



Published in the Russian Federation  
 Oriental Studies (Previous Name: Bulletin of the Kalmyk Institute  
 for Humanities of the Russian Academy of Sciences)  
 Has been issued as a journal since 2008  
 ISSN: 2619-0990; E-ISSN: 2619-1008  
 Vol. 16, Is. 1, pp. 222–231, 2023  
 Journal homepage: <https://kigiran.elpub.ru>



УДК / UDC 821

DOI: 10.22162/2619-0990-2023-65-1-222-231

## «Средневековый BLM<sup>1</sup>»: образ чернолицего в персидской суфийской поэзии

Андрей Александрович Лукашев<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Институт философии РАН (д. 12, стр. 1, ул. Гончарная, 109240 Москва, Российская Федерация)  
 кандидат философских наук, старший научный сотрудник

 0000-0001-6328-9196. E-mail: [andrew\\_l\[at\]inbox.ru](mailto:andrew_l[at]inbox.ru)

© КалмНЦ РАН, 2023

© Лукашев А. А., 2023

**Аннотация.** *Введение.* Образ чернолицего часто встречается в различных мусульманских текстах, начиная с Корана и заканчивая суфийской поэзией. Можно зафиксировать не просто различные, но и прямо противоположные его трактовки, что ставит перед исследователями проблему корректной интерпретации этого образа. *Целью* исследования является изучение особенностей функционирования и семантическое наполнение образа чернолицего в суфийской поэзии. *Материалы и методы.* Исследование проведено на материале классического сочинения Маджуда Санаи «Сад Истины и закон пути», а также других сочинений персидской и арабской литературы. Были использованы методы текстуальной реконструкции, контекстного анализа и описательной поэтики. *Результаты.* Было установлено, что в средневековой исламской культуре чернокожие воспринимались зачастую не просто как люди второго сорта — им, подчас, даже отказывалось в наличии антропологического статуса. В Коране черное лицо является признаком позора и неверия. Чернокожие дискриминировались дважды: и по цвету кожи, и по религиозному признаку; в основной массе они были язычниками, причем язычниками, которые активно сопротивлялись исламизации. Это обстоятельство служило юридическим обоснованием для их порабощения. Для многих арабских авторов чернокожий — это раб, нечестивый, дикий язычник. Эти его качества нашли свое выражение и в литературе. Однако в персидском суфизме образ чернолицего получает переосмысление. Его внешняя чернота, теперь уже не только уродство, но и след черного света божественной самости. Божественная самость черна, поскольку недоступна для познания. Вместе с тем она — само бытие, таким образом, всякое сущее получило свое бытие из этого божественного источника. Маджуд Санаи пишет о том, что чернолиций опален черным светом этой божественной самости, т. е. причастен ее бытию. Кроме того, низкий социальный статус чернокожего стал для суфиев еще и средством освобождения от мирских

<sup>1</sup> BLM (англ. Black Lives Matter — «Жизни чёрных имеют значение») — общественное движение в США, выступающее против расовой дискриминации чернокожих.

привязанностей и социальных связей. Чернокожий как поэтический образ оказывается совершенным нищим, подобно чернокожему рабу, который не владеет ничем и соответственно свободен от всего, что связывает его с миром множественных вещей. Он соединился с единой божественной самостью в акте уничтожения своего «я» — *фана*. Все вышеизложенное позволяет сделать *вывод* о том, что образ чернолицего выполняет те же функции, что и широкий пласт иноконфессиональных образов в суфийской литературе. Так же, как и образы неверного, язычника, зороастрийца и христианина, он был переосмыслен суфийскими авторами в положительном ключе.

**Ключевые слова:** арабы, ислам, суфизм, персидская поэзия, чернокожий, чернолицый, раб, нищий, самость, *фана*

**Для цитирования:** Лукашев А. А. «Средневековый BLM»: образ чернолицего в персидской суфийской поэзии // *Oriental Studies*. 2023. Т. 16. № 1. С. 222–231. DOI: 10.22162/2619-0990-2023-65-1-222-231

## Medieval BLM: Black Face in Persian Sufi Poetry

Andrey A. Lukashev<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Institute of Philosophy of the RAS (12/1, Goncharnaya St., 109240 Moscow, Russian Federation)  
Cand. Sc. (Philosophy), Senior Research Associate

 0000-0001-6328-9196. E-mail: andrew\_l[at]inbox.ru

© KalmSC RAS, 2023

© Lukashev A. A., 2023

**Abstract.** *Introduction.* The black-faced are mentioned in different Muslim texts — from the Quran to Sufi poems. One can trace not just diverse but rather opposite interpretations, and researchers have to face certain problems when it comes to analyze some related images. *Goals.* The study attempts an insight into functioning and semantic features inherent to images of the black-faced in Sufi poetry. *Materials and methods.* The work analyzes a number of classical Persian and Arabic writings, such as *The Walled Garden of Truth* by Sanai, and others. The employed research methods include those of textual reconstruction, contextual analysis, and descriptive poetics. *Results.* The paper shows in medieval Islamic culture the black-skinned were often treated not just as second-class individuals, they were sometimes not even viewed as humans. In the Quran, a black face symbolizes disgrace and infidelity. The blacks in Islamic culture were discriminated twice: by skin color and on religious grounds, since most of them were pagans that actively resisted Islamization. This circumstance served a legal rationale for their enslavement. Thus, for many Arab writers a black was a slave, an uncivilized ungodly pagan. These characteristics one can find both in Arabic and Persian literatures. But in Persian Sufism the image of the black-skinned gets revisited. Their outward blackness is the trace of the black light of the divine selfness rather than just an ugly imperfection. The Divine selfness is dark for it cannot be conceived, and is above all human ideas about it. However, the Divine selfness is the being itself, so every existent thing had received being from this Divine source. In this context, Sanai writes that a black-faced is singed by the black light (or fire) of the Divine selfness, and is thus involved with this being. Besides, Sufis tended to view the low social status of the black as a means of liberation from worldly attachments and social connections, each black-skinned individual be thus believed to have united with the One Divine selfness to annihilate his own self (*fana*). *Conclusions.* So, the image of the black-faced performs functions similar to those characteristic of a wide layer of characters from other religions in Sufi literature: just like images of infidels, pagans, Zoroastrians, and Christians — this was reinterpreted by Sufi authors in a positive manner.

