ۱۳۷-۱۵۹ مخ.
301. حبیبی، عبدالحی. د پښتو ادبیاتو تاریخ. ټوک - ۱. کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۲۵ هـ کال.
302. حبیبی، عبد الحی. د پښتو ادبیاتو تاریخ. ټوک - ۲، کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۴۲ هـ کال.
303. حبیبی، عبدالی. د پښتو ادب په تاریخ کښی قصیده. کابل: پښتو ټو لنه، ۱۳۵۸ هـ کال.
304. حبیبی، عبدالحی. د پټه خزانی مقد مه. پټه خزانه، دریم چاپ. کابل: ۱۳۵۴ هـ کال. ۱-۴۴ مخ.
305. خادم، قیام الدین. روهی گلونه. کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۲۵ هـ کال.
306. خادم، قیام الدین. بایزید روښان. کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۳۱ هـ کال.
307. خټک، افضلخان. تاریخ مرصع. مقابله، تصحیح او ناتونه له دوست محمد خان کامل مومند. پېښور یونیورسټی، ۱۹۷۵ ع کال.
308. خټک، خوشحال خان. کلیات. مقدمه او شرح له دوست محمد خان کامل. پېښور: اداره اشاعت سرحد، ۱۹۵۲ ع کال.
309. خټک، خوشحال خان. سوات نامه. د پوهاند عبد الحی حبیبی د سریزی او څرگندونی سره. کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۵۸ هـ کال.
- 309a. خټک، ډاکتر راج ولی شاه. د پښتو ادبی تحریکونه. پښتو اکیډیمی، پېښور یونیورسټی، ۱۹۸۹ ع. کال.
310. خټک، عبد القادرخان. دیوان. قندهار: لمړی چاپ، ۱۳۱۷ هـ کال.
311. خدمتکار، عبد الله. پښتو ادب کښی دروښانی آثارو مقام // دروښان یاد. کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۶۵ هـ کال. ۹۳-۱۰۷ مخ.

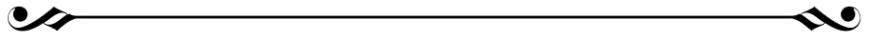
312. د ارزانی دیوان. (خطی) د مرحوم استاد عبد الروف بینوا خطی نسخه، بی له کاله.
- 312a. د ارزانی خویشکی کلیات. سمونه او څیرنه: ډاکټر پرویز مهجور خویشکی، پښتو اکیډیمی پېښور یونیورسټی، ۲۰۰۵ ع کال.
313. د دولت لوانی دیوان. مقدمه د پوهاند عبد الشکر رشاد. کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۵۳ ه کال.
314. د رحمان بابا دیوان. کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۵۶ ه کال.
315. دروېښان یاد// دمقالا تو مجموعه. کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۵۵ ه کال.
316. درويزه، آخوند. مخزن الا سلام. پېښاور: پښتو اکیډمی، ۱۹۶۹ ع کال.
317. درويزه، آخوند. تذکرة الا برار و الاشرار. لاهور: سال ۱۸۹۱ع.
318. د شمس الدين کاکر دیوان. کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۳۳ ه کال.
319. د عبد الحمید مومند دیوان. کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۶۳ ه کال.
320. د کاظم خان شیدا دیوان. مدون مصحح اومقا بله کوونکی: عبدالروف بینوا. کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۳۱ ه کال.
321. د میرزا خان انصاری دیوان. مرتبه او سریزه: د همیش حلیل نه. پېښور: دار التصنیف بابو حیدر روډ، ۱۹۵۹ ع کال.
322. د میرزا خان انصاری دیوان. سریزه، سمون او لمنی: د څیرنمل دوست. کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۵۴ ه کال.
- 322a. د میرزا خان انصاری دیوان. سریزه او څیرنه: د ډاکټر پرویز مهجور خویشکی، پېښور، ۲۰۰۴ ع کال.
323. دواریا نکوف، ن. ۱. د افغانانو د کلتور په تاریخ کښی د بایزید روښان دخبرایان د پښتو د ژبی مقام او اهمیت// دروېښان یاد. کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۵۲ ه کال - ۵۶ مخ.
324. د واصل روښانی څو شعرونه. کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۵۶ ه کال.
325. د واصل روښانی دیوان. کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۶۵ ه کال.
326. دیوان اشرف خان هجری. مرتبه: همیش خلیل. پېښور: شاهین برمی پرس، ۱۹۵۸ ع کال.
327. دیوان ارزانی: Рукопись, хранящаяся в Британском музее, инв. № 4496
328. دیوان کریمداد: Рукопись, хранящаяся в Британском музее, инв. № 15
329. دیوان مخلص: Рукопись, хранящаяся в Британском музее, инв. № 6756
- 329a. د علی محمد مخلص دیوان. سمونه او څیرنه: ډاکټر پرویز مهجور خویشکی، پښتو اکیډیمی پېښور یونیورسټی، بی له تاریخ.

330. دا کتر ظهراالدين. پيرروينان بايزيد انصاري // د «کابل» مجله، گڼه ۵۳۴، ۵۳۵، ۷-۱۲ مخ. کابل: ۱۳۴۳ هـ کال.
331. رشاد، عبد الشکور. پښتو او عروضی سيسټيمونه // د «ورمی» مجله. کابل: ۱۳۴۴ هـ کال. ۴-۵-۶ گڼه. ۱-۵ مخ.
332. رشاد، عبدالشکور. پښتو او عروضی سيسټيمونه // د «کابل» مجله. ۱۳۴۵ هـ کال. ۵۵۴ گڼه. ۶۸-۷۲ او نور مخونه.
333. رشاد، عبدالشکور. په پښتو کښی دری نيم سوه کاله پخوا عروضی نظمونه // د «ورمی» مجله، کابل: ۱۳۴۲ هـ کال. ۴-۳ گڼه، ۸-۲۳ مخ.
334. رشاد، عبدالشکور. د خير البيان مولف پرکوم کال مر شو؟ // د «ورمی» مجله. کابل: ۱۳۵۳ هـ کال. ۴ گڼه. ۱-۹۱ مخ.
335. رشاد، عبدالشکور. دخواجه محمد بنگښ ديوان او د هغه عروضی اړخ // د «ورمی» مجله. کابل: ۱۳۴۸ هـ کال. ۲-۳ گڼه، ۲۷-۶۶ مخ.
336. رشاد، عبدالشکور. خيرالبيان نظم دی که نثر // د «ورمی» مجله. کابل: ۱۳۵۳ هـ کال. ۴ گڼه. ۱۳-۱۵ مخ.
337. رشتين، صديق الله. د پښتو ادبيات // «کابل کالنی». کابل: ۱۳۱۸ هـ کال. ۳۸۴ مخ.
338. رشتين، صديق الله. ميرزاخان انصاری شاعر قديم پښتو // د «آريانا» مجله. کابل: سال ۱۹۴۴ ع. شماره ۶۶، ۱۰-۱۷ ص.
339. رشتين، صديق الله. د پښتو ادب مشهوری کورنی // «کابل کالنی». کابل: ۱۳۲۳ هـ کال. ۲۶۶-۲۹۲ مخ.
340. رشتين، صديق الله. د پښتو غزلونه // د «طلوع افغان» ورځپاڼه، ۲۷، اگست. ۱۹۵۸ ع کال.
341. رشتين، صديق الله. د پښتو غزلونه // د «کابل» مجله. کابل: ۱۳۳۲ هـ کال. ۳۳۹ گڼه، ۲۶ - ۲۹ مخ.
342. رشتين، صديق الله. د عبد الله انصاری او بايزيد انصاری تصوف // د «ورمی» مجله. کابل: ۱۳۴۱ هـ مال. ۳ گڼه، ۳۱ - ۳۴ مخ.
343. رشتين، صديق الله. قادرداد هېر شوی روښانی شاعر // د «ورمی» مجله. ۱۳۳۱ هـ کال. ۲ گڼه، ۵۶-۵۸ مخ.
344. رشتين، صديق الله. دخوشحال خټک نثر // د «ورمی» مجله. ۱۳۴۱ هـ کال. ۴ گڼه، ۹-۲۵ مخ.
345. رشتين، صديق الله. دميا روښان حالنامه // د «کابل» مجله. ۱۳۴۳ هـ کال. ۵۳۵ گڼه، ۱-۸ مخ.
346. رشتين، صديق الله. دميا شراف شاعری // د «کابل» مجله. کابل: ۱۳۴۴ هـ کال. ۵۴۹ گڼه، ۱-۴۱ مخ.
347. رشتين، صديق الله. تصوفی ادب // د «کابل» مجله. کابل: ۱۳۴۲ هـ کال. ۵۲۸ گڼه، ۱-۴ مخ.

