



УДК 297"15"

<https://doi.org/10.26516/2073-3380.2025.51.147>

Суфийское истолкование одного *бейта* Хафиза в контексте мусульманской житийной традиции

Л. Э. Исмоилов*

*Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань,
Российская Федерация*

Аннотация. Отмечается, что идейной истории суфизма вопрос о самостоятельности духа по отношению к телу, их соотношении и взаимоотношении имел особое значение. Формула взаимодействия духа и тела помогает в раскрытии ряда возникших явлений и обстоятельств, связанных с различными сторонами суфизма, допустим болезнь суфия, уединение в каком-то географическом пространстве, восприятие весенних праздников, путешествие и прочие события. Анализируется один *бейт* персидского поэта Хафиза Ширази (ум. в 1389 г.), вставленный в лист мусульманского житийного произведения (*манакиб*) «*Джодат-ул-ошикин*» (Широкая дорога любящих истину), написанного в 1565–1566 гг. и посвященного известному *кубравийскому* шейху Камал ад-дин Хусейну Хорезми (ум. в 1551 г.). Также проанализированы и другие газели поэта, которые идейно вносили нюансы в общую картину, дополнили итоговое суждение и развили идею основного *бейта*, описывающего трудности постижения Истины.

Ключевые слова: суфизм, дух, тело, поиск, истина, любовь, влюбленный, персидский поэт Хафиз.

Для цитирования: Исмоилов Л. Э. Суфийское истолкование одного *бейта* Хафиза в контексте мусульманской житийной традиции // Известия Иркутского государственного университета. Серия Политология. Религиоведение. 2025. Т. 51. С. 147–157. <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2025.51.147>

Original article

The Sufi Interpretation of One Beit Hafiz in the Context of the Muslim Hagiographic Tradition

L. E. Ismoilov*

Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan, Russian Federation

Abstract. In the ideological history of Sufism, the question of the spirit's independence in relation to the body, their ratio and interrelation had a special significance. The interaction's formula of spirit and body helps in revealing a few arising phenomena and circumstances related to Sufism, for example, the illness of a Sufi, the perception of spring holidays, going to a deserted place and so on. The object of the study of this work was the analysis of one *beit* (a unit of Persian poetry, verse) of the Persian poet Hafiz Shirazi, who died in 1389. *Beit* was inserted into a leaf of a Muslim hagiographic work (*manakib*) called "Jodat-ul-oshiki" ("The Wide Road of those who Love the Truth"). This poetic unit was dedicated to the Kubravian Sheikh Kamal el-Din Hussein Khorezmi, who died in 1551.

The work itself was written in 1565–1566. The semantic meaning of this verse in the context of a hagiographic plot is the search for a beloved (ma'shuk) by a lover (oshik). This search is carried out in a rather expressive form. It is worthy of note that in both poetic and hagiographical texts, the terms soul (chon) and chonon (beloved) appear in the images of the lover and the beloved, that is, the soul seeks the truth. In his search, the lover goes through a number of stages of love in spiritual and physical meaning. In particular, he will find himself in various geographical spaces, such as a desert, a mountain, green meadows and so on. Such a picture, poetically described by Hafiz, emerges in a prose hagiographic work, for example, in “Jodat-ul-oshikin”. While interpreting the aforementioned beit, other ghazals of the poet were analyzed in parallel, which ideologically introduced new nuances into the overall picture and supplemented the final judgment. In general, they developed the idea of a basic beit describing the difficulties of comprehending the Truth.

Keywords: Sufism, spirit, body, search, truth, love, lover, Persian poet Hafiz.

For citation: Ismoilov L.E. The Sufi Interpretation of One Beit Hafiz in the Context of the Muslim Hagiographic Tradition. *The Bulletin of Irkutsk State University. Series Political Science and Religion Studies*, 2025, vol. 51, pp. 147-157. <https://doi.org/10.26516/2073-3380.2025.51.147> (in Russian)