**Keywords:** Arabs, Islam, Tasawwuf, Persian poetry, negro, black-faced, slave, beggar, selfness, *fana*

**For citation:** Lukashev A. A. Medieval BLM: Black Face in Persian Sufi Poetry. *Oriental Studies*. 2023; 16(1): 222–231. (In Russ.). DOI: 10.22162/2619-0990-2023-65-1-222-231



### Введение

Расовая дискриминация чернокожих обычно воспринимается как локальная проблема, созданная американскими и европейскими колонизаторами. Когда обыватель слышит словосочетание «чернокожий раб», он зачастую думает об определенном этапе в истории Соединенных Штатов Америки. Тем не менее рабство чернокожих — явление с богатым прошлым, и история чернокожего рабства началась далеко не с эпохи Великих географических открытий. Чернокожее население Африки было порабощено задолго до прихода европейцев на континент.

Целью исследования является изучение особенностей функционирования и семантическое наполнение образа чернолицего в суфийской поэзии. Исследование проведено на материале классического сочинения Маджуда Санаи «Сад Истины и закон пути», а также других сочинений персидской и арабской литературы. В статье использованы методы текстуальной реконструкции, контекстного анализа и описательной поэтики.

### Отношение к чернокожим в ранней исламской культуре

Чернокожих как рабов описывают и ранние, и поздние арабские историки, причем в их трудах чернокожие зачастую предстают как существа, лишённые антропологического статуса, де-факто равные / подобные животным. В частности ат-Тахави (1801–1873) пишет о том, что чернокожие «в принципе подобны пасущемуся скоту, что не отличает разрешенное от запретного, они не умеют читать и писать, они вовсе не имеют простейшего знания о земной и загробной жизни»<sup>1</sup> [Казим 2004: 167]. В свою очередь ал-Джахиз (775–868) признавал, что чернокожие знакомы с риторикой, и, тем не менее, как передает Ибн ан-Надим (995/998), их «красноречие» более походит на бляние животных, чем на человеческую речь. Чернокожие, по ал-Джахизу, владеют риторикой, более того, они велеречивы, хотя в их речах и нет смысла; иными словами, «если они и поднялись [в развитии] выше животных, то незначительно» [Казим 2004:

<sup>1</sup> Здесь и далее цитаты приводятся в переводе автора статьи, если не указано иное.

69]. Известно также высказывание ат-Тавуса (ок. 634–724), сподвижника Абдаллаха Ибн Аббаса (619–686): «Негр — раб с обезображенным обликом». Продолжая свою мысль, ат-Тавус замечал: «видели ли вы хоть что-то благое у негров?!» [Казим 2004: 174] Все это, конечно, создавало условия для развития работорговли: к тому, кто лишен антропологического статуса, проще относиться как к вещи, его можно делать предметом торга без моральных издержек.

Важным свидетельством являются стихи известного доисламского поэта Антары Ибн Шаддада (ок. 525–615). Так, во многих своих касыдах полулегендарный воин и стихотворец жалуется на то, что страдал от дискриминации по цвету кожи:

Меня не оскверняет темноцветье кожи,  
И имя матери, что красно, будто день погожий...  
Ах, если б жизнь дала мне совершить по чуду —  
Я белых краснобаев поверг бы, чернокожий!<sup>2</sup>

[Диван Антар 1893: 9–10].

В другом месте он пишет:

Если б я и не был черным —  
Мускус бы стал моим соцветьем.  
Ну что ж поделать, если кожу  
Неисцелимо чернь проела?  
Зато греховное бесчестье  
Безмерно от меня далеко —  
Как небо, что не знает тверди<sup>3</sup>.

[Диван Антар 1893: 9–10].

Такое отношение к чернокожим, вероятно, было связано с тем, что в культурном плане они существенно отставали от арабов. На момент возникновения ислама же негры, будучи язычниками, дискриминировались по религиозному признаку и довольно ожесточенно сопротивлялись исламизации. Именно поэтому мусульманские авторы следующим образом определяют понятие «негр» (*зиндж*<sup>4</sup>): «... население южного

<sup>2</sup> Перевод Ф. О. Нофала, еще не изданный, публикуется с его разрешения.

<sup>3</sup> Перевод Ф. О. Нофала.

<sup>4</sup> Этимология слова «зиндж» неоднозначна. Различные авторы возводят его и к Занзибару, и к глаголу «испытывать сильную жажду» (*занаджа*). Арабские географы определяли положение земли *зинджей* на территории современного Сомали.

Ирака, которое в середине IX в. воевало с центральной властью» [Амини-Кашани 1395<sup>1</sup>: 615]. В действительности же негритянские восстания начались еще раньше: начиная с 689–690 г. причиной восстаний обычно объявлялась жестокость в обращении с рабами. При подавлении восстаний арабы с жертвами не считались [Амини-Кашани 1395: 615].

