

**ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
«ХУДЖАНДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ
АКАДЕМИКА БОБОДЖОНА ГАФУРОВА»**

На правах рукописи

ШАРИПОВА МУТАБАР ЗАХИБУЛЛОЕВНА

**ПОЭТИКА МИСТИЧЕСКОЙ ПРОЗЫ ХОДЖА АБДАЛЛАХА
АНСАРИ И ЕГО ВКЛАД В РАЗВИТИЕ СУФИЙСКОЙ ПЕРСИДСКО-
ТАДЖИКСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени доктора филологических наук по
специальности 5.9.3. Теория литературы (персидская литература, таджикская
литература), (филологические науки)

Научный консультант:
доктор филологических наук,
профессор Гафарова У.А.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
ГЛАВА I. МЕСТО ПОЭТИЧЕСКОГО И ПРОЗАИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ ХОДЖА АБДАЛЛАХА АНСАРИ И ЕГО ВКЛАД В РАЗВИТИЕ СУФИЙСКОЙ ПЕРСИДСКО-ТАДЖИКСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	25
I.1. Особенности мистической поэзии и прозы Ходжа Абдаллаха Ансари.....	25
I.2. Ходжа Абдаллах Ансари и формирование жанра «мунаджат» в персидско-таджикской литературе.....	33
I.3. Рифмованная проза (наsr мусаджа) и ее место в наследии Ходжа Абдаллаха Ансари.....	58
I.4. Место Ходжа Абдаллаха Ансари в практическом суфизме и его суфийские убеждения.....	71
Выводы по I главе	84
ГЛАВА II. ПОЭТИКА ПРОЗЫ ХОДЖА АБДАЛЛАХА АНСАРИ	87
II.1. Метод поэтического анализа мистической прозы Ходжа Абдаллаха Ансари.....	87
II.2. Стиливая манера и употребление гератского диалекта в трактатах Ходжа Абдаллаха Ансари.....	98
II.2.1. «Табакат-ус-суфия».....	104
II.2.2. «Сад майдон».....	129
II.2.3. «Расайл».....	135
II.2.4. «Мунаджат-наме».....	139
II.3. Влияние мистических смыслов на стилистику произведений Ходжа Абдаллаха Ансари.	165
II.4. Исторический контекст и межтекстовая взаимосвязь в произведениях Ансари.....	170
Выводы по II главе	183
ГЛАВА III. КОНТЕКСТНО-РИТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРОЗАИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ХОДЖА АБДАЛЛАХА АНСАРИ	186
III.1. Функция риторических средств в персонификации наследия Ходжа Абдаллаха Ансари в изложении посредством иносказания....	186
III.2. Применение истиара в тексте произведений Ходжа Абдаллаха Ансари.....	192

III.3. Уподобление (тамсил) и аллегория (рамз) в произведениях Ходжа Абдаллаха Ансари.....	206
III.4. Структурная риторика «Табакат-ус-суфия», «Сад майдон», «Расаил» и «Мунаджат-наме».....	213
III.4.1. Риторическая структура «Табакат-ус-суфия».....	214
III.4.2. Риторическая структура «Сад майдон».....	220
III.4.3. Риторическая структура «Расаил».....	223
III.4.4 Риторическая структура «Мунаджат-наме».....	227
Выводы по III главе	245
ГЛАВА IV. ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЦЕННОСТЬ НАСЛЕДИЯ ХОДЖА АБДАЛЛАХА АНСАРИ	247
IV.1 Стилистические особенности в «Сад майдон».....	247
IV.2. Художественные и стилистические приемы в «Мунаджат-наме».....	255
IV.3. Художественные и стилистические приемы в «Табакат-ус-суфия».....	272
IV.4. Художественные средства в «Расаил».....	301
Выводы по IV главе	322
Заключение	323
Использованная литература	330

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Развитие и становление персидско-таджикской мистической литературы неразрывно связано с именами личностей, которые своими достойными уважения и хвалы деяниями, создали квинтэссенцию, сформировали мышление и мировоззрение самого авторитетного религиозно-идеалистического течения – мистицизма. Имя Ходжа Абдаллаха Ансари упоминается среди имен величайших литераторов персидско-таджикской литературы, которые излагая воззрения в новой и уникальной форме, необычной стилистике, витая в мире иррациональных мистических понятий и воплощая их в произведениях, обрели особое место и статус в персидско-таджикской литературе. Ходжа Абдаллах Ансари еще на заре возникновения мистической культуры был признан выдающимся исламским ученым-мистиком, написавшим огромное количество произведений о практическом мистицизме и внесшим неоценимый вклад в формирование норм и духовных степеней (макамат). Ходжа Абдаллах Ансари, по мнению исследователей истории литературы и мистицизма, будучи талантливым поэтом, прозаиком, проницательным мухаддисом и комментатором, проповедником, оратором, суфием, теологом и наставником, своими произведениями внес существенный вклад в развитие рифмованной прозы (садж) в персидской литературе, а также в становление практического и теоретического мистицизма, комментария и пояснения норм, духовных стадий и ступеней. Наряду с последовательными исследованиями, странствиями, полемикой и научными диспутами с духовными оппонентами, Ходжа Абдаллах Ансари также оказал большое содействие в создании обителей, школ по обучению Корану и суфийским основам.