348. رشتين، صديق الله. وزم پوهنه عروض // د «كابل» مجله. ۱۳۴۲ هـ كال. ۵۲۰ گڼه، ۱-۹ مخ.
349. رشتين، صديق الله. پښتانه ادبيات او نورالدين جامي // د «كابل» مجله. كابل: ۱۳۴۳ هـ كال. ۵۴۳ گڼه، ۱-۴ مخ.
350. رشتين، صديق الله. پښتو پيژندنه // د «وړ می» مجله. كابل: ۱۳۵۵ هـ كال. ۲ گڼه ۲۲-۲۴ مخ.
351. رشتين، صديق الله. علي محمد (مخلص) // د «كابل» مجله. كابل: ۱۳۶۱ هـ كال. ۶۲۹ گڼه، ۶-۷ مخ.
352. رفيع، حبيب الله. روښاني ليكنه // د روښان ياد. كابل: ۱۳۵۵ هـ كال. ۲۰۴-۱۵۵ مخ.
353. رفيع، حبيب الله. داخوند درويزه په باب نوي تحقيق او څېړنه. د آخوند درويزه اصلي نوم او دهغه عروضي شعر // د «كابل» مجله. كابل: ۱۳۴۲ هـ كال. ۵۳۲ گڼه، ۳۵-۴۶ مخ.
354. رفيع، حبيب الله. دپښتو پخواني تذكرې. كابل: پښتو ټولنه، ۱۳۵۰ هـ كال.
355. رفيع، حبيب الله. ادبي ستوري. ټوك - ۱. كابل: پښتو ټولنه، ۱۳۵۳ هـ كال.
356. رفيع، حبيب الله. ادبي ستوري ټوك - ۲. كابل: پښتو ټولنه، ۱۳۵۹ هـ كال.
357. روښان، بايزيد. دعلم رساله. كابل: پښتو ټولنه، ۱۳۶۴ هـ كال.
358. روڼي، محمد صديق. ادبي څېړنې. كابل: پښتو ټولنه، ۱۳۶۰ هـ كال. ۱۴۴-۱۷۵ مخ.
- 358a. روښان، بايزيد. خير البيان. پيښور: پښتو اكيډيمي. دوهم چاپ. جدون پرس. ۱۹۸۸ ع كال.
359. روڼي، محمد صديق. روښان پيژندنه (د لمړنيو منابعو په استناد) // د «كابل» مجله. كابل: ۱۳۶۷ هـ كال. ۸۱۶ گڼه، ۱-۲۸ مخ.
360. روڼي، محمد صديق. دپښتو ادبي سبكونه // د «كابل» مجله. ۱۳۳۷ هـ كال. ۴۵۹، ۴۶۰ گڼه، ۳۹-۴۵ مخ.
361. روڼي، محمد صديق. دروښانيانو د نهضت څرنگوالي د تاريخ د فلسفې په رڼا كې // ادبي څېړنې. د ننگرهار پوهنتون، ۱۳۶۰ هـ كال. - ۱۴۴-۱۷۴ مخ.
362. زيار، مجاور احمد. پښتو شعر څنگه جوړېږي (سلاپوتونيك). كابل: د اطلاعاتو او كلتور وزارت، كابل: ۱۳۶۹ هـ كال.
363. زيور، زيورالدين. د پښتو د ادبياتو تاريخ. ددوهم ټولگي دپاره. كابل پوهنتون، ۱۳۶۳ هـ كال.
364. سپين تمان. دروښانيانو مجاهدي // د «كابل» مجله. كابل: ۱۳۳۶ هـ كال. ۴۳۵ گڼه، ۲۲-۲۹ مخ.

365. سیفی. وحدت الوجود // د «کابل» مجله. کابل: ۱۳۴۳ هـ کال. ۵۲۹ گڼه، ۷۴-۵۲ مخ.
366. شاکر، نور احمد. د پښتو عروض // د «کابل» مجله. کابل: ۱۳۳۵ هـ کال. ۴۲۱ گڼه، ۱۱-۵ مخ.
367. شرف، میا. د پښتو عروض. کابل: پښتو ټولنه، ۱۹۶۵ ع کال.
368. شینواری، دوست. د پښتو لیک دود ته یوه کتنه // د «کابل» مجله. کابل: ۱۳۵۳ هـ کال. ۶۳۱ گڼه، ۱۲-۲۳ مخ.
369. شینواری، دوست. واصل روښانی پر دیوان کره کتنه // د «ژرون» مجله. کابل: ۱۳۶۷ هـ کال. ۵ گڼه، ۲۶-۳۶ مخ.
370. شینواری، دوست. روښانی منظومه رساله // د روښان یاد. کابل: پښتو ټولنه، ۱۹۷۵ ع کال. ۳۴۳-۳۵۲ مخ.
371. شینواری، مراد. د خبیر ادب. پېښور: د منظور عام پریس، ۱۹۵۸ ع کال.
372. عثمان، عارف. خوشحال خان خټک او د ده ادبی مکتب. کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۶۱ هـ کال.
373. علمی، محمد ظاهر. پیر روښان او دده تصوفی ښوونځی دمخ ته راتک عوامل // «ورمه». ۱-۲ گڼه (دوهمه برخه). کابل: پوهنتون، ۱۳۵۱ هـ کال. ۵۷-۷ مخ.
- 373a. طائر، محمد نواز روهی ادب (د پښتو ادبیاتو تاریخ)، پښتو اکاډیمي، پېښور. یونیورسټی، ۱۹۸۶ ع کال.
374. طبیبی، عبدا لحکیم (دکتور). نگا هی به سیر تصوف در افغانستان. کابل: انتشارات بیحقی، کابل: سال ۱۳۵۶ هـ.
375. قاسمی، عبد القدوس. د بایزید مذهبی افکار // د «پښتو» مجله. پېښور: ۱۹۵۹ ع کال. ۲ گڼه، ۷۲-۸۶ مخ.
376. قاضی، عبدالحلیم. تیر هېر شاعران. پښتو اکاډیمي. پېښور یو نورسټی، ۱۹۶۳ ع کال.
377. د «کابل» مجله. کابل: ۱۳۵۱ هـ کال. ۷۳۶، ۷۳۷ گڼه، ۲۲ مخ.
378. کا کا خیل، سید تقویم الحق. روښانیان او پښتو ادب // د «کابل» مجله. کابل: ۱۳۴۵ هـ کال. ۵۵۹ گڼه، ۱۱-۱۶ مخ.
379. کا کا خیل، سید تقویم الحق. مخزن او پښتو ادب // د «کابل» مجله. کابل: ۱۳۴۵ هـ کال. ۵۵۹ گڼه، ۱۹-۲۱ مخ.
380. کا کا خیل، سید تقویم الحق. معانی و بیان // د «کابل» مجله. کابل: ۱۳۴۵ هـ کال. گڼه ۵۵۹، ۱۰-۱۵ مخ.
381. کا کا خیل، سید تقدیم احق. سر یزه. مخزن الا اسلام. پېښور: پښتو اکاډیمي، ۱۹۶۹ ع کال. تر الف - فب پوری مخونه.
382. کرگر، محمد اکبر. په حالنامه کښی د بایزید روښان عرفانی او فلسفی څېره. کابل: دافغانستان د علومو اکاډیمي، ۱۳۶۹ هـ کال.

- 382a. کرگر، محمد اکبر. بایزید رویشان او اشراقی معرفت. د افغانستان اسلامی جمهوری دولت د علومو اکادمی د څیړنو او عامه اړیکو ریاست، کابل ۱۳۹۸ ه.ش.
383. کریمداد: دیوان. دبیباچه - خیال بخاری. پېښور یونورسیتی، ۱۹۶۴ ع.کال.
384. ماکو، سلیمان، تذکرة الاولیا// «سالنامه کابل». کابل: ۱۳۳۱ ه.کال. ۱۷۴-۱۸۲ مخ.
- 384a. ماکو، سلیمان، تذکرة الاولیا. سریزه، سمون او نېتلونی د یوهاند عبد الحی حبیبی، کابل، ۲۰۰۰ ع.کال.
385. مبلغ، محمد اسماعیل. جامی و ابن عربی. کابل: مطبۀ دولتی، سال ۱۳۴۳ ه.
386. منانوف عبدالرحیم. د رویشانی نهضت او د میرزاخان انصاری اشعار// د «کابل» مجله. کابل: ۱۳۵۴ ه.کال. ۱۲ گڼه، ۳۹-۵۰ مخ.
387. منانوف عبد الرحیم. د پښتو په ادبیاتو د غزل د پیدایښت په باره کښی// د «آریانا» مجله. کابل: ۱۳۵۹ ه.کال. ۳ گڼه، ۷۶-۷۹ مخ.
388. مولانا عبدالقادر. خیرالیمان// د «پښتو» مجله. پېښور: ۱۹۵۸ ع.کال. ۲-۳ گڼه، ۶-۱۱ مخ.
- 388a. مومند، قلندر. پته خزانه فی المیزان. کوهات رود پېښور، ۱۹۸۸ ع.
389. ننگیالی پښتون. (دخوشحال ۲۸۶ تالین) دمقالاتو مجموعه. کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۴۵ ه.کال.
390. هلالی، عبدالحکیم. تصوفی افکار// د «کابل» مجله. کابل ۱۳۴۲ ه.کال. ۵۲۲ گڼه، ۷-۱۳ مخ.
391. همیش خلیل. ورکه خزانه. ټوک - ۱ - پېښور: دارالتصنيف جهانگیر پور، ۱۹۶۰ ع.کال. ۱۸۳ - ۲۰۸ او ۳۸۹ - ۳۹۳ مخونه.
392. همیش خلیل. ورکه خزانه - ټوک - ۲ - پېښور: دارالتصنيف ۱۹۶۰ ع.کال.
393. هو تک، بن داود خان. تذکرة الشعراً - پته خزانه. د عبدالحی حبیبی په تحشیه او تعلیق. کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۵۴ ه.کال، پخپله متن - ۱۱۲ مخونه.
394. هیوادم، زلمی. ارزانی رویشانی د پښتو ادب لومړی دیوان لرونکی شاعر// د «عرفان» مجله. کابل: ۱۳۵۵ ه.کال. ۱۲ گڼه، ۹۵-۹۹ مخ.
395. هیوادم زلمی. دارزانی رویشانی یوه ناپژندلی رساله «حکایت رسول»// د «ورمی» مجله. کابل: ۱۳۵۵ ه.کال. ۱ گڼه، ۷۰ - ۸۴ مخ.
396. هیوادم، زلمی. دارزانی رویشانی الفنامی// د «کابل» مجله. کابل: ۱۳۵۵ ه.کال. ۲ گڼه، ۱۱۶-۱۲۰ مخ.
397. هیواد مل، زلمی. په هند کښی د پښتو ژبی او ادبیا تو د ایجاد او ودی پراوونه. لاهور: شرکت پرنټنگ پریس، ۱۳۷۳ ه.کال.