В истории негритянских восстаний сыграли свою роль и алиды<sup>2</sup>, использовавшие недовольство чернокожих рабов в борьбе за власть. В частности одно из самых успешных негритянских восстаний возглавил вовсе не негр, а потомок эпонима зейдизма, Зейда Ибн Али — Али б. Мухаммад [Фильштинский 1985: 363, 409] по прозвищу *Сахиб аз-Зиндж*, «Владыка зинджей».

Как бы то ни было, для мусульман негры были в первую очередь неверными. Это обстоятельство давало юридическое основание для их порабощения. Поскольку мусульманина нельзя увести в рабство, по шариату стать порабощенным может только плененный неверный [ал-Бабирти 1318: 316].

В Коране черное лицо фигурирует как признак того, что человек опозорен, обесчещен (см., напр.: [Коран 2004: 58]). Это может свидетельствовать о том, что на момент ниспослания откровения пророку Мухаммаду черное лицо среди арабов уже считалось признаком позора и бесчестия.

В Коране черное лицо напрямую связывается с неверием и оставлением ислама: «В тот день, когда у одних лица побелеют, у других лица почернеют. „Вы, у которых лица черны, — не вы ли сделали неверными после того, как были верующими? Так вкусите муку за то, что сделали неверными“» [Коран 2004: 42]. Конечно, «черное лицо» в кораническом тексте нельзя сводить лишь к образу негра, это в большей степени указание на нечестие, неверие и позор, чем на расовую принадлежность. При этом, как будет показано ниже, средневековые авторы ассоциировали негров с кораническими черноликами.

Кроме того, в корпусе сунны обнаруживается множество хадисов, где содержится

<sup>1</sup> Здесь и далее год публикации дается также по хиджре.

<sup>2</sup> Алиды — потомки четвертого праведного халифа и первого имама шиитов — Али ибн Аби Талиба.

очевидное порицание негров. Вот некоторые из них: «Остерегайтесь негров, у них безобразный облик»; «Воистину черные живут для своего чрева и половых органов»; «Худшие из людей черны, как смоль»; «Да проклянет Аллах черных, ибо среди них есть За-ас-Судейя» (цит. по: [Казим 2004: 174]).

Если обратиться к ранней персидской поэзии, то у Хакима Фирдоуси слово «негр» (*занги*) чаще всего употребляется как эпитет мрака — «темный, как лицо негра», также в одном из стихов Хаджв-наме, сатиры на султана Махмуда Газнави, он уподобляет неграм неисправимых «скверных»:

Не надейся на скверных,  
Ведь негра не отмыть добела.  
От злонаправных не удивительно зло —  
Ночь от темноты не избавишь [Фирдоуси].

Нечто подобное можно увидеть и в творчестве Касема Анвара, который в поэме «Друг мистиков» (*Анис ал-'арифин*) использует образ негра, рожденного в неверии (*занги зада-и би дин*) [Ма'рифат 1392: 122].

Кроме того, известно о средневековой практике наказания через чернение лица, которое должно было свидетельствовать о бесчестии наказуемого [Васильцов 2009: 169].

Таким образом, ассоциацию черного цвета кожи с нечестием и позором можно считать устойчивой для исламской культуры в целом.

### Черноликие в суфизме

Ситуация меняется, когда на литературную арену выходит суфизм. Суфизм, конечно, не отказывается всецело от привычных ассоциаций черного лица с нечестием, в частности, Ибн Араби (1165–1240) в «Гемме мудрости откровенной в слове Салеховом» приводит рассказ о самудянах, которых Бог покарал за приверженность язычеству: их лица почернели на третий день, а после грешники погибли [Смирнов 1993: 201–202].

Другой выдающийся суфийский автор — Махмуд Шабистари — в одном из своих произведений пишет об уродстве чернокожего [Лукашев 2020: 69], буквально цитируя Санаи, который ввел в литературный оборот сюжет о негре, увидевшем свой уродливый образ в зеркале [Ма'рифат 1392: 119].

Вместе с тем в суфизме возникают понятия «величайшая чернота» и «чернолицый

в двух мирах» (*савад ал-ваджх фи ад-дарайн*), которые переворачивают представление о черноте лица. Эти понятия можно считать тождественными; упомянутый Махмуд Шабистари в поэме «Цветник тайны» так объясняет одно понятие через другое:

Черноликость в двух мирах, о, дервиш,  
Стала «величайшей чернотой» — ни больше,  
ни меньше!  
[Шабистари 2021: 70]

В этот же синонимический ряд попадает и понятие нищеты (*факр*): существует недоверенный хадис, отсутствующий в авторитетных сборниках, но имевший хождение в суфийской среде: «Нищета — это черноликость в двух мирах». К нему так или иначе обращаются, цитируют в своих работах многие суфийские поэты, в частности: Аттар Нишапури (XII–XIII вв.) [Аттар], Асири Лахиджи (ум. 1506/7) [Лахиджи] и др.

Как следствие, «черноликость» или «величайшая чернота (*савад-и а'зам*) отождествляется в суфийской поэзии с «нищетой», что, в принципе, не противоречит классическому пониманию черноликости: чернокожие рабы не владеют собственностью и таким образом являются нищими. Их также можно условно назвать и «нищими духом», учитывая то, что они не знают истины единобожия и, по словам ат-Тахави, которые мы привели в начале статьи, «не отличают разрешенное от запретного» и «не имеют простейшего знания о земной и загробной жизни» [Казим 2004: 167].

В контексте суфийской мысли синонимический ряд «черноликость – величайшая чернота – нищета» получает совершенно иное звучание. Автор классического трактата по суфийской теории «Кашф ал-мухджуб» Али Ибн Усман ал-Джуллаби ал-Худжвири (XI в.) начинает главу о нищете словами: «Знай, что нищета — великая степень [совершенства путника] (*мартабат-и 'азим*) на Пути Господа Всемогущего» [ал-Худжвири 1375: 21].