Согласно сведениям книг жизнеописания и достоинств мистиков Ходжа Абдаллах Ансари, в практической и теоретической школе мистицизма был приверженцем воззрений и деяний Абулхасана Харакани, и о встрече двух выдающихся мистиков упоминает сам Гератский старец (Пири Хирот) и

другие ученые. Будучи последователем и учеником Абулхасана Харакани, снискавшего славу написанием книги «Нур-ул-улум» и титул одного из первых писателей персидской мистической прозы, Ходжа Абдаллах Ансари не остался в стороне от влияния мистических воззрений своего наставника, под воздействием которых и собственным мастерством ему удалось внести вклад в развитие этого вида прозы, создать уникальные образцы персидской мистической прозы. Многие авторы антологий и исследователи в области истории литературы признают, что самые первые произведения – мистические тазкире и комментарии связаны с именем этого талантливой литератора и выдающейся, неординарной личностью в мистическом течении. Это утверждение многократно отмечается в исследованиях Алиасгара Башира, Мухаммадсарвар Мавлаи Касима Ансора, Абдулхусайна Зарринкуба, Забехулло Сафо, Хусайна Хатиби, Е.Э.Бертельса, Р.Ходизода, К.Олимова, Н.Салимова и другие.

Вникая в историю развития литературы и персидского мистического познания (ирфан) можно с уверенностью констатировать, что Ходжа Абдаллах Ансари, наряду с попытками расширения границ персидского мистического мировоззрения, также является личностью, осуществившим мощный толчок в развитии суфийской прозы, проявившего свой уникальный талант и мастерство во многих ее видах. В частности, следует отметить его прозаическое произведение «Мунаджат-наме», ставшее абсолютно новым веянием в персидско-таджикской литературе в эпоху Ходжа Абдаллаха Ансари.

Иранский ученый Мухаммадсарвар Мавлаи, в процессе исследования и подготовки прозаического наследия Ходжа Абдаллаха Ансари провел классификацию произведений, в результате чего пришел к заключению, что его наследие состоит из *табакат* (книга о ступенях совершенства), *мунаджат* (молитвенное обращение), мистические *тазкире* (антологии), *расаил* (различные мистические трактаты), которые являются яркими и

уникальными образцами мистической прозы и персидской литературы определенного исторического периода.

По мнению академика Носирджона Салимова: «В изучении вклада и роли произведений Ансари в истории развития персидской литературы, особенно художественной литературы, необходимо осуществить отдельное и всестороннее исследование, поскольку его роль в развитии и становлении персидской литературы своей значимостью приближено к мистицизму. Произведений Ансари, написанных им самим и отредактированных его учениками после - великое множество» (169,289).

Произведения Ходжа Абдаллаха Ансари говорят о совершенстве мистика, отдавшего весь жизненный потенциал познанию сути Корана и хадисов и их исторической миссии, духовной сущности пророка Мухаммада (с), возникновению суфизма, его основ, достоинства и различия тарикатов, изучению содержания дозволенных и богословских предписаний четырех предводителей сунны и общества, познанию способов достижения мистического совершенства, воспитание последователей, признаков иных элементов религии и мистицизма.

В целом, Ходжа Абдаллах Ансари своим явлением в мышлении и мистической персидско-таджикской литературе занял достойное и значимое место, дав импульс развитию отдельных ветвей литературы. В некоторых произведениях Ходжа Абдаллаха Ансари, например, «Табакат-ус-суфия», отчасти схожими с антологиями, приводятся сведения о жизни, быте и высказываниях представителей мистицизма. А в произведениях теоретического плана излагаются отдельные вопросы суфизма, в числе которых можно назвать «Сад майдон» (*Сто полей*), «Расоили джомеъ» (*Избранные трактаты*), «Дилу чон» (*Душа и сердце*), «Мухаббат-наме» (*Поэма о любви*), «Маназил-ус-саирин» (*Пристанница странников*) и «Мунаджат-наме» (*Поэма о мольбе*).