Введение

Тема духа (*чон*) и тела (*тан*), их взаимоотношение занимает особое место в суфийской мировоззренческой системе, и она нашла свое отражение в разнообразных жанрах суфийской литературы. Поэтому тема ухода духа и обратное его возвращения и соединение с телом (в известном суфийском понимании) часто встречается в листах суфийских сочинений. В частности, это видно в суфийской теории сновидения, где дух, покидая тело, пускается в длительные путешествия или совершает другие действия. По их сведениям, дух часто проявляет самостоятельность, инициативу и показывает во многих случаях независимые действия от тела. К примеру, в одном месте жизнеописания основателя братства *накишбандийа* Бахауддина Накшбанда рассказывается, что однажды в начале проявлений «*джазба*»¹ он находился в мазаре Мардохун. В это мгновение его дух отделился от тела, вращаясь стал возноситься к небесам и поднялся до четвертого неба. Потом вращаясь, опять вернулся на землю и вошел в его тело. О его состоянии даже не ведал рядом сидевший дервиш [1, с. 32]. В антропологическом представлении суфиев дух (*чон* или его синоним *рух*) материальный заключен в человеческом теле и способен покидать его. К слову, некоторые суфии представляли человеческую душу (*нафс*) в виде черной собаки или шайтан как человекоподобное существо, а души умерших суфиев носили белое одеяние и т. д.

Довольно многочисленные и разнообразные рассказы и сцены о противоречиях и конфликтах между телом и духом встречаются в персоязычном суфийском литературном наследии. Русский востоковед В. А. Жуковский в своей небольшой работе на основе средневековой суфийской персоязычной поэзии предлагал более стройную картину изначальной истории сердца и

¹ Джазба – божественное притяжение. Оно возникает в результате проникновения божественной любви в сердце, вследствие чего сознание почти потеряет контроль над человеческими действиями и поступками. В такой возникшей экстремальной ситуации раскрываются сущностные стороны бытия суфия. В результате всеохватывающего чувства одиночества, отчаяния, сомнения и безостановочных волн глубоких переживаний суфий соприкасается с пределами своего существования и старается найти смысл и цель своей жизни.

духа, их соотношение и взаимоотношение. В его работе описывается история создания человеческого сердца Богом и размещение в нем духа. Человеческое сердце было создано из райской глины и вечной воды. Сам дух обитал в сокровенном божественном мире. По велению Бога он после путешествия через разные миры, где постигал добро и зло, поселился в человеческом сердце. Следствием соединения духа с телом являлось появление души, которая располагалась тоже в сердце. Но дух оставался недовольным несовершенством человеческого сердца, где доминировали порывы *нафса*. Дух часто вспоминал свое прежнее место и стремился покинуть новое место. Отсюда и возникало частое противоречие между телом и духом [4, с. 4–16].

Методы и материалы исследования

В настоящей работе использован ряд методов анализа поэтического текста (в нашем случае – *газели* Хафиза). В частности, здесь использован культурологический метод, который предполагает изучение поэтического текста в связке с религиозной трактовкой действий лирического героя. При описании действий лирического героя немаловажное значение имеет также мотивный подход, где за каждым поступком героя скрывается определенный мотив. Материалом настоящего исследования стали собрания газелей Хафиза Ширази, изданное 1983 г. в Душанбе таджикским поэтом Чамшедом Шанбезода [15], а также диван Хафиза, изданный в 1995 г. в Тегеране иранским ученым Бахаудином Хоррамшахи [10].

В вышеуказанном мусульманском агиографическом сочинении «*Джодат-ул-ошикин*» (Широкая дорога любящих истину), встречается интересный житийный эпизод, рассказывающий о молодом Камал ад-дине Хусейне Хорезми, который был заражен явлением «*джазба*». Судя по этому эпизоду, вышеуказанный суфий довольно в молодом возрасте был охвачен внезапной «*болью призвания*» (*аз дарди талаб гиребон пора кардам*)² и как юривый (*деванавор*) в состоянии беспамятства (*маст-у бехуи*) ходил по мазарам (*зуристонхо*) и безлюдным местам и распевал безостановочно следующий *бейт* персидского поэта Хафиза (ум. в 1389 г.):

*Даст аз талаб надорам, то коми ман барояд,
Ё тан расад ба чонон, е чон³ зи тан барояд⁴.
Не перестану искать цель, пока не достигну ее,
Или тело соединяется с возлюбленной, или дух покидает тело.*

Его внутреннее состояние свидетельствовало, что он был заражен любовью (*ишик*) и стал влюбленным (*ошик*). Страстное поэтическое выражение из уст суфия – это показатель состояния искреннего, горячего, ищущего сердца. Искренний человек говорит то, что есть в сердце. Хафиз описывает такое мистическое состояние следующими строками:

² Шариф ад-дин Хусейн Хорезми. Джодат-ул-ошикин, рук. (инв. № 1838), Национальная библиотека Таджикистана. Л. 346.

³ В настоящем исследовании слово «*чон*» переводится в значение «дух».

⁴ Сама газель под номером 235 содержит двенадцать строк (*мисра*). Исследуемый нами *бейт* занимает первые две строки данной газели [10].