Показательно, что Шабистари применительно к черноте использует ту же характеристику «великий» (*'азим*), что и ал-Худжвири применительно к нищете, — хотя и в превосходной степени. Последнее обстоятельство, вкупе с текстом хадиса, напрямую связывающего черноликость с нищетой, свидетельствует о прочной связи этих понятий в суфийской литературе.

Худжвири соотносит возникновение вопроса о статусе нищих с событиями времен пророка Мухаммада. Он пишет, что среди тех, кто бежал с Мухаммадом из Мекки в Медину, были нищие, которые все время проводили в мечети, молясь Богу; о них-де и идет речь в следующем кораническом аяте: «Не отгоняй от себя тех, которые утром и вечером возносят молитвы к Господу своему, ища лица Его: не твое дело требовать от них отчёта в чём-либо» [Коран 2004: 88; ал-Худжвири 1375: 22]. По всей видимости, к этой группе аскетов возводят себя сами суфии, когда говорят, что название их течения происходит от слова *сафф* — ряд, т. е. люди аскетического образа жизни, сидевшие в мечети в первом ряду перед пророком Мухаммадом.

С развитием суфизма понятие нищеты существенно обогатилось смыслами. Ал-Худжвири описывает раннеисламскую дискуссию о нищете и богатстве как атрибутах Бога и человека. Сам Худжвири утверждает, что богатство — уникальный атрибут Бога (ведь Бог ни в чем не испытывает нужды), в то время как нищета подобает человеку, но не Богу [ал-Худжвири 1375: 24].

Ниже он приводит высказывание аш-Шибли: «нищий не обогащается ничем, кроме Бога» [ал-Худжвири 1375: 29]. И поясняет, что бытие (*хаст*) человека — нечто, кроме Бога (*дуна Аллах*), и, чтобы обогатиться (а богатство, напомним, — божественный атрибут), нужно из формулы вероисповедания «кроме Бога» убрать «кроме», т. е. представление о наличии у человека бытия иного по отношению к божественному. Соответственно, если уходит иное по отношению к Богу, остается только «Бог». Это станет актом «обогащения» человека, фактически — актом его обожения. Потеря человеком своего бытия и растворение в божественном характеризуется в суфизме как состояние *фана* — «уничтожение», которое также трактуется как предельная мистическая нищета, поскольку в этом состоянии человек избавляется от своего «я» вкупе со всеми привязанностями к вещам и людям [ал-Худжвири 1375: 23–24].

Таким образом, нищета в суфизме соотносится и с высшей степенью духовного восхождения человека.

Коль скоро черноликость в суфизме связывается с нищетой, имеющей столь

высокий мистагогический статус, закономерно задаться вопросом: с чем связана метаморфоза в восприятии черного лица в исламской культуре — от признака нечестия до величайшей черноты и мистической нищеты; от дискриминации Антары Ибн Шаддада по цвету кожи, от несмываемого позора (вспомним приведенный выше афоризм из Фирдоуси о том, что негра не отмыть добела) и потери антропологического статуса — до «величайшей черноты» обожения?

Шабистари был далеко не первым суфийским поэтом, восхвалявшим черноту лица. Значительное внимание ей уделено уже в классическом произведении родоначальника суфийской дидактической поэмы Мадждуда Санай — «Сад истины и закон пути»<sup>1</sup>:

Пребуди с чернотой, ибо от тебя [это все равно] не зависит,  
Ведь чернота не приемлет иного цвета.  
Черноликость всегда вместе с весельем  
(*хуидили*)<sup>2</sup>,  
Невелик восторг у красноликости<sup>3</sup>.  
Ее (божественной самости. — *А. Л.*) жар —  
огонь, коего желает сердце,  
Взыскующий [этого огня] — обгоревший  
черноликий.  
Уродливый негр, взыскав горнего,  
Обрел веселье в черноликости.

<sup>1</sup> Перевод выполнен по изданию Модарреса-Резави [Санаи 1374] с использованием толкования Марьям Хусайни [Хусайни 1388].

<sup>2</sup> *Веселье (хуидили)* — досл. «хорошее сердце» или «когда на сердце хорошо». Это слово выбрано автором неслучайно. В суфийской литературе сердце является органом познания / восприятия Истины. Поэтому оно должно быть хорошим, т. е. в достаточной степени отполированным мистиком, чтобы, подобно зеркалу, воспроизвести образ Божественного Возлюбленного. Таким образом, сердце как орган восприятия божественной Истины радуется состоянию черноликости мистика.

<sup>3</sup> *Красноликость (сурх-руи)* — Диххуда поясняет как радость и самовосхваление (*фахр кунанда*), т. е. наиболее близким аналогом в русском языке будет «самодовольство». Смысл бейта заключается в том, что крайняя степень смирения, когда мистик отказывается ото всех привязанностей, дарует веселие встречи с Истиной, в то время как самодовольство не даст человеку испытать мистический восторг.

Его (черноликого. — *А. Л.*) восторг не от того,  
что он [сам] хороший,  
Его веселие — из-за мускусного аромата  
[Возлюбленного] его.  
Светлее сияния молодого месяца (*хилал*)  
Раскрытие состояния шнурков (*хилал*)<sup>4</sup> и обуви  
[покрытой] росой (*билал*).  
Если не хочешь разбалтывать тайну сердца,  
Пребуди в двух мирах с черноликим.  
Поскольку же к ней (тайне сердца. — *А. Л.*)  
влечет желание,  
День выставляет [тайну сердца] на обозрение, а  
ночь укрывает<sup>5</sup>.  
Держись подальше<sup>6</sup> от этих пустых желаний,  
Считай желание ядом, а утробу [свою] —  
подобной змее.  
Если справишься с гадюкой своего желания,  
Не будут дела сии тебя сильно искушать<sup>7</sup>.  
Ибо на этом пути в плохом — благое,  
Живая вода<sup>8</sup> — во тьме.  
Что за печаль сердцу от черного цвета,  
От того [черного цвета], что [сердце] денно и  
нощно содержит в [своей] утробе?