Наряду с тем, что выдающийся прозаик и мистик, достигший совершенства в мистической философии занял свое достойное место среди

философов и литераторов этого течения, в таджикском литературоведении его творческий статус, стилистика и особенности его произведений не изучены на надлежащем уровне, и именно этот исследовательский пробел обусловил необходимость изучения поэтики мистической прозы, то есть исследование стилистики и стилистической манеры Ходжа Абдаллаха Ансари и, наряду с этим, требует детального исследования личности Ходжа Абдаллаха Ансари, его роли в персидско-таджикской литературе, как уникального прозаика, основавшего собственную стилистическую школу, как выдающейся персоны, внесшей существенный вклад в развитие суфийской прозы.

Ученые-востоковеды, как российские исследователи Е.Э. Бертельс, В.А. Жуковский, французский исследователь Серж де Ложье де Боркюэй, афганский исследователь Равон Фархади, иранские ученые Маликушшуара Бахор, Забехулла Сафа, Алиасгар Башири Хирави, Хусайн Хатиби, Сирус Шамисо, Абдулхусайн Зарринкуб, Бадиуззаман Фурузонфар, Хусайн Размджу, Джафар Субхани, таджикские литературоведы Расул Хадизаде, Усмон Каримов, Садри Саъдиев, Аълохон Афсахзод, Худои Шарифов, Кароматулло Олимов, Абдунаби Сатторов, Абдулманнон Насриддинов, Носирджон Салимов, Умеда Гаффорова, Мехринисо Очилова и др. Составители наследия «Гератского старца» Абдулхай Хабиби, Алиасгар Халаби, Мухаммадсарвар Мавлаи в своих исследованиях охватили различные аспекты содержания наследия, стилистической манеры, языковых особенностей и поэтического мастерства Ходжа Абдаллаха Ансари.

В целом, исследование и произведений мистической литературы XI-XIII вв. представляет огромный интерес и считается одним из ценнейших периодов персидско-таджикской литературы. Жемчужины мистической философии обладают особенностью блистать неугасаемым светом, ведь их суть содержит философскую мысль, толкования коранических аятов и пророческих хадисов, любовь и разум, добродетель, аргументацию и релевантность, науку и познание, тарикат и мусульманский кодекс, бытие и

жизнеописание старцев, лицезрение и открытия, кодекс нравственности обитатели, состояние мистического экстаза и духовной приближенности, обладающие ощутимым воздействием в воспитании совершенного человека и его мировоззрения.

Степень изученности темы исследования. При всей популярности и приверженности в таджикском литературоведении о жизненных вехах и уникальном наследии Ходжа Абдаллаха Ансари, перевод на кириллицу трактатов выдающегося ученого-мистика специализированных исследований не существует, и в сфере изучения персоны известного литератора остаётся множество неизученных аспектов. Все утверждения о наследии мистика и литератора Ансари, в основном высказаны в рамках общей литературной полемики, в том числе в процессе исследования мистической прозы и поэзии, в рамках теоретического и практического обзора мистицизма.

В таджикском литературоведении о Ходже Абдаллахе Ансари и его творчестве имеются лишь краткие сведения, представленные в общем обзоре развития литературы исторического периода жизни выдающегося литератора.

В научном исследовании известного таджикского литературоведа Р. Хадизаде «Суфизм в таджикской литературе», обладающем огромной ценностью в изучении развития и становления мистических воззрений в персидско-таджикской литературе, истории суфийской философии, имеются биографические сведения и сведения о наследии Ходжа Абдаллаха Ансари (188, 90-112). Автор уделил особое внимание сути и содержанию, языковым особенностям, стилю и стилистическим манерам арабского и персидского наследия Ходжа Абдаллаха Ансари и признал его первым литератором, писавшему в рифмованной прозе (садж'), не забывая при этом подчеркнуть необходимость более тщательного исследования произведений Ходжа Абдаллаха Ансари.

В исследовании таджикского ученого-философа Кароматулло Олимова «Мировоззрение Абдаллаха Ансари» обозначен его статус как философа и

мистика, воззрения Ходжа Абдаллаха Ансари подвергнуты изучению его мистические взгляды и суфийское мировоззрение. В этом ценном произведении, в котором кратко описаны его жизнь и наследие, описываются философские принципы мировоззрения, мистические убеждения, социально-нравственное кредо Ходжа Абдаллаха Ансари [154].