*Эй, ки табиби хастаи, руйи забони ман бибин,
К-ин даму дуди синаам бори дил аст бар забон.
Эй ты врач земной, посмотри на мой язык,
То горячее с дымом, что исходит из груди, отражение боль сердца на языке.*

Содержание вышеуказанного житийного эпизода гласит, что суфий страдает явлением *дарди талаб* (боль призвания). Источник *талаба* – любовь, и она возникает в сердце⁵. Для того чтобы спящая любовь проснулась, нужен внешний толчок. И этот таинственный толчок происходит по милости и указанию Бога (*иноят-и Хакк*). Бог посылает кому-то, независимо от возраста, гендерных различий, социального положения и прочих обстоятельств, знаки милости, чтобы тот стал примером, путеводителем для остальных членов мусульманской общины.

По поводу источника чувства влюбленности Хафиз утверждает, что за таившееся до определенной поры в самой глубине сердца, внезапно возникшее чувство влюбленности (*ошики*) является результатом проникновения капли вина (*май*) божественного в человеческое сердце (*он чи У рехт ба паймонаи мо, нушидем*).

*Май хур, ки ошики на ба касб асту ихтиер,
Ин мавхибат расид зи мероси фитратам.
Выпей вино, ибо влюбленность не чей-то выбор и дело.
Это подарок – достояние тайной сокровенной жизни.*

Отныне сердце влюбленного (похожее на голубя, захваченного сильными когтями ястреба) полностью будет охвачено жгучим, неиссякаемым чувством любви [7, с. 105]. И не каждое человеческое сердце будет заражено божественной любовью. Только избранные сердца могут быть подвергнуты таким испытаниям.

*Хар дилеро иттилое нест бар асрори ишк,
Махрами ин сирри маънидори улви чони мост.
Не каждое сердце посвящено тайнам любви,
Знаток этой небесной тайны – наш дух.*

Влюбленный не может скрыть свое внутреннее томление и непонятную печаль любви (*суз-и гам-и ишк*). Он проигнорирует разум (*хирад*), терпение (*сабр*) и порицание окружающих.

⁵ По мнению автора исследуемого *манакиба*, источник чувства влюбленности – это божественный дар. Известный персидский суфий Абу Наср Саррадж (ум. в 988 г.) определил любовь как огонь, который пылает в груди и сердце влюбленных (*Ва гуфт: ишк отаи аст, дар синаву дили ошикон муштагал гардад*) [14, с. 448]. В течение веков суфии выработали свое общее представление о любви, чуть ли не один из главных элементов в суфийской мировоззренческой системе. Хотя оно в деталях содержало много несоответствий и противоречий, но в целом общая картина выглядела стройной и универсальной. В частности, судя по теории любви, предложенной Амр ибн Усмана Макки (в изложении Фарид ад-дина Аттара в его книге «Поминание божьих людей»), Бог первоначально создал тайну (*сир*) и спустя семь тысяч лет создал сердце (*дил*) и соединил их. Потом после семи тысяч лет Бог создал дух (*чон*) и соединил его с сердцем. И Бог каждый день триста шестьдесят раз внушил слова любви духу. Далее Бог спрятал тайну в духе и поместил последнего в сердце, а сердце – в теле человека [14, с. 316].

*Маломатгу, чи меебад миени ошику маъшук,
Набинад чаими нобино хусус асрори пинхони.
Что находит порицающий между влюбленным и возлюбленной,
Не увидит слепой особенности скрытых тайн.*

С этого момента для влюбленного важным средством созерцания окружающего мира становятся его грустные и полны слез глаза (*чаим-и ашкбор*). Его глаза тоже ищут в разнообразии окружающего мира знаки *тавхида* (единственности, единобожие).

Его слезы безостановочно падают, как дождь, и от них постепенно растут зерна любви (*тухм-и мухаббат*). Отныне не только сердце влюбленного страдает от внезапно возникшей любви, но и другой анатомический орган печень – тоже испытывает невероятные мучения и становится похожим на красный тюльпан (*чигар-и хамчу лола*).