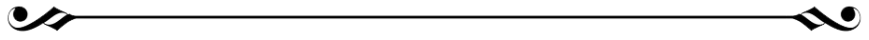


398. هیواد مل، زلمی. فرهنگ زبان و ادبیات پښتو. ټوک - ۱ ، کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۵۶ هـ کال.
399. هیوادم، زلمی. دهند د کتابخانو پښتو خطی نسخې. کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۶۳ هـ کال.
400. هیواد مل، زلمی. فرهنگ ادبیات پښتو. ټوک - ۲. کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۶۵ هـ کال.
401. هیواد مل، زلمی. فرهنگ ادبیات پښتو. ټوک - ۳. کابل: پښتو ټولنه، ۱۳۶۶ هـ کال.
402. هیوادم، زلمی. د پښتو د ادبی تاریخ خطی منابع. کابل: پښتو ټولنه - ۱۳۶۶ هـ کال.
403. هیواد مل، زلمی. دعلی محمد مخلص پښتو تصوفی رساله// د «کابل» مجله. کابل: ۱۳۶۷ هـ کال. ۱-۳ گڼه، ۵۱-۵۶ مخ.
404. هیوادم، زلمی. دعلی محمد مخلص منثور پښتو تصوفی رساله// د «کابل» مجله. کابل: ۱۲۶۷ هـ کال. ۱-۲ گڼه، ۲۹-۵۵ مخ.
- 404a. هیواد مل، زلمی. دپښتو نثر اته سوه کاله. لاهور: ۱۴۷۵ هـ کال.
- 404b. هیواد مل، زلمی. دپښتو ادبیاتو تاریخ (لومړی ټوک) پیښور: ۱۴۷۹ هـ کال.
- 404b. هیواد مل، زلمی، سرمحقق. رشد زبان و ادب دری درگستره فرهنگی پښتو زبانان. اتحادیه نویسنده گان افغانستان آزاد. پشاور: ۱۴۷۶ هـ ش. / ۱۹۹۷ع.
405. هیوز، پادری. کلید افغانی. ټوک - ۲. (مقدمه، تعلیقات او لغتنامه د څرندوی عبد الله خدمد گار له خوا). پښتو ټولنه، کابل: ۱۳۵۶ هـ کال.

На персидском, арабском и турецком языках

406. اورنگ آبادی، شیخ نظام الدین. ماثر العمرأ. جلد اول. کلکته: سال ۱۸۸۸ع.
407. افشار، اراج. کتاب در افغانستان// مجله «رهنمای کتاب». تهران: سال ۱۳۳۷ هـ. جلد اول، شماره ۴. ۲۲۸-۲۳۳ - صحیفه.
408. بخشی، خواجه نظام الدین احمد. طبقات اکبر شاهی: Рукопись ИВАН РУЗ, инв. №1535
409. بدایونی، ملا عبدالقادر ملوک شاه. منتخب التواریخ: Рукопись ИВАН РУЗ, инв. №25
410. بهار، محمد تاقی «ملک شعراً». سبک شناسی یا تاریخ تطور نثر فارسی. جلد سوم. چاپ دوم. تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۲۷ سال.
411. تذوک جهانگیری: Рукопись АН Исламской Республики Афганистан. (без инв. номера).

412. جعفری، علی اکبر. پشتو. مجله «سخن». تهران: سال ۱۳۴۶ هـ. شماره ۴، دوره ۱۷، ۳۳۵-۳۳۸ ص.
- 412a. جوزجانی، عبد الحکیم، پروفیسور. تصوف و انسان. آیکنچی باسم، افغانستان، ۲۰۱۲ ع.
413. حرمشاهی، بهالدین. حافظ نامه (شرح الفاظ، اعلام مفاهیم کلید و ابیات دشوار حافظ). از دوبخش، یخش دوم. تهران: سال ۱۳۷۱ هـ.
414. حیرت سجادی، سید عبد الحمید. تاثیر قرآن برنظم فارسی. تهران: چاپخانه سپهر، سال ۱۳۷۱ هـ.
415. خانلری، پرویز ناتل. شعروهنر. تهران: شرکت سهامی ایران، سال ۱۳۴۵ هـ.
416. خانلری، زهرا «کیا». فرهنگ ادبیات فارسی دری. تهران: سال ۱۴۴۷ هـ.
417. رجائی، احمد علی. خلاصه شر تصوف. تهران: چاپخانه بهمن، سال ۱۳۴۹.
418. رساله اصطلاحات صوفیه: №5503 инв. ИВ АН РУз,
419. زرین کوب، عبد الحسین. دنباله جستجو در تصوف ایران. چاپ سوم. تهران: سال ۱۳۶۹ هـ.
420. سلجوقی، صلاح الدین. تجلی خدا در آفاق و انفس. طب ثانی. کابل: سال ۱۳۴۵ هـ.
421. صفا، ذبیح الله. تاریخ ادبیات در ایران. چاپ دوازدهم. تهران: چاپخانه رامین. سال ۱۳۷۱: جلد اول، جلد ۲، جلد ۳: کتاب یکم، کتاب ۲، جلد چهارم، جلد پنجم: کتاب-۱، کتاب ۲، کتاب-۳.
422. شبلی نعمانی. شعرالعجم یا تاریخ شعر و ادبیات ایران. تهران: دنیای کتاب، سال ۱۳۲۸.
423. شبوستری، محمود. گلش راز. بکو: سال ۱۹۷۳ ع.
424. شیرازی، حافظ. دیوان. تبریز: سال ۱۹۷۷ ع.
425. عطار، فریدالدین. منتخب اشعار شیخ فریدالدین عطارنیشاپوری. به اهتمام و تصحیح دکتر تقی تفضلی. تهران: سال ۱۳۴۵.
426. عطار، فریدالدین. تذکرة الاولیا: Рукопись научной библиотеки ТашГУ, инв. №172942
427. علامی، شیخ عبدالفضل بن مبارک. اکبر نامه: Рукопись ИВ АН РУз, инв. №1345
428. فرشته. محمد قاسم هندوشاه. تاریخ فرشته: Рукопись ИВ АН РУз, инв. №25
429. فرهنگ فارسی حمید. از دو جلد. جلد دوم. تهران: سال ۱۳۴۲.
430. فرید. وحدت وجود. استانبول: سال ۱۳۳۱ هـ.



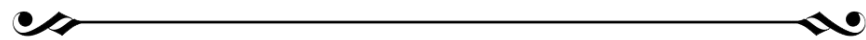
431. قرآن الکریم. القاہرہ: ۱۳۸۱ هـ.
432. کشمیری (فانی)، میرزا محسن. کتاب دبستان المذاهب. بمبئی: سال ۱۸۷۵ ع. ۲۴۷-۲۵۳ ص.
433. کاشفی، کمال الدین حسین واعظ. بدیع الافکار فی صنایع الا شعار. با مقدمه و سعی- رحیم مسلمانوف. مسکو: اداره انتشارات «دانش»، سال ۱۹۷۷ ع.
434. مؤتمن، زین العابدین. شعر و ادب فارسی. تهران: چاپخانه تابش، سال ۱۳۳۲ هـ.
435. ناصرالدین شاه حسینی. پیر روشن // مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی. به یاد استاد بدیع الزمان فروز نفر. دانشگاه تهران، سال ۱۳۵۴ هـ. شماره پی در پی ۸۹، شماره ۱ - ۱۳۶، ۱۴۷ صحیفه.
436. همایی، جلال الدین. صناعات ادبی (فن بدیع و اقسام شعر فارسی). تهران: موسسه مطبوعاتی علمی، سال ۱۳۳۹ هـ.