Таджикский ученый Рахим Мусулманкулов в книге «Садж' и исторический обзор в персидско-таджикской литературе» в процессе исследования особенностей рифмованной прозы, развития и становления этого художественного литературного жанра, уделил внимание месту рифмованной прозы в произведениях Ходжа Абдаллаха Ансари[138].

В историческом наследии таджикской литературы, имеющих комплексный или общий характер предоставления сведений, дана оценка личности и статусу Ходжа Абдаллаха Ансари в развитии персидско-таджикской литературы. В том числе в книге «Персидско-таджикская литература в XII-XIV веках», авторами которой являются известные ученые Е.Э.Бертельс, А.Н.Болдырев, У.Каримов ва Р.Ходизода[193], приводятся достаточно конкретные и краткие сведения о жизни и творчестве Ходжа Абдаллаха Ансари.

В научном исследовании таджикского литературоведа Носирджона Салимова рассмотрены различные стилистические особенности наследия Ходжа Абдаллаха Ансари в рамках изучения стилистических особенностей общего литературного наследия периода его жизни.

Как уже отмечалось выше, в научных исследованиях внимание акцентируется на обобщенной характеристике социальной и литературной обстановки периода творчества поэтов и писателей, однако в частых случаях в этих произведениях дана особая научная оценка вкладу Ходжа Абдаллаха Ансари в развитие персидско-таджикской литературы, особенно в суфийской прозе. Например, встречается следующая оценка его роли: «В трактатах Ходжа Абдаллаха Ансари впервые в историю литературы, как

художественная форма вошла рифмованная проза, которую он украсил поэтическими цитатами» [169, 225].

Чешский исследователь Ян Рипка, в разделе «Поэты четверостиший (рубайи)», указывает на «Мунаджат-наме» Ходжа Абдаллаха Ансари и приводит некоторые сведения о месте рифмованной прозы в его наследии. Также он отмечает высокую оценку, данную «Табакат-ус-суфия» Абдуррахмана Сулами Ходжа Абдаллахом Ансари и его перевод на персидский язык, в частности на гератский диалект [164, 288-289].

Русский ученый Е.Э.Бертельс в различных разделах «Суфизм и суфийская литература», например, в разделе «Возникновение суфизма и развитие суфийской литературы», «Основные этапы в развитии мистической поэзии», «Основные течения развития нравственных масневи в Иране», «Жизнеописание Ибрахима ибн Адхама в поэме «Кудадгу-билик», «Переписка Абдаллаха Ансари с визирем» и др. в процессе исследования и анализа различных вопросов мистицизма излагает интересное мнение о мистическом мировоззрении и учении, изучает содержательный аспект некоторых суфийских произведений, где ссылается на различные трактаты Ходжа Абдаллаха Ансари [64].

По мнению Забехуллы Сафо, рифмованная, поэтическая проза существовала в персидской прозе еще в предыдущие, до периода Ходжа Абдаллаха Ансари века, и только Ансари смог довести ее до совершенства, поэтому его справедливо признают зачинателем рифмованной прозы. Забехулла Сафо отмечает: «Когда в этом подходе (имеется в виду рифмованная проза – М.Ш.) черед дошел до Ходжа Абдаллаха Ансари, она получила совершенство и была в широком применении, поэтому наследие этого старца следует считать основополагающими всей суфийской рифмованной прозы» [178,245].

В зарубежном литературоведении, в том числе в Исламской Республике Иран, осуществлены различные исследования, свидетельствующие о широком исследовании наследия Ходжа Абдаллаха

Ансари в иранском литературоведении. В книге «Сабкшиноси» (Стилистика) Мухаммадтаки Бахора уделено внимание стилистической манере Ходжа Абдаллаха Ансари. Доктор Касым Мавлаи, подготовивший к публикации сборник персидских произведений Ходжа Абдаллаха Ансари, во введении указанного сборника излагает подробные сведения о жизни и наследии литератора. Ходже Абдаллаху Ансари, в произведениях Алиасгара Халаби, Касима Гани, Абулхусайна Зарринкуба дана оценка как выдающемуся мистика и комментатору мистических таинств, а также как талантливому писателю-прозаику. Забехулла Сафо считает Ходжа Абдаллаха Ансари выдающимся представителем всех форм суфийской прозы, в том числе рифмованной поэтической прозы.

Али Асгар Башири в книге «Андешахой Пири Хирот» (Раздумья гератского старца) уделяет внимание мистическим убеждениям Ходжа Абдаллаха Ансари, его произведения рассматривает как одни из важнейших источников в освещении вопросов мистицизма, достижения духовно-нравственных ступеней в мистике и др. проблематики, связанной с мистическими воззрениями [60,69].