Таинственно возникшее чувство влюбленности особенно охватывает человека ночью, и эта ночь по своему значению похожа на ночь *лейлат-ул-кадр* (ночь предопределения), где определяется дальнейшая судьба влюбленного. И в таком судьбоносном выборе решение принимает какая-то таинственная, неизвестная сила; а этот выбор не является результатом благоприятного или неблагоприятного расположения звезд (*гунохи толе 'у чурм-и ситора нест*). По ночам влюбленный бодрствует и часто стенает (*нола-и шабхои бедорон*) от разлуки. Он созерцательно смотрит в небо и ищет в небе, полном моргающих звезд, таинственные знаки. Его стенания и плач усиливается также из-за ночных голосов птиц и их пения. На протяжении ночи влюбленный предается быстроменяющимся размышлениям и чувствам. Он ожидает получения долгожданного направляющего божественного света (*нур-и хидоят*) или другие благоприятные знаки [6, с. 91–100]. Его уставшее, изможденное тело ожидает умиротворение и покой. Влюбленный встречает долгожданное прекрасное утро в унисоне с пением птиц (*мург-и сахар*), дуновением утреннего, приятного ветерка (*насим-и сахар*) и ароматом разнообразных цветов, но он скоро узнает, что его возлюбленная пустилась в длительное путешествие и отправилась в неизвестное направление. В этот момент влюбленный почувствует проникающий удар в сердце и понимает, что лекарство от этой душераздирающей, невыносимой боли находится в руках уходящей возлюбленной.

*Дилбарам азми сафар кард, худоро ерон,
Чи кунам бо дили мачрух, ки мархам бо уст.
Моя возлюбленная пустилась в путешествие, о боже, друзья,
Что мне делать с раненым сердцем, когда лекарство в ее руках.*

Влюбленный надеялся на соединение (*умед-и васл*) с возлюбленной, но его ожидания не оправдались. Моменты и мгновения разлуки (*рузгор-и хичрон*) порождают в сердце самые душераздирающие чувства, и они похожи на дни и события Судного дня (*хадис-и хавл-и киемат*). И с этого мгновения новый наступивший день превращается в темную ночь, где влюбленный потеряет желанный путь (*рох-и максуд*) и найдет ту звезду (*кавкаб-и хидоят*), которая поможет ему найти правильную дорогу (*рох-и максуд*) в по-

исках возлюбленной (*маъшук*). Однако на протяжении следующей долгой ночи разлуки (*шаб-и фирок*) звезды не освещают неба, они не указывают верную дорогу влюбленному.

*Дар ин шаби сиехам гумгаит рохи максуд,
Аз гушае бурун ой, эй кавкаби хидоят.
В этой темной ночи потерялась желанная дорога.
Выходы из-за угла, о путеводная звезда.*

Отныне для влюбленного наступает другой, новый этап в его жизни, в его поисках: это есть начало нового этапа любви (*мархила-и ишк*), и он начинается с неустанным поиском уходящей в неизвестности возлюбленной (*чонон*). Влюбленный ищет ее в четырех пространствах: в бесконечных пустынях и степях, горах, водной стихии, и весной в цветущих полях и лугах.

В пустынном пространстве (*биебон-и талаб*) он, как Меджнун, охваченный страхом и безнадежностью, подобно заблудшему ветру (*бод-и сабо*) ищет свою Лейлу. А чтобы найти любимую Лейлу, надо непременно быть похожим на Меджнуна.

*Дар рахи манзили Лайли, ки хатархост дар он,
Шарти аввал кадам он, ки Мачнун боши.
В пути к дому Лейли, где много опасностей,
Первым условием – это стать похожим на Меджнуна.*

От неимоверной печали его сердце превратится в дорожную пыль, и игривый ветер безжалостно гоняет ее в разные стороны. Одновременно иногда ветер приносит ему запах возлюбленной и побуждает его продолжать ее поиск. Влюбленный пускается в бесконечное, длительное путешествие. Ему предстоит преодолеть трудный путь, и в этом он просит помощи у святого Хизра. Но его бесконечные поиски не дают желаемого результата.

Влюбленный в процессе поиска возлюбленной может оказаться, подобно известному лирическому герою Фархаду, в суровом, но тихом горном пространстве. Здесь влюбленный уподобляется легендарному Фархаду. Суфии с восторгом описывали неустанные стремления Фархада ради соединения (*висол*) с возлюбленной (Ширин) и сцены смерти лирического героя.

*Гар чу Фарходам ба сахти чон барояд бок нест,
Бас хикоятхои ширин бозмемонад зи ман.
Если, подобно Фархаду, дух с трудом покидает тело, ничего особенного,
Самые прекрасные рассказы остаются от меня.*

В этом контексте Хафиз подчеркивает следующий образ литературного героя Фархада: из-за тоски и разлуки с Ширином, из кровавого глаза Фархада (глаза, которые стали причиной его влюбленности) растет тюльпан. В суфийском мировосприятии образ красного тюльпана (*дола-и хуниндил*) означает страдания мистика и бесконечной разлуки (*фирок*).