[Санаи 1374: 88–89].

Первый бейт начинается с призыва пребывать с чернотой, а значит, Санай посту-

<sup>4</sup> Наряду со значением «молодой месяц», слово «хилал» имеет целый ряд значений. Это и «косы», и «змея», и «змеиная кожа», и «худой верблюд», и «шнурки» (*гисуй-и кафи*). В контексте данного полустушия, где речь идет об обуви, последнее значение кажется нам наиболее подходящим по смыслу. Кроме того, веревка (*гисуй*) в суфийской среде символизирует поиск Всевышнего и отсылает к образу «верви» (веревки) из коранического айата 3:103.

<sup>5</sup> «Выставляет на обозрение» (*пардадар*) и «укрывает» (*пардадар*), досл. «тот, кто срывает покрывало» и «тот, кто укрывает покрывалом». Первое ассоциируется с опозориванием (*хаттак*), второе — со служением (*садин*) и защитой (*нигахбан*). Таким образом, Санай здесь уподобляет черноликость ночи, которая скрывает то, что должно быть сокровенным.

<sup>6</sup> *Держись подальше* — досл. «убери руки».

<sup>7</sup> *Искушать (пухтан)* — в первом значении «варить», «готовить». Второе значение — «испытывать», соответственно, мы переводим *пухтан* как «искушение» в значении «духовное испытание». Модаррес-Резви здесь также приводит разночтения: «Дела сии легче пройдут для тебя» и «Эти цвета для тебя возымеют больший вес» [Санаи 1374: 89].

<sup>8</sup> По преданию, пророк Хизр нашел живую воду в стране мрака.

лирует ее как достоинство. Далее следует объяснение: надо пребывать с чернотой, поскольку это все равно от нас не зависит, а не зависит потому, что чернота не приемлет иного цвета. Такое объяснение не вызывало вопросов у средневековых суфиев, для современного же читателя следует привести обстоятельный комментарий к приведенному отрывку. Под чернотой Санаи имеет в виду черноту божественной самости, это было очевидно для носителя традиции. Подтверждение этой версии есть и в приведенном отрывке, и в теоретических сочинениях, взять хотя бы более поздний трактат в стихах Махмуда Шабистари «Цветник тайны»:

[Та] чернота, да будет тебе известно, есть свет самости,

Во тьме [скрывается] живая вода.

[Шабистари 2021: 68].

Свет божественной самости связывается с чернотой, поскольку он ахроматический, т. е., по выражению Санаи, «не приемлет иного цвета», он неизменен, непроницаем, непостижим, как и сама божественная самость. И эта самая черная божественная самость является источником бытия всего сущего («живая вода» упомянутая и Санаи, и Шабистари). Чернота черноликого — отпечаток, след той самой божественной самости. Но почему же со слов Санаи выходит, что быть или не быть черноликим не зависит от выбора человека? Во-первых, даже если рассматривать черный цвет кожи вне мистических ассоциаций, то цвет своей кожи человек, действительно, не выбирает. Но если рассматривать черноликость как причастность ко тьме божественной самости, то и здесь человек не располагает выбором. Хотя в исламской мысли и существовали различные подходы к решению вопроса об автономии человеческого выбора, после Абу ал-Хасана ал-Ашари (ок. 873 – ок. 935) в суфийской среде доминирующей позицией было признание того, что человеческие поступки творятся Богом. Этот взгляд вполне совместим со стремлением суфиев к уничтожению своего «я» в Боге (*фана*), которое, как мы показали выше, связывалось также и со стоянкой нищеты (*факр*) в ее крайнем выражении — черноликости, когда человек растаял не только со средствами к существованию, но и потерял социальный статус, социальные связи, оказался унижен-

ным и опозоренным<sup>1</sup>. Но, порвав со всем, что, по выражению ал-Худжвири, есть нечто «кроме Бога», он убирает это «кроме» и остается только Бог. Таким образом, человек не сливается с божественной самостью, а переживает свою неинаковость ей. Он оказывается черноликим, причастным черноте божественной самости не благодаря своему выбору, а просто потому, что существует. Источником бытия сущего является эта самая божественная самость, соответственно, всякий, кто существует, опален черным светом или черным пламенем божественной самости:

Ее (божественной самости. — *А. Л.*) жар —  
огонь, коего желает сердце,  
Взыскующий [этого огня] — обгоревший  
черноликий.

[Санаи 1374: 88].

Мистик является обгоревшим черноликим не потому, что выбрал быть таким, а потому, что он возник в огне черной божественной самости, тождественной самому бытию.

Дальнейшие бейты свидетельствуют о том, что превознесение черноликости у Санаи не признак того, что он преодолел расовые предрассудки, существовавшие в классической исламской культуре:

Уродливый негр, взыска горнего,  
Обрел веселье в черноликости.  
Его (черноликого. — *А. Л.*) восторг не от того,  
что он [сам] хороший,  
Его веселие — из-за мускусного аромата  
[Возлюбленного] его.

[Санаи 1374: 88–89].

Как бы то ни было, черный цвет кожи для Санаи — уродство. В том, чтобы быть негром, нет ничего хорошего («... не от того, что он [сам] хороший»), благо черноликости — в причастности к божественной Истине, в опыте растворения в ней.