УКАЗАТЕЛЬ СОБСТВЕННЫХ ИМЕН И ПСЕВДОНИМОВ

- ‘Абд ал-Акбар-х̣ан Акбар
12, 334
- ‘Абд ал-‘Али Āх̣ундзāда
Қакар 4, 278
- ‘Абд ал-Қадир, внук
Байазйда Анс̣арӣ 37
- ‘Абд ал-Қадир, сын
Мул̣укшаха Бад̣ай̣унӣ
323
- ‘Абд ал-Кар̣им, сын Ах̣унда
Дарвезы 158
- ‘Абд ал-Қуддус Қас̣имӣ 21,
45, 75, 87, 90, 101, 111-
117, 337-339,
- ‘Абд ал-Ра‘ўф Бенавā (‘А.
Бенавā) 18-19, 122, 124,
127, 277, 286, 344
- ‘Абд ар-Рах̣мāн Дж̣амӣ 41,
59, 151, 212, 240, 259,
- ‘Абд ар-Рах̣мāн Моманд
328, 345
- ‘Абд ал-Салām, сын Пайнда
Муҳаммада 321
- ‘Абд ал-Ҳай Ҳаб̣ибӣ (‘А.
Ҳаб̣ибӣ) 4, 6-7, 12, 17-
19, 45, 90, 96, 100-101,
111, 113-115, 124, 154,
259, 268, 331, 339
- ‘Абд ал-Ҳак̣им, сын Мйрзā-
х̣ана Анс̣арӣ 134, 136
- ‘Абд ал-Ҳак̣им Асар 277,
‘Абд ал-Ҳал̣ил 302,
‘Абд ал-Ҳал̣им, внук Ах̣ун-
да Дарвезы 320-321
- ‘Абд ал-Ҳам̣ид Моманд 328
- ‘Абд аш-Шук̣ур Ришād 12,
19, 100, 111, 277-278,
284-285, 291, 295-297,
334, 338
- ‘Абдуллāх Анс̣арӣ Харавӣ
(Херавӣ) 39, 96, 338
- ‘Абдуллāх (*шайх* ‘Абдул-
лāх), сын *шайха*
Муҳаммада, отец
Байазйда Анс̣арӣ 26-33
- ‘Абдуллāх Бах̣тāнай (Ҳид-
матг̣ар) 18-20
- Аб̣у Бакр (Қандах̣арай) 41,
135, 137-138, 140-142,
146, 165
- Аб̣у Бакр, халиф 167
- Абу Муҳаммад Хāшемӣ 6
- Аб̣у Ҳам̣ид ал-Ғазāли 47,
69, 315
- Āдам, первочеловек 183
- Āдйн 169
- Айāз 191
- Айн ал-Қуззāt 47, 69, 208
- ‘Аййшӣ (псевдоним поэта
Кар̣имдāда Рош̣анӣ) 163
- Āзād 169
- Акбар-шāх (Акбар) 41, 333-
334
- Александр Македонский
248
- ‘Алӣ, четвертый «правед-
ный» халиф 167
- ‘Алӣ Акбар Дж‘афарӣ 6

- ‘Али Муҳаммад, брат Арзани Ҳешки 137
- ‘Али Муҳаммад Муҳлис (Муҳлис), сын Абӯ Бақра Шинвāрай 11, 15, 20-21, 23-24, 41, 43, 120, 123, 133, 135-148, 150-154, 155, 157, 164-165, 168-169, 174, 181, 188, 203, 205, 209, 212, 215, 220, 225, 230, 238, 246, 247, 249, 261, 266, 269-271, 282, 297, 307, 334, 339-342
- ‘Али Муҳаммад Қандахāрай см. ‘Али Муҳаммад Муҳлис
- ‘Али Сарвар Лодӣ 259-260, Аллāхдуш 133, 165
- ‘Алишер Навāй 59, 259, 274
- Амӣр Крор 5-7
- Амӣр Ҳосров Дехлавӣ 258-259, 274,
- Антонова К.Л. 12, 13
- Арзани 11, 17, 20-21, 23-24, 34, 87, 120-127, 137, 151, 153-154, 169, 175, 177, 184-186, 191-192, 197, 203, 205, 207, 209, 211, 214, 219, 223, 229, 231, 233, 234-238, 244, 246, 261, 269-271, 281, 297, 307, 339-341, 343
- Арзани Ҳешки (Хвешки), Муллā Арзани см. Арзани
- Асғар Гадāй см. Муллā
- Асғар Гадāй
- Асланов М.Г. 6, 12-13, 17, 23, 33, 45, 322, 331, 334
- Аттār см. Фарид уд-Дйн
- Аттār
- Аурангзēб 134, 141, 166, 168
- Афзаль-хāн Ҳағак 12, 15, 323, 345
- Аҳдād, внук Байазйда
- Ансāрӣ 37, 135
- Аҳмад см. Аҳўнд Дарвеза
- Аҳўнд Аҳмад 321
- Аҳўнд Дарвеза 4, 10-12, 14-16, 20, 22-23, 28, 33-34, 43-46, 69-70, 75, 77, 79, 82, 97-98, 120, 122, 137, 158, 290, 301-317, 319-323, 333, 335-336, 344
- Аҳўнд Қасим 321, 345
- Аҳўнд Мийā-дād ал-Аш‘арӣ 168, 169
- Аҳўнд Мисри 169
- Ашраф-хāн Хиджрӣ 15, 152
- Бабāрахим Машраб 208,
- Бабур см. Захир ад-Дйн
- Муҳаммад Бабур
- Байазид см. Байазид
- Ансāрӣ
- Байазид Ансāрӣ 8-12, 14-52, 53-67, 69-82, 83-85, 87-88, 90-91, 95-98, 100, 102-110, 113-114, 117-121, 123, 127-129, 133, 135, 137-143, 147, 148, 150, 152, 153, 154, 157,



- 158, 164, 165, 168, 169,
170, 171, 172, 174,
182208, 212-213, 217-
223, 225, 228, 232, 234,
238, 241, 246, 260, 268-
269-271, 275, 302-304,
306-312, 315, 319, 322-
323, 326-329, 332-337,
339, 342, 344-345
- Байазид Бистамӣ 207, 212,
315,
- Байрам-ҳан 30
- Бангаш см. Ҳаджа Муҳам-
мад Бангаш
- Бағдодӣ см. Джунайд
(Бағдодӣ)
- Барак-ҳан Сабзай
- Баҳа уд-Дин Закарийа Мул-
танӣ 29, 33, 46
- Баҳтанай ‘А. см. ‘Абдуллаҳ
Баҳтанай (Ҳидматгār)
- Бернье Ф. 12
- Бертельс Е.Э. 5, 170, 344,
Берӯнӣ 47, 155
- Бибӣ Аймана, мать
Байазйда Ансари 26, 27
- Бибӣ Нӯр ҳатун, жена
Мирза-ҳана Ансари 136
- Бибӣ Ҳайр-ҳатун 93
- Бибӣ Шамсӯ 28, 30
- Бильқис, пророк 212-213
- Блашэр Р. 101, 338
- Блумхардт Дж.Ф. 143
- Бреш 340
- Бурҳан-ҳан 121
- Бухари 133, 165
- Вали Муҳаммад 133, 165
- Вали Муҳаммад-ҳан Сийāl
Какар 168
- Васил см. Васил Рошанӣ
- Васил Рошанӣ 11, 15, 17-18,
20, 24, 120, 152-154,
157-158, 169, 172, 179,
182, 189, 201, 209, 215,
225, 230, 241, 245, 246,
261, 269-270, 272, 274,
281, 297, 340
- Вилбер 7
- Гадай см. Аҳунд Дарвеза
- ал-Ғазālӣ см. Абӯ Ҳамид
ал-Ғазālӣ
- Герасимова А.С. 23
- Гирс Г.Ф. 23, 105, 331
- Ғулām Джайланӣ 129
- Гуль Муҳаммад Пешаварӣ
155
- Дадӯ Дарвеш 169
- Дад-ҳан 133, 141, 165
- Дарвеза см. Аҳунд Дарвеза
- Дарместетер Дж. 16
- Дауд, (библ. Давид), пророк
212-213
- Даулат Дадуллāх, Дадав,
Шайх Даулат см. Даулат
Лаванай
- Даулат Лаванай (Лоханӣ)
11, 17-18, 20, 23-24, 120,
128, 134, 141-142, 153-
158, 166-167, 169, 172,
176, 187, 193, 199, 201,
203, 209, 212-213, 215,
220-222, 224, 229, 241,