Несмотря на неимоверные страдания из-за долгой и мучительной разлуки (*хачр*), влюбленного никогда не покидает надежда (*умед*) и жгучее чувство соединения (*васл*) с возлюбленной. Он ожидает, что ночь разлуки (*шаб-*

и *хачр*) однажды сменится утром надежды (*субх-и умед*). Он ожидает проявление *карам* (солидарность, сопереживание, сопричастность) от утреннего ветерка. Влюбленный постепенно осознает то правило, что тот, кто в пути любви не пожертвует свою душу (*чон*), не достигает степень соединения с возлюбленной (*чонон*).

*Хофиз сабур бош, ки дар рохи ошики,
Хар кас, ки чон надод ба чонон намерасад.
Хафиз, будь терпеливым, ибо на пути любви
Тот, кто не испустил дух, не достигает возлюбленную.*

Чтобы подбодрить свое унылое сердце, влюбленный отправляется в сторону прекрасных мест природы, посещает поля и луга, где картина весенних красивых цветов сочетается с дуновением ласкающего ветра, приятным пением птиц, журчанием бегущей воды и пр. Удивительный вид великолепного весеннего пейзажа (в частности, в период *Наврӯза*) на первых порах радует утомленное сердце (*дил*) влюбленного, умиротворяет его уставшее тело, временно замещает образ и место возлюбленной. Особенно голоса птиц и их пение помогают влюбленному почувствовать связь с природой, преодолеть свое духовное и душевное смятение. При таком умиротворенном состоянии, когда приятный ветерок ласкает изможденное тело влюбленного (мистика), то он трепетно просит, чтобы его дух (*чон*) возвращался в его собственное тело (*тан*). Здесь поэт предпочитает человеческую сущность перед простым существованием самого человека.

*Дили озурдаи моро ба насиме бинавоз,
Яъне, он чони зи тан рафта ба тан бозрасон.
Успокой наше раненное сердце с приятным дуновением ветра,
То есть верни в тело покинувшего его духа.*

Небольшое пребывание на природе помогает влюбленному восстанавливать свое рассеянное внимание. Снова к ним постепенно возвращается прежнее воспоминание, прежний образ возлюбленной в полном смысле слова. Повторяющееся сезонное изменение в природе, глубокое созерцание весенней красоты снова толкает влюбленного на поиск возлюбленной.

И такая картина повторяется бесконечно. Но человек, в отличие от природы, существо конечное. И наконец, лежа больным (*дар бистар-и бимор-и*) в одиночестве (*суша-и танхои*), влюбленный в полном душевном и духовном опустошении в какой-то степени постигает ту истину, что любовь заложена в его сердца с неизвестного времени (*аз азал*) и история любви и влюбленности будет продолжаться бесконечно (*то абад*).

*Мочарои ману маъшуки маро поен нест,
Харчи оғоз надорад, напазирад анчом.
Конфликт между мною и моей возлюбленной не имеет конца,
То, что не имеет начала, никогда не имеет конца.*

Но все-таки его неумиряющая надежда (*умед*) на соединение (*васл*) с возлюбленной не покидает его. Он надеется, что в день смерти его посетит возлюбленная, и после такой встречи он со спокойной душой, громко произнося слова *тавхид* (слова о единобожии), покидает этот мир.

Мотив нижеследующего итогового *бейта*, который идейно совпадает с самым первым, т. е. основным *бейтом*, заключается в следующем: человек (суфий), который не посвятил своего духа (*чон*) Богу, не пожертвовал себя ради Бога, он становится вечно мертвым. И его тело (*тан*), которое не стало пленником божественной любви, подлежит растерзанию.

*Чон, ки фидои у нашуд, мурдаи човидон бувад,
Тан, ки асири ту нашуд, лоики уст катъу фарз.
Дух, который не пожертвован ради Него, будет вечно мертвым,
Тело, которое не стало Твоим пленником, обречено на растерзание.*

Результат

Таким образом, в результате анализа многочисленных и взаимосвязанных по мотивам *бейтов* (главного *бейта* и сопутствующих *бейтов*) персидского поэта Хафиза воссоздана картина поиска духа (в образе влюбленного) своего первоначального бытия (возлюбленная). Согласно суфийскому мировоззрению, полная скрытость возлюбленной указывает на сущность Бога, являющуюся абсолютно тайной, не подлежащей лицемерию ни одним из сотворенных. Если влюбленный постигает, что никогда не достигнет места, где живет возлюбленная и никогда она не будет принадлежать ему, то он будет любить ее бесконечно долго.