Далее следует другой важный фрагмент:

Если не хочешь разбалтывать тайну сердца,  
Пребуди в двух мирах с черноликим.  
Поскольку же к ней (тайне сердца. — *А. Л.*)  
влечет желание,

<sup>1</sup> О черноликости как символу позора пишет и Шабистари в поэме «Цветник тайны»:

Почернел лик души моей от стыда  
За растрату жизни и дни, [проведенные] в  
невежестве.

[Шабистари 2021: 336].

День выставляет [тайну сердца] на обозрение, а ночь укрывает.

[Санаи 1374: 88–89].

«Разбалтывание» тайны сердца отсылает нас к истории, пожалуй, самого известного суфия — Мансура ал-Халладжа. Его прозвище «ал-Халладж» означает «трепальщик хлопка [тайн]». Он известен, прежде всего, своим высказыванием «Я — Истина»<sup>1</sup>. По одной из версий именно за эти слова он был казнен. Ал-Халладж в истории суфизма — человек, «растрепавший» «тайну сердца» об опыте растворения «я» мистика в Боге. При этом, в поэтической традиции (в частности у Фарид ад-Дина Атгара) обнаруживается также и характеристика Халладжа как «таинника» (*махрам-и асрап*) [Рейснер, Чалисова 1998: 124; Атгар: 246], т. е. того, кто допущен к тайнам, что, в принципе, не мешает ему быть и тем, кто их «растрепал». Санаи призывает не демонстрировать публично свой опыт и степень близости к Богу, а, напротив, скрыть ее за внешним бесчестьем — образом уродливого негра.

Использование образа негра в целях самомаргинализации позволяет поставить черноликость в ряд иноконфессиональных образов, столь распространенных в суфийской поэзии<sup>2</sup>. Образы гебра или мага-зороастрийца, христианского юноши, идола чрезвычайно частотны в персидской суфийской поэзии. Лирический герой суфийских газелей поклоняется идолам, надевает зуннар (специальный пояс, который должны были в исламском обществе носить иноверцы), принимает вино из рук нежных христианских юношей и вообще ведет себя неподобающим для мусульманина образом. Все это он делает для того, чтобы освободиться от социального статуса уважаемого шейха и скрыть тайны своего духовного опыта. Ту же цель преследует и внешнее принятие образа негра-язычника. Этот образ оказывается самым радикальным из тех, что служат для самопоношения мистика. Если христиане относятся к людям Писания, к которым также приравнивают иногда и зороастрийцев, то негры — настоящие язычники, бунтари, которым мусульманские авторы подчас отказывали даже в человечности. Для суфия та-

кая чернота оказывается лучшим средством, чтобы скрыть свой духовный статус.

Далее Санаи призывает читателя освободиться от мирских привязанностей и желаний. По сути, речь идет об аскетике нищеты, дервишизма. Он воодушевляет читателя словами о том, что неприглядная внешность — это завеса, за которой сокрыт источник воды живой — само бытие, тьма божественной самости, тьма, которая кроется и в сердце мистика:

Что за печаль сердцу от черного цвета,  
От того [черного цвета], что [сердце] денно и  
ночно содержит в [своей] утробе?

[Санаи 1374: 88–89].

Согласно мусульманским натурфилософским представлениям, в центре сердца находится капля черной крови, источник жизни и существования. Цвет этой капли позволяет суфийским авторам уподобить ее черноте божественной самости, символом которой также служила точка — неделимая и непротяженная в пространстве. Кроме того, точка в арабской каллиграфии считается началом и источником любой линии, — точно так же и божественная самость является источником любого бытия. Дополнительным основанием для того, чтобы связать черную точку в сердце с точкой божественной самости послужил хадис (встречается, напр., в сборниках ас-Сагани [ас-Сагани 1405: 50], ал-Кари [ал-Кари 1422, 1: 50] и др.), который прямо свидетельствует о том, что сердце верующего — место для трона Милостивого (т. е. Бога). Хадис пришелся суфиям по душе, и основатель философского суфизма Мухйи ад-Дин Ибн ал-Араби толкует его следующим образом: «Когда сотворил Аллах Совершенного Человека, поместил в него сердце как трон, соделав его (человека. — *А. Л.*) домом для него (трона. — *А. Л.*), и нет в мире ничего, что могло бы понести сердце верующего ибо [все вещи] слабы для того, чтобы нести трон, он же (трон. — *А. Л.*) — в одном из уголков сердца верующего, [а верующий] не чувствует его и не знает о нем, ибо он (трон. — *А. Л.*) легок для него (верующего. — *А. Л.*)» [Футухат 1418 (1998): 114].

Таким образом, оказывается, что чернота точки в человеческом сердце и чернота лица опозоренного мистика несут на себе отпечаток одной и той же черноты божественной самости. Такую трактовку можно считать универсальной для персидской су-

<sup>1</sup> Подробнее об ал-Халладже и его знаменитых словах см. [Лукашев 2018].

<sup>2</sup> Подробнее об иноконфессиональной обр-ности см. [Лукашев 2020: 254–273].

фийской поэтической традиции. В частности, Фарид ад-Дин Аттар в поэме «Книга тайн» пишет:

В [этом] мире совершенный нищий (*факир*)  
есть тот,  
Кто [обрел] черноту сердца в своей нищете.  
Более того скажу: не спорь (досл. «не воюй»)  
с этим смыслом,  
Ибо нет цвета превыше черного цвета.  
Запомни сие: черноликый является нищим,  
[А] в [состоянии] нищеты оба мира не стоят и  
песчинки.

[Аттар].