Доктор Бадиуззаман Фурузонфар в одной из глав книги «Ходжа Абдаллах Ансари ва Мавлоно Чалолуддин» (Ходжа Абдаллах Ансари и Джалалиддин Балхи) развернул полемику о способах толкования ступеней духовного совершенства мистика, изложенных в «Маназил-ус-саирин» Ансари и «Масневи Маънави» Джалалиддина Руми [186].

Неоценим вклад французского исследователя наследия Ходжа Абдаллаха Ансари Сержа Боркюэй. В его монографии «Саргузашти Пири Хирот» (Приключения гератского старца) [66] исследованы жизнь и мистическое наследие Ходжа Абдаллаха Ансари. Другими не менее важными произведениями являются его книги «Ходжа Абдаллах Ансари и ханбалитская мистика», изданная в 1965 году, «Ансари», «Божественный путь», «Три духовных трактата», опубликованных в 1985 году, «Крик души»

Ансари, изданная в 1988 году, которые до сих пор не переведены с французского языка на персидский или таджикский языки.

Ахмад Тамимдари в книге «История персидской литературы» о стилистике рифмованной прозы отмечает: «В тот же период развитием ритмизированной прозы на персидском языке занимался Ходжа Абдуллах Ансари. Он, видимо, стал первым, кто широко использовал средства мелодизации прозаического языка. Что касается содержания, то его произведения несут в себе глубокий мистический смысл. Самые известные его произведения «Зад ал-‘арифин» (Провизия мистиков), «Канз ал-саликин» (Сокровище путников) и «Мунаджатнама». В V в.л.х./XI в. стиль прозы Ансари не был принят, но получил продолжение в последующие века» [182, 110].

Аннемари Шиммель в своем исследовании «Мир исламского мистицизма» о Ходжа Абдаллахе Ансари дала такую оценку: «Восточные провинции Ирана всегда гордились тем, что были плодородной почвой для склонных к мистицизму душ. Современником Кушайри и Худжвири был Абдаллах ал-Ансари (Кашф 06–1089), который подобно Худжвири написал часть своих трудов на родном персидском языке. Тот факт, что два столь разных по своим взглядам учителя, как Кушайри и Ансари, жили почти рядом в одно и то же беспокойное время, бесспорно свидетельствует о широте суфийского духа» [242, 99].

Изучение степени исследования темы показало, что до сих пор не существует полномасштабного и многоаспектного исследования о мастерстве и стилистических особенностях, особой стилистической манере произведений Ходжа Абдаллаха Ансари, и тема требует дальнейшего исследования. В связи с этим в представленной диссертации главным вопросом, требующим изучения, является исследование литературной и художественной ценности «Мунаджат-наме» Ходжа Абдаллаха Ансари. Акцентирование внимания именно на этом вопросе, обусловлено

стремлением привлечения интереса к литературной персоналии и стилистике наследия Ходжа Абдаллаха Ансари.

Цели и задачи исследования. Основной целью диссертации является исследование важнейших теоретическо-литературных вопросов поэтики мистической прозы Ходжа Абдаллаха Ансари. Для достижения основных целей в диссертации сформулированы ряд задач, определяющие необходимость исследования:

- исследовать и изучить стиль и поэтику произведений Ходжа Абдаллаха Ансари;
- охарактеризовать процесс развития мистической прозы персидской литературы в XI-XII веках;
- исследовать вклад Ходжа Абдаллаха Ансари в развитие литературоведения;
- определить роль и место Абдаллаха Ансари в развитии и становлении персидско-таджикской рифмованной прозы;
- определить поэтическую значимость прозаического наследия Ходжа Абдаллаха Ансари;
- определение характерных стилистических черт мистической прозы Ходжа Абдаллаха Ансари в плане применения стилистических приемов;
- определение художественной структуры текстов с точки зрения использования местных диалектов и их контекстуально-тематической взаимосвязи с мистическими текстами;
- определение места **орнаментальной прозы** (настри фанни) в наследии Ходжа Абдаллаха Ансари;
- определение места мистической терминологии, использованной в произведениях религиозной направленности;
- введение в научный оборот красноречия, изменение стилевой манеры, упоминание **мольбы (мунаджат)** в толковании суфийских таинств;

- исследование стилистики и применения поэтических средств в исследуемых произведениях Ходжа Абдаллаха Ансари, оценка прозаического мастерства автора;

- дать обзор научной полемике о лингвостилистических особенностях и художественной ценности произведений Ходжа Абдаллаха Ансари;