Далее, такая вышеуказанная поэтическая картина, описанная персидским поэтом Хафизом, за исключением ряда моментов совпадает с картиной поиска суфием Истины в мусульманской агиографической традиции, допустим в вышеуказанном *манакибе* «*Джодат-ул-ошикин*». Кроме того, известно, что в начале мистического пути «состояние» (*хол*) суфия обычно быстротечно и неустойчивы [8, с. 196], в частности состояние *кабз* (сжатие) быстро сменяется состоянием *баст* (раскрытие). И поэтому те стихотворные тексты, вставленные в соответствующих листах *манакиба* и связанные с ранним периодом духовной биографии суфия, более страстны и экспрессивны. Как отмечает известный исследователь суфизма Е. Е. Бертельс, поэзия непосредственно воздействует на человеческое чувство и способна передать самые тончайшие оттенки внутренних переживаний человека. Поэтому описание «мистического состояния» (*хол*) суфия становится одной из излюбленных тем суфийской литературы [2, с. 60, 61].

Примечательно, что образ возлюбленной именно в приведенных *бейтах* имеет лицо женское, если учесть присутствие в них имен таких лирических героев, как Лейла и Ширин. Однако в *манакибе* в качестве объекта любви может выступать и красивый юноша. Но такой вид любви жестко осуждается известными мусульманскими авторами [3]. По их мнению, шайтан вводит в заблуждение суфиев при их общении с юношами [5].

Выводы

Нахождение духа в теле – это есть заточение Иосифа (Юсуф) в колодце. Дух недоволен телом по различным причинам, в частности тем, что оно не очищено от элементов животного начала (*ахлок-хайвони*), от происков *нафса*

и шайтана. Из-за таких плохих качеств тела, как похоть, гнев, зависть, корысть и прочие, уязвляется дух и ищет пути избавления от них [12, р. 670]. В суфийской мировоззренческой системе феномену поиска духа, его бесконечному путешествию отводится особое место. Дух живого суфия (также и дух давно умершего суфия) находится в постоянном поиске или путешествии. Такому поиску всегда некая внешняя сила стремится создавать препятствие (в поэтических текстах так называемый пресекаТЕЛЬ пути – *китъ ул-тарик*, в житийных текстах – разбойники), но безуспешно. Сам суфий, искатель Истины (*толиб*), как в поэтических, так и в житийных текстах постоянно находится в поисках Истины, бесконечно пребывает в различные вышеуказанные пространства (или далекие регионы), ходит по многочисленным разбросанным мазарам и святым местам (данные пространства отсутствуют в поэтических текстах Хафиза).

Собственно, как справедливо отмечает иранский исследователь Дориюш Ошури, сборник стихов Хафиза является сам по себе «описанием путешествия духа» [11, р. 217]. По этой причине стихи поэта соответствовали духовным исканиям суфиев⁶. Его газели, в частности, глубоко и точно выражали внутреннее волнение, мечтание и ожидание суфия. Однако постоянная декламация стихов Хафиза мавераннахрскими суфиями еще не означает признание принадлежности этого поэта и его поэтического наследия к категории суфиев и суфийской поэзии.

Такое описание служит изложением «воспоминания своего прошлого» и приключения, а также опытом путешествующего духа. Данное путешествие происходит изначально (*азал*) и продолжается до вечности (*абад*). Приключения духа (*чон*) начинаются с его прибытия из сокровенного мира (*олам-и рухони*) в земной мир (*олам-и хоки*), и после определенного времени он возвращается на свое прежнее место [11, р. 218].

Список литературы

1. *Абул Мухсин Мухаммад Бакир ибн Али*. МакамаТ Ходжа Бахауддин Накшбанд. Ступени суфийского пути великого шейха Бахауддина Накшбанда / пер. с фарси Р. Х. Чепкунова. Уфа : Каусяр, 2013. 272 с.
2. *Бертельс Е. Е.* Основные моменты в развитии суфийской поэзии // Избранные труды. М. : Наука, 1965. Т. 3. С. 55–62.
3. *Дроздов В. А.* Учение о ан-назар ила-л-мурд (созерцание безбородых) в средневековом суфизме // «Рассыпанное» и «собранное»: когнитивные приемы арабо-мусульманской культуры. М. : Садрa, 2017. С. 591–670.
4. *Жуковский В. А.* Человек и познание у персидских мистиков. СПб. : Типо-литография Б. М. Вольфа, 1895. 37 с.
5. *Ибн ал-Джаузи*. «Талбис Иблис». «Повествование о том, как Дьявол вводит в заблуждение многих суфиев при их общении с юношами» из десятой главы «О том, как Дьявол вводит в заблуждение суфиев из числа праведных» // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 1994. № 6. С. 114–145.