### Заключение

Список цитат, где черный лик связывается с божественной самостью и нищетой, можно продолжать довольно долго. На материале многих сочинений мы можем увидеть, как изначально негативный образ негра был переосмыслен в суфизме. За ним остался закреплен компонент значения

«уродство», но вместе с тем черноликость стала таким уродством, которое освобождает мистика от привязанностей бренного мира. Более того, эта чернота оказывается еще и чернотой божественной самости, чернотой самого бытия, растворение в котором мистик переживает в акте *фана*.

Кроме того, очень важно отметить, что черный цвет кожи — один из иноконфессиональных образов. Он подчиняется тем же законам и решает те же задачи, что и другие иноконфессиональные образы. Для того чтобы сделать акцент на самомаргинализации лирического героя, автор может позволить ему препоясаться зуннаром или поклониться идолу, а может охарактеризовать его как черноликого. Во всех этих случаях он продемонстрирует, что лирический герой отбросил внешнее следование принципам исламского благочестия, отказался от своего духовного и социального статуса, тем самым обретя состояние совершенной нищеты.

### Источники

- Аттар — *Аттар Ф.* Асрар-нама. Бахш-и 12. Ал-хикаят а ат-тамсил (= Книга тайн. Часть 12, Рассказ и притча) [электронный ресурс] // Ганджур: веб-коллекция произведения персоязычных поэтов. URL: <https://ganjoor.net/attar/asrarnama/abkhsh12/sh11> (дата обращения: 18.02.2022).
- ал-Бабирти 1318 — *ал-Бабирти Д.* Ал-Инайа би-хамиш фатх ал-кадир (Забота. Супракомментарий к «Откровению Всемогущего»). Т. 4. ал-Кахира: 1318. 448 с.
- Диван Антар 1893 — Диван Антар. Бейрут: ал-Мактаба ал-джами'а, 1893. 96 с.
- ал-Кари 1422 — *ал-Кари, 'Али бин Султан Мухаммад.* Миркат ал-Мафатих шарх мишкат аль-Масабих (= Ключница: изъяснение «Ниши ламп») в 11 т. Байрут (Лубнан): Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 1422. 488 с.
- Коран 2004 — Коран / пер. Г. С. Саблукова. СПб.: Северо-Запад Пресс, АСТ, 2004. 477 с.
- Лахиджи — *Лахиджи Асири.* Шархи бар йак руба'ий-и ирфани (= Толкование к одному мистическому рубаи) [электронный ресурс] // Ганджур: веб-коллекция произведения персоязычных поэтов. А. Лахиджи. Рисаил. (= Письма). URL: <https://ganjoor.net/asiri/ra-sael/sh3> (дата обращения: 25.02.2022).
- ас-Сагани 1405 — ас-Сагани ал-Хасан бин Мухаммад бин аль-Хасан аль-Карши. Мавду'ат Ас-Сагани (= Темы ас-Сагани). Димашк: Дар ал-Ма'мун ли-т-турас, 1405. 83 с.
- Санаи 1374 — *Санаи Абу ал-Маджд Мадждуд Ибн Адам.* Хадикат ал-хакика ва шари'ат ат-тарика / тасхих ва тахшия Мударрис Ридави (= Сад Истины и закон пути). Тихран, 1374. 875 с.
- Смирнов 1993 — *Смирнов А. В.* Великий шейх суфизма. М.: Наука, Вост. лит., 1993. 327 с.
- Фирдоуси — *Фирдоуси Х.* Хаджв-наме // Ганджур: веб-коллекция произведения персоязычных поэтов. URL: <https://ganjoor.net/ferdousi/hajvname> (дата обращения: 26.02.2022).
- Футухат 1418 (1998 н. э.) — *Мухйи ад-Дин бин 'Али бин Мухаммад ат-Та'и ал-Хатимий.* Ал-Футухат ал-Маккийя фи ма'рифат ал-асрар ал-малакийя (= Мекканские откровения в познании тайн господства) / ред., комм. Ахмад Шамс ад-Дин. Т. 4. Байрут (Лубнан): Дар ихйа' ат-турас ал-'арабийй, 1418 (1998). 488 с.
- ал-Худжвири 1375 — *ал-Худжвири ал-Газнави А.* Кашф ал-Махдуб / тасхих-и астад ва мухаккик Жуковский, ба мукаддима-и Касим Ансари (= Постижение сокровенного). Тихран: Тахури, 1375. 607 с.
- Хусайни 1388 — Шарх-и Хадикат ал-хакикат-и Санаяи (= Толкование «Сада истины» Санаяи) / ба кушиш-и дуктур Марйам Хусайни. Тихран: Данишгах-и аз-Захра 1388. 801 с.
- Шабистари 2021 — *Шабистари М.* Цветник тайны (персидский текст поэмы, перевод, комментарий) / А. А. Лукашев; отв. ред. Н. Ю. Чалисова. М.: ООО «Садра», 2021. 360 с.