- определить место риторических наук и ее элементов в произведениях «Табакат-ус-суфия», «Сад майдон», «Расаил», «Дилу чон», «Мухаббат-наме», «Канз-ус-саликин» и «Мунаджат-наме» Ходжа Абдаллаха Ансари;

- исторический обзор жанра написания мунаджат-наме в персидско-таджикской литературе, определение роли Ходжа Абдаллаха Ансари в развитии указанной жанровой формы;

- исследование структурно-содержательных и художественно-стилистических особенностей «Табакат-ус-суфия», «Сад майдон», «Расаил», «Дилу чон», «Мухаббат-наме», «Канз-ус-саликин» и «Мунаджат-наме»

- определение места рифмованной прозы в произведениях Ходжа Абдаллаха Ансари

Научная новизна исследования. В диссертации впервые в отечественном и зарубежном литературоведении рассматриваются вопросы поэтики прозы произведений Ходжа Абдаллаха Ансари. Всесторонне и системно проанализировано определение роли и место суфийской прозы в творчестве автора, композиция, поэтические вариации, язык, стиль стихосложения в развития суфийской прозы.

Исследуемая тема рассмотрена на основе новейших достижений теории анализа поэтики художественного слова и эстетики. При этом приняты во внимание современные научно-теоретические работы литературоведческих кругов Таджикистана, Ирана, России и стран Запада.

В диссертации достаточно глубоко изучены основы суфийской прозы с учётом теории анализа, а поэтические вариации и другие художественные аспекты поэтики прозы, вклад Ходжа Абдаллаха Ансари в развитие суфийской персидской литературы рассмотрены в отдельном разделе.

В диссертации впервые исследована поэтика – художественно-литературные особенности известных и ценных произведений Ходжа Абдаллаха Ансари «Сад майдон», «Мунаджат-наме», «Табакат-ус-суфия», «Расоили джомеъ», которое входит в него другие, малые трактаты «Дилу чон», «Мухаббат-наме», «Канз-ус-саликин». В рамках исследования осуществлен исторический обзор социально-политической ситуации в период жизни литератора, его личность и убеждения изучены в контексте литературоведения. Наряду с этим, исследован процесс возникновения прозаических мунаджат-наме и вопрос становления жанровой формы мунаджат-наме в персидско-таджикской литературе впервые выносятся в круг научной полемики.

Анализ теоретического наследия прошлого имеет огромное значение в решении многих вопросов аналитической литературы, правильном определении научных принципов, литературных норм, стилистики, литературной критики, которая является составной частью науки о поэтике и, наконец, дальнейшего развития персидско-таджикской литературы и литературных связей. В то же время, в рамках сравнительно-типологического подхода были представлены способы выявления художественных средств, благодаря которым осуществилась их детализация и тщательный анализ. Вместе с изучением художественных аспектов указанных произведений также осуществлен анализ их тематической направленности, проведен сравнительно-сопоставительный анализ убеждений автора при использовании мистических словарей с воззрениями предыдущих философов-мистиков. В процессе этого уделено внимание художественной ценности «Сад майдон», «Мунаджат-наме», «Табакат-ус-суфия», «Расоили джомеъ», «Дилу чон», «Мухаббат-наме», «Канз-ус-саликин» Ходжа Абдаллаха Ансари.

Теоретико-методологические основы исследования. Наряду с указанными методами в работе применены научные методы и научно-теоретические принципы отечественных и зарубежных ученых – Хельмута

Риттера, Тома Семпсона, Роджера Фоулера, Е.Э. Бертельса, А.Б.Куделина, Лотмана, М.Л.Рейснера, Н.Чалисовой, Яна Рипки, Бадеуззамана Фурузонфара, Сируса Шамисо, З. Сафо, Ш. Кадкани, А. Зарринкуба, Р.Ходизода, Х.Шарифова, Р. Мусулмонкулова, А. Насриддина, А.Сатторзода, Н.Салими, У. Гафаровой, Н.Зохидова, М. Ходжаевой, М.Очиловой, М.Окиловой и др.

Используя методы признанных ученых в области поэтологии диссертантом изучаются стиль и иные особенности используемых в произведениях Ходжа Абдаллаха Ансари, в которых анализ даётся, в основном, в соответствии с существующей традицией востоковедения на постсоветском пространстве и выработанной советскими и российскими специалистами.