⁶ Кстати, аналогичную тему о путешествии духа (*чон*) мы находим в творчестве другого персидского поэта Са'ади (ум. в 1292 г.), допустим в его газели под номером 296 «О, караванщик» [13, р. 687], где описывается уход духа в поиске Истины (естественно выраженном в любовном облачении), разлука и страдания тела. Почти в таком ракурсе анализируется данная газель в работе Н. Ю. Чалисовой [9, с. 65–80].

6. *Исмоилов Л. Э.* К вопросу о метафоре света (нур) и тьмы (зулмат) в представлении суфиев // *Арабистика Евразии*. 2022. № 17. С. 91–100.
7. *Исмоилов Л. Э., Аброров И. М.* Тема сердце (дил) и духовное сердце (калб) в позднемавераннахрской агиографической традиции // *Известия Иркутского государственного университета*. Серия Политология. Религиоведение. 2023. Т. 43. С. 102–107.
8. *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история : пер. с англ. М. Г. Романова. СПб. : Диля, 2004. 464 с.
9. *Чалисова Н. Ю.* «Караван» // Сад одного цветка : сб. ст. и эссе. М. : Наука, 1991. С. 65–80.
10. Divāni Hāfiz. Tashihi Bahāuddin KHoramshāhi. Bar asāsi noskhai KHalkhāli (movarikhi 727 q) bā moqābilei noskhai bodliyon (843 q) ve Panjāb (894 q). Tehrān : Intishārāti Nilofar, 1373. 669 p.
11. *Ashuri Dariyush.* Irfān ve rindi dar she'ri Hāfiz (Bāznigaristii hastishinasii Hāfiz). Tehrān : Nashri markaz, 1381. 416 p.
12. *Pōrjavādi Nasrāllāh.* Zabāni hāl. Dar irfān ve adabiya'i pārsi. Tehrān : Intishārāti Hermes, 1385. 1141 p.
13. Sa'di. Collected work Muslih al-din Sa'di. Edited by Muhammad Ali Foroughi. Tehran : Hermes Publisher, 2006. 1406 p.
14. *Фаридуддин Аттори Нишопури.* Тазкирату-л-авлие. Баргардон ва фароҳомоварандан матн, муаллифи муқаддима, таълиқот Муътабар Оқилова. Хучанд : Ношир, 2008. 661 с.
15. *Хофизу Шерози.* Куллият. Мурағтиби китоб ва муаллифи сарсухан Ҷамшед Шанбеода. Мухаррир М. Шерали. Душанбе : Ирфон, 1983. 672 с.