- 246, 247, 249, 250, 251,
261, 265-266, 269-272,
274-275, 278-279, 282,
284, 289, 297, 340, 342
- Даулат-х̣ан 334
- Дворянков Н.А. 19, 111-
112, 286-287, 291, 338
- Джавелидзе Э.Д. 217
- Джалал ад-Дин, сын
Байазид Ансарӣ 37,
135, 143
- Джалал ад-Дин Рӯмӣ 39, 47,
58, 152, 212, 274, 315,
- Джамӣ см. ‘Абд ар-Раҳмāн
Джами
- Джамшид 248
- Джан Муҳаммад 345
- Джахāн 133, 165
- Джахāнгир 134, 143
- Джунайд (Бағдāдӣ) 212,
315,
- Дорн Б.А.
- Дост Шинварӣ 18, 20, 42,
131, 340
- Закарийа см. Баҳā уд-Дин
Закарийа Мултāнӣ
- Зальмай Хивадмалъ 7, 8, 20-
21, 42, 85, 87, 122-124,
127, 129, 152-153, 166,
345
- Замандаварай Акбар 126,
259
- Захӣр ад-Дин Муҳаммад
Бабури 26, 41
- Зийар М.А. см. Муджавӣр
Аҳмад Зийар
- Зуннӯн ал-Мисрӣ 315
- Ибн ал-‘Арабӣ 47, 48, 69,
212, 315, 341
- Ибн Сина 47, 66
- Ибн Таймийа 48
- Ибн Халдун 48
- Идрис, пророк 212-213
- Илāх-дāд (Рашӣд-х̣ан) 133,
135, 141, 143, 153, 165
- Имām ад-Дин Насӣмӣ 208,
- Имамназаров М.С. 25, 47,
334
- Иосиф Прекрасный см.
Йӯсуф, пророк
- Ирāдж Афшār 6
- Йса (библ. Иисус Христос),
пророк 212
- Исламджанова Х.И. 25
- Йа‘қуб, сводный брат
Байазид Ансарӣ 27, 32,
33
- Йа‘қуб, пророк 191, 212
- Йар Муҳаммад Мағмун 12,
22, 345
- Йунӯс, пророк 212
- Йӯсуф (Иосиф), пророк 191,
275
- Йӯсуф, соратник Байазид
Ансарӣ 42
- Қадир-дāд 168, 169
- Қазӣ-х̣ан 333
- Қазим-х̣ан Шайдā 15, 152,
284-285, 289,
- Қаландар Моманд 7, 332
- Камāl-х̣ан, внук Мӣрзā-х̣ан
Ансарӣ

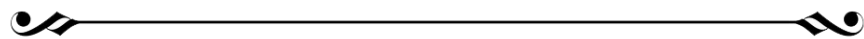
- Карйм-дәд, правнук
 Байазйда Ансәри 315-321
- Карйм-дәд (Карйм) см.
 Карймдәд Рошәни 154
- Карйм-дәд (Карйм), сын
 Ахунды Дарвезы см.
 ‘Абд ал-Карйм
- Карйм-дәд Рошәни 11, 20-21, 37, 120, 158-163, 169, 172, 179, 182, 201, 209, 215, 217, 225, 230, 238, 241, 244, 269, 297, 340
- Қарун 248,
- Қасимй см. ‘Абд ал-Қуддүс
 Қасимй
- Қийәм уд-Дйн Хәдим 12, 17
 ал-Киндй 66
- Крачковский И.Ю. 335
- Куделин А.Б. 338
- Кушев В.В. 23, 90, 138, 305, 331, 335, 344-345
- Лайли 191
- Лейден Дж. 12, 16, 45
- Лихачев Д.С. 257
- Луис Дюпери 7
- Маджнун 191
- Маддүд см. Халифа Маддүд
- Маккензи Д.Н. 143, 277, 291-297, 300,
- Малй см. Шайх Малй
- Маннанов А.М. 23, 126, 331, 334-335
- Мансүр см. Хусайн Мансүр
 Халләдж
- Мансүр Халләдж см. Ху-
 сайн Мансүр Халләдж
 Матвеева А.Г. 23, 296
- Ма‘сүм-хән 36
- Матуридй 47
- Мауләнә ‘Абд ал-Қадйр 21, 85, 336
- Мауләнә Сай‘далхәджа
 Фазл Самадәни 40, 124, 127, 130
- Махмүд см. Султән
 Махмүд Ғазнавй
- Мийән-хән 133, 165
- Мийә Рошән см. Байазйд
 Ансәри
- Мийә Шарәф 278, 288,
- Мирвалй-хән Ма‘сүдй 40
- Мйрзә см. Мйрзә-хән
 Ансәри
- Мйрзә ибн Нүр ад-Дйн см.
 Мйрзә-хән Ансәри
- Мйрзә-хән см. Мйрзә-хән
 Ансәри
- Мйрзә-хән Ансәри 11, 15-18, 20-22, 24, 120, 124, 127-137, 151, 153-158, 163, 165-169, 172-173, 175-176, 178, 180, 184, 189, 193-194, 196-197, 203, 209, 214, 220, 225-226, 230-232, 238-239, 241, 246, 247, 249, 252, 254-255, 261-262, 265-267, 269-270, 272-274, 279, 282, 297, 300, 322, 339, 342, 345
- Мйрзә Мухаммад,

- каллиграф 87
- Мйрзā Мухаммад Ҳаким 35-36, 333
- Мйрзā Мухсин Фаннй Каш-мйрй 12, 15, 152-153
- Мйрзā Сулайман 42
- Мирзоев А. 258
- Мйр Ҳусайн Хератй 321
- Мйр Ҳусайн шах 18
- Моргенштерне Г. 6, 17
- Муджавйр Аҳмад Зийар 18, 291, 293-294, 296-297
- Муиззй 315
- Муллā ‘Алй (Ҳешки) 120
- Муллā Арзāнй см. Арзāнй
- Муллā Асғар (Гадāй) 308, 321
- Муллā Аҳмад Қурайшй 129
- Муллā Бисмиллāх 130
- Муллā Джамāl ад-Дйн Хиндустāнй 303
- Муллāджан Мухаммад 130
- Муллā Миср Аҳмад 303,
- Муллā Санджар 303
- Муллā ‘Умар (Ҳешки) 120, 137
- Мурād Шйнвāрай 22
- Мустафā Мухаммад 321
- Мухаммад, пророк 10, 26, 32, 56, 74, 77, 81, 82, 122, 167, 179, 184, 208-213, 270-271, 275, 307, 313, 341
- Мухаммад ‘Абд аш-Шукӯр 40
- Мухаммад Акбар Кāригар 12
- Мухаммад Навāз Тāйр 22, 124
- Мухаммад Навāз Ҳағак см. Мухаммад Навāз Тāйр
- Мухаммад Қасим Ниндӯ шах Фиришта 324
- Мухаммад Сāлих 259-260,
- Мухаммад Сиддиқ Руҳй 12, 18
- Мухаммад Хотак 4-8, 259, 268, 332
- Мухаммад Хотак ибн Даӯд см. Мухаммад Хотак
- Мухаммад Шāфи‘ 12, 17, 42
- Мухлис см. ‘Алй Мухаммад Мухлис
- Навāй см. ‘Алйшер Навāй
- Насиров О. 265-266,
- Наумкин В.В. 81
- Низāmй Ганджавй 151, 212, 274,
- Нӯр ад-Дйн, сын Байазйда Ансāрй 37, 134
- Нӯр Аҳмад Шāкир 277,
- Нӯр Мухаммад Гульдждй 321
- Нуҳ (библ. Ной), пророк 212
- Оракзай 169
- Падри Хьюз см. Хьюз Т.П.
- Парвйз Муджавир Ҳешкй 126-127, 132, 143
- Пелевин М.С. 24, 336
- Петрушевский И.Н. 58, 68
- Пйр, Пйри Даस्ताгйр см.

Байазид Ансарӣ
Пйр Муҳаммад Какар 173,
284, 289,
Пйри Рошан см. Байазид
Ансарӣ
Пригарина Н.И. 265
Пророк см. Муҳаммад,
пророк
Рабия Басрӣ 315,
Раверти Х.Г. 3-4, 12, 16, 44,
121, 132-135, 305
Радж Вали-шаҳ Ҳафак 22
Рам 191
Раҳимдод 345
Рашид ад-Дин Ватват 101,
104
Рашид-ҳан см. Илҳ-дод
Рейснер И.М. 12-13, 28, 45,
337
Риза 156
Ризвӣ см. Са'ид Асгар Аб-
бас Ризвӣ (С.А.А. Ризвӣ,
С.Ризвӣ)
Риштӣн С. см. Сиддиқуллāх
Риштӣн
Ромодин В.А. 12, 13, 23, 38,
45, 331
Росс Д. 336
Рӯмӣ см. Джалāl ад-Дин
Рӯмӣ
Са'дӣ см. Са'дӣ Шйрāзӣ
Са'дӣ Шйрāзӣ 151, 240,
258, 315, 320
Са'ид 41
Са'ийд 'Алӣ Тирмизӣ 34,
46, 303-304,

Са'ид Асгар Аббас Ризвӣ
(С.А.А. Ризвӣ, С.Ризвӣ)
12, 29, 40, 85, 334-335,
Са'ид Фазл Самаданӣ см.
Маулāнā Сай' далҳаджа
Фазл Самаданӣ
Салӣм-ҳан 165
Самил-ҳан 165
Санā'й 274
Сāхибджан 129
Сиддиқуллāх Риштӣн (С.
Риштӣн) 18, 138, 259,
278, 291
Сита 191
Спиноза Б. 61
Степанянц М.Т. 213, 341
Сулайман (библ. Соломон),
пророк 212-213, 248
Сулайман 28, 45
Сулайман Мākū 4-8, 331
Султан Маҳмūd Ғазнавӣ
268
Тақвим ал-Ҳаққ см.
Муҳаммад Тақвим ал-
Ҳаққ
Тарӣк см. Байазид Ансарӣ
ат-Гафтазāни 48
Толанд Дж. 61
'Убайд Аллāх Аҳрāр
(Ҳāджа Аҳрāр) 59
'Умар, халиф 167
'Умар, сын Байазӣда
Ансарӣ 28, 37-38
'Умар Ҳайām 47, 151
Урийā 33
'Усмāн, халиф 167