## Sources

- Antar. The Collected Poetry of Antar. Beirut: al-Maktaba al-Jami'a, 1893. 96 p. (In Arab.)
- Attar F. Asrār-Nāma (Book of Mysteries). Part 12: Story, Parable. On: Ganjoor (online collection of writings by Persian-language poets). Available at: <https://ganjoor.net/attar/asrarnama/abkhsh12/sh11> (accessed: 18 February 2022). (In Pers.)
- al-Babarti A. The Concern: Supracommentary on The Revelation of the Almighty. Vol. 4. Cairo, 1318. 448 p. (In Arab.)
- Ferdowsi. The Satire Poem. On: On: Ganjoor (online collection of writings by Persian-language poets). Available at: <https://ganjoor.net/ferdousi/hajvname> (accessed: 26 February 2022). (In Pers.)
- Husayni M. Commentary on Sanai's The Walled Garden of Truth. Tehran, 1388. 801 p. (In Pers.)
- al-Hujwiri al-G. A. Kashf al-Mahjūb (Revelation of the Hidden). Tehran, 1375. 607 p. (In Pers.)
- Lahiji A. Commentary on One Rubā'ī. On: Ganjoor (online collection of writings by Persian-language poets). A. Lahiji. Letters. Available at: <https://ganjoor.net/asiri/rasael/sh3> (accessed: 25 February 2022). (In Pers.)
- Muhyi al-Din. The Meccan Revelations in the Knowledge of the Lord's Mysteries. Ahmad Shams al-Din. Vol. 4. Lebanon, 1418 (1998). 488 p. (In Arab.)
- al-Qari A. The Key-Keeper: Exegesis of The Lamp Niche. In 11 vols. Beirut, 1422. 488 p. (In Arab.)
- al-Sagani al-H. bin M. Themes of al-Sagani. Damascus, 1405. 83 p. (In Arab.)
- Sanai A. al-M. The Walled Garden of Truth and The Law of Path. Tehran, 1374. 875 p. (In Pers.)
- Shabistari M. The Rose Garden of Mystery. A. Lukashev (text, transl., etc.), N. Chalisova (ed.). Moscow: Sadra, 2021. 360 p. (In Russ.)
- Smirnov A. V. The Great Sufi Sheikh. Moscow: Vostochnaya Literatura, 1993. 327 p. (In Russ.)
- The Quran. G. Sablukov (transl.). St. Petersburg: Severo-Zapad Press, AST, 2004. 477 p. (In Russ.)

## Литература

- Амини-Кашани 1395 — *Амини-Кашани И. Зендж // Данишнама-и джахан-и ислам* (= Энциклопедия исламского мира). Т. 21. Тихран: Нашрийа-и данишнама-и джахан-и ислам, 1395. С. 615–617.
- Васильцов 2009 — *Васильцов К. С.* Некоторые замечания о символике и мифологии цвета в мусульманской культуре // *Иран-наме: научный востоковедный журнал* / гл. ред. С. Абдулло. № 4(12). 2009. С. 167–183.
- Казим 2004 — *Казим Н.* Тамсилат ал-ахар: сурат ас-суд фи ал-мутахайял ал-'арабийй ал-вазит (= Репрезентация Другого: образ чернокожих в средневековом арабском дискурсе). Бейрут: ал-Му'ассаса ал-'арабиййа ли-д-дирасат ва ан-нашр, 2004. 587 с.
- Лукашев 2018 — *Лукашев А. А.* «Я — истина» Мансура ал-Халладжа в понимании Шабистари и Икбала // *Философия религии: аналитические исследования*. 2018. Т. 2. № 1. С. 102–114.
- Лукашев 2020 — *Лукашев А. А.* Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи / отв. ред. А. В. Смирнов. М.: Садра, 2020. 320 с.
- Ма'рифат 1392 — *Шохрат Ма'рифат*. Тамсил-и зангийан дар ши'р-и парси (баррисии хикайат-ха-и тамсили-и зангийан аз Санаи та Касим Анвар) (= Метафора негра в персидской поэзии (на материале притч о неграх от Санаи до Касима Анвара)) // *Фаслнама-и забан ва адабийат-и фарси*. № 75. 1392. С. 111–128.
- Рейснер, Чалисова 1998 — *Рейснер М. Л., Чалисова Н. Ю.* «Я есмь Истинный Бог»: образ старца Халладжа в лирике и житийной прозе Аттара // *Семантика образа в литературе Востока*. Москва: Вост. лит., 1998. С. 121–158.
- Фильштинский 1985 — *Фильштинский И. М.* История арабской литературы V – начало X века / отв. ред. Б. Я. Шидфар. М.: ГРВЛ, 1985. 531 с.

## References

- Amini-Kashani I. The dark-skinned. In: *Encyclopedia of the Islamic World*. Vol. 21. Tehran, 1395. Pp. 615–617. (In Pers.)
- Filshinsky I. M. History of Arabic Literature: 5<sup>th</sup> to Early 10<sup>th</sup> Centuries CE. B. Shidfar (ed.). Moscow: Nauka – GRVL, 1985. 531 p. (In Russ.)
- Kazim N. Images of the Other: The Image of the Black-Skinned in Medieval Arab Discourse. Beirut: al-Mu'assasa al-'arabiyya li-l-dirasat wa-l-nashr, 2004. 587 p. (In Arab.)
- Lukashev A. A. "I am the Truth": Mahmud Shabistari's and Muhammad Iqbal's points of view. *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2018. Vol. 2. No. 1. Pp. 102–114. (In Russ.)
- Lukashev A. A. The World of Mystery in a Few Words: Philosophical Views of Mahmud Shabistari in the Context of His Times. A. Smirnov (ed.). Moscow: Sadra, 2020. 320 p. (In Russ.)
- Reusner M., Chalisova N. "I am God": Hallaj the Martyr in the Ghazals and "Tadhkirat al-Auliya" by Farid al-Din 'Attar. *The Image Semantics in the Literatures of East*. Moscow, 1998. Pp. 121–158. (In Russ.)
- Shohrat M. The Image of the *zangiyan* in Persian Poetry (based on the *zangiyan* parables from Sanai to Qasim Anvar). *The Persian Language and Literature Quarterly*. Vol. 75. 1392. Pp. 111–128. (In Pers.)
- Vasiltsov K. S. Some remarks on the symbolism and mythology of color in Muslim culture. *Iran-name*. 2009. No. 4(12). Pp. 167–183. (In Russ.)