Научно-теоретическая ценность диссертации выражается в том, что на основе исследования научных воззрений Ансари автор диссертации определил, что его произведения признаны важным источником суфийского учения и суфийской традиции таджикско-персидской литературы о духовном совершенстве, в тексте произведений заключено множество средств художественной выразительности. В произведениях «Сад майдон», «Табакат-ус-суфия», «Мунаджат-наме», «Расоили джомеъ», «Дилу чон», «Мухаббат-наме», «Канз-ус-саликин» Ходжа Абдаллах Ансари в ясной и доступной форме исследовал и представил невероятное совершенство поэтики, создал своеобразный, уникальный стиль, воплотившийся в конгломерате поэзии, прозы и божественного слова. Глубочайшие познания в языке, стилистике персидского языка и красноречия отчётливо отражены в языке произведений Ансари. Лингвостилистические особенности в произведении Ходжа Абдаллах Ансари стали важным направлением в осуществленном научном исследовании.

Научные результаты работы могут быть использованы в литературоведении, языкознании, стилистике и литературной критике, написании академических и университетских учебников по истории

персидско-таджикской литературы, истории теоретических воззрений и эстетических ценностей, научных работах по проблемам суфийской-классической поэтики, разработке теоретических вопросов литературы и литературной критики, стилистики, поэтики, методических пособиях по теории персидско-таджикской литературы и арабской поэтики. Также исследование полезно для развития научных, литературных и культурных связей.

Практическая ценность исследования: Диссертация окажет содействие в расширении исследований в сфере истории развития суфизма и суфийской литературы, исследовании поэтики суфийской прозы персидско-таджикской литературы, роли суфийской прозы в становлении риторических аспектов художественной литературы, в том числе художественно-стилистических воззрений в персидско-таджикской литературе. В целом материалы научного исследования способствуют в следующем:

- в преподавании учебных дисциплин «Теория литературы», «История персидско-таджикской литературы», «История суфийской персидско-таджикской литературы», «Источниковедение», «Текстология», «Риторика», «Поэтика»;

- в чтении спецкурсов по комментарию текста художественного произведения, сравнительно-прикладной персидско-таджикской риторике, истории становления персидской прозы и др.;

- в составлении учебных пособий, написании учебников и научных монографий, кандидатских и докторских диссертаций (Phd), магистерских и дипломных работ.

Методология и методы исследования. Диссертации базируются на историческом, историко-сравнительном, прикладном и типологическом подходах, а также важнейших достижениях современного литературоведения. Безусловно, из вышеперечисленных методов, по нашему мнению, для исследования литературной мысли и эстетических воззрений Востока более приемлемым методом является аналитический и

сравнительно-типологический подход, так как таким образом легче обеспечить идентификацию хронологии их формирования в сочетании с новыми литературными тенденциями и взглядами, эстетическими ценностями народов, литературных кругов, включая поэтику и эстетику исследуемого периода.

Положения, выносимые на защите:

- несмотря на то, что в определенный период жизни Ходжа Абдаллах Ансари столкнулся со всевозможными трудностями, необычайная сила воли и его целеустремленность к познанию нашла свое отражение в его бесценном мистическом наследии;

- период жизни Ходжа Абдаллаха Ансари на родине - в Герате, и в целом на территории Хорасана и Мавераннахра, который являлся центром развития науки и литературы, считается периодом бурного развития литературных традиций и научных школ, в том числе суфийских школ;

- несмотря на все больше распространявшееся господство арабского языка уже в период правления династии Газневидов, Ходжа Абдаллах Ансари, наряду с персидско-таджикской литературой, преуспел в арабском языке, обрел огромный авторитет и обусловил фактор возникновения арабоязычной персидско-таджикской литературы, его роль в развитии и становлении суфийской литературы, некоторых ее жанров, в том числе мунаджат-наме (обращение к Богу, мольба) неоценима;

- Ходжа Абдаллах Ансари, наряду с различными произведениями, написал серию трактатов суфийской направленности, ставшими в таджикско-персидской литературе важнейшими и авторитетнейшими источниками в формировании персидского литературного мировоззрения в последующие века;

- Выдающимся вкладом в историю исламской культуры и литературы являются его произведения «Сад майдон», «Маназил-ус-саирин», «Табакат-ус-суфия», «Комментарий «Кашф-ул-асрар», «Дилу чон», «Мухаббат-наме», «Канз-ус-саликин», «Мунаджат-наме», оставившие неизгладимый след в

истории персидско-таджикской литературы. Несмотря на то, что произведения написаны на арабском и персидском языках, они являются итогом долгого и кропотливого труда одного из выдающихся представителей персидско-таджикской литературы, происхождение которого относится к таджикскому народу;

- На основе исследования риторических аспектов произведении Ходжа Абдаллаха Ансари удалось установить коранические источники происхождения, средств художественной выразительности, таких как ташбих, тамсил, киная, метафора и лексический повтор;

- Произведения «Сад майдон», «Расаил», «Табакат-ус-суфия», «Дилучон», «Мухаббат-наме», «Канз-ус-саликин» «Мунаджат-наме» в их риторическом и стилистическом аспектах не лишены и литературно-художественной ценности, и несомненно, являются произведениями, в которых Ходжа Абдаллах Ансари уделил огромное внимание красноречию священного Корана, указал на важную роль коранических преданий и пророческих хадисов, поэзии и других литературных жанров.