- Фазл Ҷамадани см. Са'ид
 Фазл Ҷамадани
 Фақир см. Арзани
 Фани Кашмири см. Мйрза
 Муҳсин Фани Кашмири
 ал-Фараби 47, 66, 67
 Фарид ад-Дин Аттар 39, 49,
 58, 274, 315
 Фаридун 35
 Фархад 159, 191, 340
 Фатех-хан 132, 133, 165
 Фатима 27
 Фаҳриддин 'Ирақи 315,
 Фузӯли 259
 Ҳаджа 'Абдуллаҳ Ансари
 см. 'Абдуллаҳ Ансари
 Харави (Херави)
 Ҳаджа Гадаи Сарбни 169
 Ҳаджа 'Исма'ил 29
 Ҳаджа Муҳаммад 165, 345
 Ҳаджа Муҳаммад Бангаш
 295
 Ҳаджа Низам ад-Дин
 Аҳмадбахши 323
 Ҳадим Қ. см. Қийам уд-Дин
 Ҳадим
 Ҳайр ад-Дин, сын Байазид
 Ансари 37
 Ҳалиқдад 345
 Ҳалил ибн Аҳмад 279,
 Ҳалифа Мадуд 34, 164, 337
 Ҳарақани 315
 Ҳосров Дехлави см. Амйр
 Ҳосров Дехлави
 Ҳудай-дад 27, 29
 Ҳушхал-хан Ҳатак 3, 12,
 15, 79, 82-83, 152, 166,
 241, 283, 285, 289-290,
 312, 322-323, 328, 333,
 345
 Ҳадй Дад-хан 141
 Ҳадй см. Байазид Ансари
 Ҳамза Фансури 185
 Ҳамиш Ҳалиль 22, 130, 133,
 135, 168, 342
 Хиджри см. Ашраф-хан
 Хиджри
 Хийал Бухари 159, 160
 Хумайюн 35, 303
 Ҳабйби 'А. ('А. Ҳабйби)
 см. 'Абд ал-Ҳай Ҳабйби
 Ҳабйбуллаҳ Рафи ('Х. Ра-
 фи') 19, 42, 122, 124,
 138, 166, 168, 347
 Ҳасан ал-Басри 212
 Ҳасан и Ҳусайн 168
 Ҳафиз Ширази 240, 262
 Ҳафиз Муҳаммад 'Абд ал-
 Қуддус Қасимй см. 'Абд
 ал-Қуддус Қасимй
 Ҳусайн см. Ҳусайн Мансур
 Халладж
 Ҳусайн Мансур Халладж
 47, 48, 70, 207-208, 236,
 315, 334
 Шайдә см. Казим-хан
 Шайдә
 Шайх 'Абд ал-Фазл Алламй
 323
 Шайх Адам (Рошани) 166,
 167, 169
 Шайх Асад Сури 268



Шайх Исā Мышвāнай 251

Шайх Малй 3-4, 331

Шайх Намāз-хāн

Аурангāбādй 324

Шайх ‘Умар см. ‘Умар

Шайх Фарйд 169

Шамс ад-Дйн Кāкар 284

Шахāб ад-Дн Мухаммад

Самā‘ Шāнсбāни 268

Шāх Джахāн 134

Шёр-Мухаммад 345

Шиблй, легендарный про-

рок 212-213

Шйрйн 191

Элфинстон М. 12, 44

Эхсāнилла Арйндзай 39

Юсўф-хāн 133, 165



CONCLUSION

According to the research, the process of origin and formation of written literature in the Pashto language due to the extreme scarcity of source materials and information, It is very difficult to reconstruct a complete picture of ancient and early medieval Afghan literature up to the beginning of the 16th century.

However, the events unfolding in Afghan society at the turn of the 16th and 17th centuries. It has radically changed the situation regarding the formation of the first full-scale literary trends and styles in Pashto. And the first of these trends in Afghanistan, which later became known as “Roshanian literature”, actually became the most complete early classical literary school.

It was formed during a period of intense disintegration of tribal relations and the rise of Afghan identity, accompanied by their active struggle against local and foreign rulers.

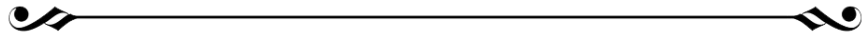
If we speak from the standpoint of the general literary process, in addition to the undeniable artistic value, the Roshanian literary school XVI-XVII v.v. predetermined the ways of accelerated development, The traditions and national identity of the Pashtun classical literature of the XVII-XVIII B.V. Despite its scale, abundance of interesting and important facts, the Roshanian literary tradition for a long time remained little explored. This situation was compounded by the lack of the necessary factual basis up to the 1960s.

First-hand accounts and other research materials in our interpretation have made it possible to reconstruct the epoch and features of the Roshanian Sufi literary school in specific events, names, facts and thematic, artistic-stylistic aspects.

Dozens of mostly handwritten versions of collections of poems, poetic and prosaic treatises of the Roshanian literary circle were studied. As a result, the contours of the Roshanian literary school and the history of its formation were defined.

Based on the analysis of handwritten sources as well as works on the history of Pashtun literature, we have been able to identify the names and works of 34 representatives of the Roshanian Literary School, some of which have not even been mentioned in existing works.



The founder and leader of the Roshanian Literary School



were destined to become Bāyazīdou Ansāri. He preached the doctrine, a Sufi concept of “unity” (vahdat al-wujoud), based on the Sufi philosophy of heretical thought and mystical moods. It also had deep social roots. The social thrust of Bāyāzida Ansāri’s teachings was the most important precondition by which Bāyāzidou Ansāri’s teachings resonated with the widest possible spectrum of the people and increased the number of supporters.

Along with social motives, it reflected some well-known utopian ideas. The utopianism of Bāyāzid Ansāri’s aspirations was that he saw the roots of the vices of society in the erroneous understanding of the original precepts of the Supreme, in the perversion of the essence of the Quraan. It is the utopian position that allows him to form an idea of a religious and ethical way to rid society of these vices. The concept of «unity» in its presentation was in consonance with the mindsets of ordinary people. Thus Bāyazīdou Ansāri was not limited to calls only. He formulated specific recipes for getting rid of evil by going through the eight stages and stages of understanding the divine Truth, accompanied by a detailed commentary on each of them. This sounded convincing and led to an increase in the number of supporters.

Although in his conception Bāāzid Ansāri was another radical ideologue, the common people perceived him as the undisputed authority of the righteous Sunni. It should be noted that Bāāzid Ansāri’s personality played a great role in gaining the trust of the people. He is an ascetic faith-obsessed, self-sacrificing intellectuals of several languages; a brilliant connoisseur of the Qur'an; a wise man who, through his many journeys, was well acquainted with the everyday life and difficult life of the Afghan tribes; An intrepid warrior, able to take up arms on the slope of years and lead a battle against a powerful foreign ruler a huge army; a subtle psychologist and, finally, an artist, realizing his talent in literary creation. He tried to bring his ideas to the masses, was a bright, outstanding person, a leader in nature. Undoubtedly, such a person could not be popular and gather around themselves - talented and selfless. Driven by high aspirations, inspired by their ideological mentor, enraged by polemics with opponents, poets - Roshanians on the

 ————— 

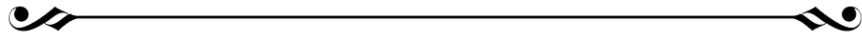
strength of artistic word and expressiveness in many ways surpassed their literary and ideological opponents - representatives of the orthodoxclerical literature.

The rapid development of the Roshanian Literary School was also facilitated by the fact that its representatives had a clear and foreseeable goal - the promotion of noble ideas of the Roshanian to rescue society from the «gloom of secular life».

An analysis of the literary heritage of the Rochanists suggests that Bāazid Ansāri and his followers Arzāni, Mirzākhān Ansāri, Ali Muhammad Mukhlis, Vāsila Rochāni, Davlat Lavānaiā, Karimād Rosāni and others are purposeful, consistently and consistently diverse in their talents Conviction and knowledge of the case, in a variety of genres and styles, in numerous poetic images and motives sought to embody the ideas of Roshanian.

The rather slender, multi-level and multi-faceted doctrine of Bāyāzid Ansāri found its most complete embodiment in his main work – “Khair al-bayāne”, where genre, narrative form, style, vocabulary, artistic and expressive means, the language was subject to the desire to bring the most complex philosophical-Sufi ideas to the masses.

The main creative merit of the Roshanian poets was that they understood: the poetization of the most complex Sufi-philosophical themes in small lyrical forms will allow them to conquer the minds and hearts of listeners - simple, illiterate people. It is an indisputable fact that the poetry of the Rochanists is not just a poetic embodiment of the concept of Bāyāzid Ansāri. Its content is much richer and wider than its teachings. Developing the well-known Sufi themes and motives of «unity», about God-Truth, man in his relation to the Truth, prophet Muhammad, the place of the heart and the mentor on the way to perfection, the meaning of life and death, the ideals of eternity, the high spiritual qualities of the perfect man, On topical social and ethical issues, they drew on the vast experience of persuasive Sufi poetry and thus enriched Rochanist ideas with new motives and artistic means. Each of the poets, within the limits of his or her own and other's poetic experience, as well as the talent given by God, developed and formed his own system of figurative and artistic-stylistic methods. They were drawn to the



aesthetics of the sermon. As word masters, they were perfectly proficient in all Sufi poetry and could easily convey the deepest philosophical and religio-Sufi motifs by both traditional and fundamentally new metaphorical means. The literary and socio-political activity of the Roohanists was a kind of symbiosis, where each side stimulated, enriched, gave impetus to the development of the other.