References

1. Abul Muhsin Muhammad Bakir ibn Ali. *Makamat Hodzha Bahauddin Nakshband. Stupeni sufijского пути velikogo shejha Bahauddina Nakshbanda* [Makamat Khoja Bahauddin Naqshband. The steps of the Sufi Path of the Great Sheikh Bahauddin Naqshband]. Transl. from Persian R.H. Шеркунова. Ufa, Kausary Publ., 2013, 272 p. (in Russian)
2. Bertel's E.E. Osnovnye momenty v razvitiu sufijской poezii [The main points in the development of Sufi poetry]. *Izbrannye trudy*, Moscow, Nauka Publ., 1965, vol. 3. pp. 55-62. (in Russian)
3. Drozdov V.A. Uchenie o an-nazar ila-l-murd (sozercanie bezborodyh) v srednevekovom sufizme [The doctrine of an-Nazar ila-l-murd (contemplation of the beardless) in medieval Sufism]. *“Rassypannoe” i “sobrannoe” : kognitivnye priemy arabo-musul'manskoj kultury*, Moscow, Sadra Publ., 2017, pp. 591-670. (in Russian)
4. Zhukovskij V.A. *CHelovek i poznanie u persidskih mistikov* [Man and Knowledge among the Persian Mystics]. St. Petersburg, Tipo-litografiya B.M. Volf Publ., 1895, 37 p. (in Russian)
5. Ibn al-Dzhauzi. Talbis Iblis. Povestvovanie o tom, kak d'yavol vvodit v zabluzhdenie mnogih sufiev pri ih obshchenii s yunoshami. Iz desyatoj glavy “O tom, kak d'yavol vvodit v zabluzhdenie sufiev iz chisla pravednyh” [The story of how the devil misleads many Sufis when they communicate with young men. From the tenth chapter, “How the devil misleads the Sufis from among the righteous”]. Transl. from Arbsky and comment. V.A. Drozdova. *Vostok. Afro-aziatskie obshchestva: istoriya i sovremennost*, 1994, no. 6, pp. 114-145. (in Russian)
6. Ismoilov L.E. K voprosu o metafore sveta (nur) i tmy (zulmat) v predstavlenii sufiev [On the question of the metaphor of light (nur) and darkness (zulmat) in the representation of Sufis]. *Arabistika Evrazii*, 2022, no. 17, pp. 91-100. (in Russian)
7. Ismoilov L.E., Abrorov I.M. Tema serdce (dil) i dukhovnoe serdce (kalb) v pozdnemaverannahrskoj agiograficheskoj tradicii [The theme of the heart (dil) and the spiritual heart (kalb) in the Late Transoxiana hagiographic tradition]. *Izvestiya Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Politologiya. Religiovedenie* [The Bulletin of Irkutsk State University. Series Political Science and Religion Studies], 2023, vol. 43, pp. 102-107. (in Russian)
8. Knysh A.D. Musul'manskij misticizm: kratkaya istoriya [Muslim Mysticism: A Brief History]. Transl. from english M.G. Romanova. St. Petersburg, Dilya Publ., 2004. 464 p. (in Russian)
9. Chalisova N.Yu. “Karavan”. Sad odnogo cvetka. Sbornik statej i esse [“The caravan”. The Garden of one flower. A collection of articles and essays]. Moscow, Nauka Publ., 1991, pp. 65-80. (in Russian)

10. Divāni Hāfiz. *Tashihi Bahāuddīn KHoramshāhi. Bar asāsi noskhai KHalkhāli (movarikhi 727 q) bā moqābilei noskhai bodliyon (843 q) ve Panjāb (894 q)* [Collection of poems by Hafiz. Correction of Bahauddin Khoramshokhi. Based on the Khalkholi manuscript (historian of 727 AH) in comparison with the manuscripts of Bodleian (843 AH) and Punjab (894 AH)]. Tehrān, Intishārāti Nilofar, 1373, 669 p. (in Persian)

11. Aʿshuri Dariyush. *Irfān ve rindi dar she'ri Hāfiz (Bāznigaristii hastishināsii Hāfiz)* [Mysticism and rindy in Hafiz's poem (Rethinking Hafiz's Ontological Views)]. Tehrān, Markaz Publ., 1381, 416 p. (in Persian)

12. Pōrjavādi Nasrāllāh. *Zabāni hal. Dar irfān ve adabiyāti pārsi* [Ecstatic language. In Mysticism and Persian literature]. Tehrān, Hermes Publ., 1385, 1141 p. (in Persian)

13. Sa'di. *Collected work Muslih al-din Sa'di*. Ed. by Muhammad Ali Foroughi. Tehran, Hermes Publ., 2006, 1406 p. (in Persian)

14. Fariduddin Attori Nishopuri. *Tazkiratu-l-avliyo* [Mention of Saints]. Bargardon va farohamovarandai matn, muallifi mukaddima, ta'likot Mu'tabar Okilova. Hujand, Noshir Publ., 2008, 661 p. (in Persian)

15. Hofizi SHerozi. *Kulliyot* [Collected]. Murattibi kitob va muallifi sarsukhan Jamshed SHanbezoda. Muharir M. SHerali. Dushanbe, Irfon Publ., 1983, 672 p. (in Persian)

Сведения об авторе

Исмоилов Лутфулло Эшоневич
кандидат исторических наук, доцент,
кафедра востоковедения, африканистики и
исламоведения, Институт международных
отношений
Казанский (Приволжский) федеральный
университет
Российская Федерация, 420111, г. Казань,
ул. Кремлевская, 18/1
e-mail: ismoilov-62@mail.ru
ORCID 0000-0001-8675-349X

Information about the author

Ismoilov Lutfullo Eshonovich
Candidate of Sciences (History), Associate
Professor, Department of Oriental, African and
Islamic Studies, Institute of International
Relations
Kazan (Volga Region) Federal University
18/1, Kremlyovskaya st., Kazan, 420111,
Russian Federation
e-mail: ismoilov-62@mail.ru
ORCID 0000-0001-8675-349X