Very difficult and painstaking work was done by the Roohanists on such a large scale to introduce, develop and enrich such poetic forms as ghazal, kasida, rubā'i and masnavi.


The main part of their sofas is gazelles, the first samples of which in Pashtun poetry appeared at the turn of the 14th-15th centuries. The further development of the gazelle, as well as other poetic genres of classical Pashtun poetry, is directly related to the work of the Roshanian poets.

They were not only the first on such a large scale to use the genre of gazelles in their native language, but also managed to create and approve in Pashtun poetry their modifications. For example, more than six types of gazelle can be found in Roshanian poetry, which is then found in the work of Pashto classics of the 17th and 18th centuries. And, first of all, "Khushāl-hāna Hataka", "Abd al-Rahmāna Momand" and "Abd al-Hamid Momand", received the highest artistic sound.

The poetry of the Roshanians also provides invaluable material for studying the rhythmic structure of early classical Pashtun poetry. They were the first to encounter the peculiarities of the rhythmic nature and potency of the native language, made attempts to use in Pashtun poetry Arab-Persian poetry, including meters of 'aruz. Since the phonetically Pashto language is fundamentally different from those languages, where the quantitative-metric system of rhythm formation was applied, which includes the "Aruz", in the work of the Roshanians, you can find only small "experimental" samples of "Old poems", and the absolute majority of their poems created by them within the syllabo-calming system.

When analyzing the intra-line construction of the poems of the Roshanian, it turned out that they are stop. As it is known, the division of verse rows into feet exist in metric (including in Aruza) and





in syllabo-tonic systems of calming. Stop as one of the key concepts developed in these systems primarily because the rhythmic parts in them, the fractions of the poem line are separated and periodically repeated according to a certain pattern. If the foot (ruk) in aruza is a rhythmically repeated combination of long and short syllables, in the syllabotonic system - repetition of combinations of percussive and unstressed syllables. It is clear that the division of verse lines into feet is made according to the type of rhythmic structure.

Our observations showed that in the rhythmic structure of the Roshanian poets, the selection of stops, i.e. repeating small rhythmic parts, is carried out mainly within four syllables. This leads to the assertion that the rhythm of their verses is determined in absolute most cases by the alternation of four complex parts in the verse series. And this four-syllable foot is "peon" (from the Greek peon) made up of three unsteady and one percussive syllable.

Fuelled by samples of oral and folk poetry, enriched by the traditions of persuasive classical literature, Sufi philosophical poetry, creatively using Arab-Persian poetry, the Roshanians have had a great impact on the development of the original poetic traditions of the Afghans, To form a unified literary language of the Pashtuns and thus prepared a powerful foundation for the further intensive development of Pashtun classical literature.

In this study, which we started back in the 70s of the last century, an attempt was made to reconstruct the history of a little-studied phenomenon – the Roshanian literary school. The directions of searches and the conclusions drawn by us at this stage of the study of the issue can by no means be considered final. Moreover, we were convinced that we were only able to outline the contours of this phenomenon in the literature and, at the same time, only mainly in its substantive aspects, as well as to identify and formulate a set of problems awaiting research.

In particular, this applies to Sufi love lyrics, which entirely consist of Sufi symbols, and mystical and philosophical overtones, often very ambiguous.

The problem of determining the originality of the artistic consciousness of Roshanian poets in the context of regional Sufi poetry

and other general cultural factors is also relevant. Among the urgent tasks is to conduct a thorough textual study of the creative heritage of all representatives of the Roshanian literary circle.

The results of our work, we hope, will be useful in further research into the origins of Pashtun literature of the Roshanian period and, in general, the history of Pashtun classical literature.

In general, the monograph consists of the following chapters:

Chapter I «Bāyazid Ansāri» consists of the parts: Life, Creative and Teaching Work.

Chapter II is titled «Khayr al-bayān» by Bāyazid Ansāri as the monument of the language and literature of the XVI th century and includes the following parts:

- The manuscript and structure of «Khayr al-bayān».
- The style and language of «Khayr al-bayān».

Chapter III is titled «Roshanian Poets» and presents the main landmarks of the lives and works by much poets as Arzāni, Mīrzākhān Ansāri, Vāsīl, Mukhlīs, Daulat Lavānay, Karimdād, Orakzay and others.

Chapter IV «Motifs and Images of the conception of «mono-being» (**«vahdat al-vujūd»**) in philosophical and ethical lyrics of the Roshanians». In sub-sections of this chapter there are carefully analysed such main parameters of «mono-being» conception as a) God is Truth, b) Man is his attitude to Truth, c) God and Mukhammad, d) heart, e) mentor, f) the image of Bayazid Ansari, g) Phana and Baka.

Chapter V is devoted to the analysis of Roshanian poets verse representing their attitude to official dogmata and priests.

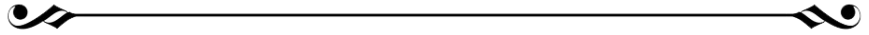
Chapter VI is titled «Social and ethical motifs in Roshanian poetry.»

Chapter VII is devoted to studying such main genres of Roshanian poetry as gazelle, qasida, rubāi and others.

Chapter VIII is titled «Problems of metrics in Roshanian verse».

Chapter IX is titled «Anti – Roshanian religious-sufi and secular–historical literature of the XVI-XVIII th centuries».

In conclusion, I would like to note again that the representa-



tives of the Roshanian literary school, with their enormous monohard efforts, managed not only to create the first unseen whole literary trend but also ensured the continuous development, the dawn of Afghan medieval literature. With their pioneering experience, they contributed to the formation of artistic and aesthetic complexes of future literary schools, styles, and trends at the turn of the 17th-18th centuries.



د کتاب نوم او موضوع: «د پښتو کلاسیک ادبیات په سرچینو کېښی».
لیکونکی: پروفیسور عبد الرحیم منانوف.
د چاپ ځای او کال: تاشکند - ۲۰۲۳ ع

د XVI-XVII پېړیو په مینځ کېښی پیدا شوی روښانی ادبیات چې په ځانګړی ډول یوه ګډه منطوقی، معنوی او کلتوری پېښه وه. روښانی شاعرانو او لیکوالانو تر ټولو لمړی د پښتو د کلاسیک ادبیاتو بنسټ ایښودونکی دی او د هغه د راتلونکي ودې لپاره ئی ژوره پراخه زمینه برابره کړی ده.

د تاشکند د ختیځ پېژندئ پوهنتون د پښتو ادبیاتو استاد، پروفیسور **عبدالرحیم منانوف** لخوا روښانی ادب د لمړنیو منابعو او ماخذونو په اساس په مجموعی ډول د یوه واحد ادبی جریان او سیستم په توګه څېړل کېږی.

نوموړی تالیف لویه مقدمه، خاتمه، یادداشتونه او ۹ فصلونه لری. په مقدمه کېښی مؤلف د پښتو ژبی لمړنی تحریری آثارونو لکه د سلیمان ماکو «تذکره الاولیا» او د محمد هوتک «پټه خزانه» په باره د لنډو معلوماتونو وروسته د روښانیانو نهضت او ادب د پیدایښت عواملو او شرایطو ته او هم ددې ادبیاتو د خارجي او داخلي علماً لخوا د مطالعی او څېړنې تاریخ ته ځانګړی پام اړوی او د روښانیانو د صوفیانه تعلیماتو او ادبی حرکت په هکله چې ډېری رسالی او مقالې لیکل شوی دی انتقادی نظر اچوی.

د کتاب لمړی فصل «بایزید انصاری: ژوند، تالیفات او تعلیمات» نومېږی. **دوهم فصل** «د بایزید انصاری خیرالبیان د XVI پېړی د ژبی او لیکنې ادب ممتاز یادګاری اثر په حیث» بلل کېږی او هغه له دوو برخو څخه عبارت دی: (۱) د خیرالبیان خطی نسخی او جوړښت ئی؛ (۲) د خیرالبیان د ژبی او ادبی سبک مسئلې.

دریم فصل «روښانی شاعران» نومېږی. په دې فصل کېښی د ارزانی خویشکی، واصل روښانی، میرزاخان انصاری، علی محمد مخلص، دولت لوانی، کریمداد روښانی او نورو ژوند او ددوی چاپی او قلمی آثارو په اړوند مسألو په باب بحث کوی. همدغسی د نورو روښانی ادبی مکتب پوری اړه لرونکو د ۲۷ تنو شاعرانو د تالیفاتو او ژوند په باره کېښی معلومات او څېړنې وړاندی کېږی.

د **څلورم فصل** عنوان: «د روښانی شاعرانو په اشعارو کېښی د وحدت الوجود د فلسفی موضوعګانې او تمثیلونه» دی. دغه فصل اوه برخې لری او لاندنی مسئلې پکې څېړل کېږی: (۱) خدای (تعالی) حقیقت؛ (۲) انسان او د هغه مناسبات له حقیقت سره؛ (۳) خدای (تعالی) او محمد (ص)؛ (۴) زړه؛ (۵) پېر؛ (۶) د بایزید انصاری سیما؛ (۷) فنا او بقا.

په پنځم او شپږم فصلونو کېښی د روښانی شاعرانو اجتماعي، اخلاقی او د آخوند دروېزه په څېر علماوو په باب لیکل شوی اشعار تر څېړنې لاندی نیول کېږی. په اوم فصل کېښی د روښانی شاعرانو په دیوانونو کېښی موجود د اشعارو داسی ډولونه لکه: غزل، قصیده، مثنوی، رباعی او د نورو مقام او په پښتو ادب کی هغوی

پیداینت او جوربنت او بدیعی اړخونه ئی تر څېړنی لاندی نیول شوی دی. همداسی د اشعارو نوموړی شکلونه پښتو ادب ته د داخلولو او خپرولو په لاره کی د روښانی شاعرانو هڅی او خدمتونه ښودل کېږی.

اتم فصل د روښانیانو په اشعارو کېښی د وزن څېړلو د مسئلو پوری اړه لری او د هغوی د اشعارو په اساس د پښتو په کلاسیکی ادبیاتو کی د حج-گوته (د سیلابو تونیک) د وزن شته والی تصدیق کیږی.

نهم فصل: «په XVI-XVIII پېړیو کی د روښانیانو پر ضد راپیدا شوی صوفیانه مذهبی او دنیاوی تاریخی ادبیات» نومېږی. په عمده ډول د آخوند دروېزه مخزن السلام، تذکره الابراروالاشرار، ارشادالطالبین همداسی د هغه له پیرویانو څخه د عبدالکریم، عبدالحلیم، آخوند قاسم او د نورو مؤلفانو تالیفات څېړل کېږی. په دې فصل کی لا د خوشحال خان خټک، افضل خان خټک، د بابوری امپراتورانو په دربار کی د روښانیانو په باب لیکلی تاریخی آثارو ته هم پام اړول کېږی.

د کتاب په پای کېښی هیله کېږی چه په نژدی راتلونکی کېښی د ټولو روښانی شاعرانو څخه د قلمی دیوانونوی د عصری متن پیژندینی له پلوه نوربیا تر تحقیق لاندی نیول شی.

په پای کېښی د کتاب لیکونکی غواړی چه د هغو افغانی مشهور ادب پیژندونکی: زلمی هیوادل، دوست شینواری، معتمد شینواری او نامتو شاعر عبدالله بختانی خدمتگار څخه د هغوی د مشورو هلو ځلو او مرستو له کبله چی ددی کتاب د لیکلو په اړوند ئی پخپل وخت ورسره کری دی د زړه له کومی نه مننه څرگنده کوی.

د دې کتاب لیکونکی لنډه سوانح

پروفیسر عبد الرحیم منانوف ۱۹۴۲ع کال کېښی د تاشکند په ښار کېښی د معلم په کورنی کېښی زېږدلی دی. د منځنی ښونځی د بشپړولو څخه وروسته د ازبکستان د منځنی آسیا د دولتی پوهنتون د افغانی فیلولوژی په څانگه کېښی داخل شو او په ۱۹۶۶ع کال کېښی فارغ التحصیل شو. له ۱۹۶۷ع کال څخه تر ۱۹۷۰ع کال پوری د ماسکو ښار د ختیځ پیژندنی علمی انستیتوت په اسپرانتور کېښی ئی د نامتو افغان پیژندونکی عالم گ.ف. گیس تر لارښودنی خپل تحصیل ته دوام ورکړ. او خپل لمړنی علمی کار چی «د XVI-XVII پېړیو په نیمایی کېښی د پښتو په ادبیاتو کېښی تصوفی - پانتیستی جریان» نومیده په بری سره ئی دفاع وکړه. په دغه علمی اثر کېښی د بایزید انصاری د خیرالبیان د قلمی نسخی چه په آلمان کېښی ساتل کېږی او همدا رنگه د روښانی شاعر میرزاخان انصاری د اشعارو دیوان په اساس نوموړی موضوع څېړله شوی وه. وروسته بیا د روښانیانو د ادبیاتو په باره هم ډېری علمی مقالی او «د پښتو د کلاسیک ادبیاتو په سرچینو کېښی» په نامه لاندی ئی یوبل کتاب هم چاپ کری دی.

په ۱۹۹۶ع کال کېښی عبد الرحیم منانوف په روښانی ادب پوری اړه لرونکی زیاتو لیکوالو او شاعرانو د آثارو منابعو او د تصوفی او بدیعی اړخونو د څېړلو په نتیجه کېښی یوبل لوی مهم اثر هم تیار کری او د هغه په اساس ئی چه ۱۹۹۶ کال کېښی

داکتری علمی تیزیس دفاع کړی دی. په ۲۰۰۱ ع کال کېنې عبد الرحيم منانوف ته د «پروفیسر عنوان» ورکړل شوی دی.

په ۲۰۰۲ ع کال کېنې د ازبکستان د جمهور رئیس په فرمان افتخاری عنوان چه «د خوانانو اعزازی استاد» نومېږی، ورکول شو و هم بیا په ۲۰۱۷ ع کال کې ئی «د زحمتونو افتحار» دولتی افتخاری نشان ته هم نائل شو.

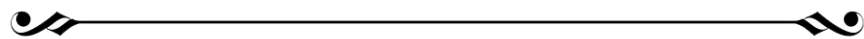
عبد الرحيم منانوف دېرځله افغانستان ته سفرونه کړی دی. لمړی ځل ئی کله لا چه د تاشکند پوهنتون محصل و په ۱۹۶۵ ع کال کېنې ئی د کابل پوهنتون د پښتو ژبی د څانگی په کرسونو کېنې زده وکړه او دوهم ځل د درو کالونو په اوږدو کېنې (۱۹۷۴-۱۹۷۱) د غزنی ولایت د سردی د اوبو لگلولو په ساختمان کېنې د پښتو او دری ژبو ترجمان په توگه ئی کار کاوه.

په اوسنی وخت کېنې عبد الرحيم منانوف د تاشکند د ختیځ پېژدنی په دولتی پوهنتون کېنې د پښتو او دری ژبو په څانگه کېنې د پروفیسر په حیث کار کوی. هغه په عین حال کېنې د ازبکستان او افغانستان د دوستی ټولنی رئیس په توگه هم وظیفی افاکوی. له ۲۰۰۷ تر ۲۰۱۹ ع پوری بی د تاشکند ختیځ پوهنی پوهنتون د رئیس (ریکتور) په وظیفه کارکاوه او په ازبکستان کېنې دهیواد شرقشوناسی متخصصانو، منجمله افغانشنا سانو په روزنو او تیارولوته زیاته پاملرنه کوی.



ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава I. Бәйазид Ансәри	26
<i>Жизнь, творчество и учение</i>	26
Глава II. «Хайр Ал-Байән» Бәйазида Ансәри как памятник языка и литературы XVI века.....	84
<i>Рукопись и строение «Хайр ал-байәна»</i>	84
<i>Стиль и язык «Хайр ал-байәна»</i>	97
Глава III. Поэты-рошанийцы	119
<i>Арзәни Хешки</i>	120
<i>Мирзә-хән Ансәри</i>	127
<i>‘Али Мухаммад Мухлис</i>	137
<i>Вәсил Роиәни</i>	152
<i>Даулат Лавәнай</i>	154
<i>Каримдәд Роиәни и другие</i>	158
Глава IV. Мотивы и образы концепции «единобытия» в философской лирике рошанийцев	170
<i>Бог – Истина</i>	174
<i>Человек в его отношении к Истине</i>	202
<i>Бог и Мухаммад</i>	208
<i>Сердце</i>	213
<i>Наставник</i>	217
<i>Образ Бәйазида Ансәри</i>	220
<i>Фанә и бақә</i>	222
Глава V. Позиция рошанийцев по отношению к официальным догматам и служителям культа	228
Глава VI. Социально-этические мотивы	244
Глава VII. Основные жанры рошанийской поэзии	256
Глава VIII. Вопросы метрики стихотворений поэтов- рошанийцев	276
Глава IX. Антирошанийская религиозно-суфийская и светско-историческая литература XVI-XVIII вв. ...	302
Заключение	325
Примечания	331



Список использованной и рекомендуемой литературы	346
Указатель собственных имен и псевдонимов	377
Conclusion	386
Краткое резюме на языке пушту.....	393





АБДУРАХИМ МУТАЛОВИЧ МАННАНОВ

**У истоков
КЛАССИЧЕСКОЙ
АФГАНСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ**

Редактор: Исламджанова Хазифа

Худ. редактор: Шохиста Зохидова

Корректор: Исмаилов Джасур

Верстка: Алимов Зухриддин

Лицензия № 3226-275f-3128-7d30-5c28-4094-7907, 08.10.2020.

Подписано в печать 06.03.2023.

Формат 60x90 ¹/₁₆ Гарнитура «Times New Roman»

Усл. п. л. 25. Тираж. 30. Заказ № 37.

Цена договорная.

Отпечатано в типографии

Издательский дом «Инновационное развитие»

100174, г. Ташкент, ул. Университетская, 7.