- суфийские трактаты Ходжа Абдаллаха Ансари, обладают характерными тематическими и языковыми особенностями;

- также его произведения с преобладающими элементами диалектов имеют характерные им поэтические свойства и подвергнуты поэтическому анализу;

- в процессе исследования использована модель лингвистической критики с элементами дискурса;

- в исследовании осуществлен анализ поэтики прозаического наследия Ходжа Абдаллаха Ансари;

- в исследовании осуществлен анализ стилистики произведений Ансари в контексте социокультурной обстановки, выраженной в применении стилистических элементов;

- в исследовании осуществлен анализ текста на основании теории и методов поэтики русских и европейских ученых;

- в исследовании определен социальный, политический и научный вклад в развитие суфийской литературы;
- его социальный, политический и научный статус отражается в тексте его произведений неявно, в скрытом подтексте;
- его произведения обладают потенциалом для обширного исследования с языковых и риторических ракурсов;
- в плане художественной структуры произведений исследована степень употребления ненормативного языка XI века и ее контекстной среды;
- в лексическом плане на основе контекстов показана обусловленность смысловой нагрузки и их социальных предпосылок;
- в риторическом плане исследована авторская уникальность текстов, концептуальных аллегорий и их связь с идеологией Ходжа Абдаллаха Ансари

Источники исследования. Изучение и исследование поэтики произведения Ходжа Абдаллаха Ансари, осуществлено прежде всего, на основании подлинных рукописей его произведений. В процессе написания диссертации были исследованы отдельные рукописи «Сад майдон», «Расоили чомеи форси» (Сборник персидских произведений), «Дилу чон», «Мухаббат-наме», «Канз-ус-саликин», «Мунаджат-наме» Абдаллаха Ансари, изданного усилиями иранского исследователя доктора Касима Мавлаи, «Табакат-ус-суфия» Ходжа Абдаллаха Ансари. Также в ходе исследования в качестве прямых источников были использованы трактаты «Кашф-ул-асрор» Худжвири, «Тазкират-ул-авлие» и «Мантик-ут-тайр» Фаридуддина Аттара, «Нафахат-ул-унс» Абдуррахмана Джами.

Объект исследования - всестороннее исследование поэтики суфийской прозы в произведениях Ходжа Абдаллаха Ансари, художественных, лингвостилистических особенностей и его вклад в развитие суфийской персидской литературе.

Предмет исследования. Предметом настоящего исследования являются произведения «Сад майдон», «Мунаджат-наме», «Табакат-ус-

суфия», «Расоили джомеъ», «Дилу чон», «Мухаббат-наме», «Канз-ус-саликин» Ходжа Абдаллаха Ансари.

Проблематика исследования. Исследование обусловлено необходимостью внести ясность в следующие вопросы. Во-первых, Ходжа Абдаллах Ансари является одним из основоположников и зачинателей **орнаментальной прозы (настри фанни)** в персидско-таджикской литературе, что требует дополнительной оценки совершенства его литературного мастерства. Во-вторых, Ходжа Абдаллах Ансари является представителем суфизма пятого века хорасанской школы, в связи с этим требовалось дать сравнительную оценку его воззрениям и убеждениям по отношению существующим в тот период мистической школе и традициям. Принимая во внимание, что Ходжа Абдаллах Ансари является выдающимся богословом и убежденным и твердым последователем течения ханбалитов, требуется осуществить исследования процесса синтеза его религиозных убеждений с мистической системой мировосприятия. Ввиду отсутствия исследований в области исторической критики наследия Ансари, предпринята попытка исследовать произведения с этого ракурса, а также в связи с темой исследования использован подход лингвистической критики. В исторической стилистике отношения между поэтическими и текстологическими особенностями, роль и функции стилистических особенностей подвергаются исследованию. Другой сферой, в которой не участвует историческая стилистика, это отсутствие исследований отличительных особенностей поэтического анализа от других языковых и научных моделей.

Область исследования диссертации не ограничивается персидско-таджикской классической литературой. В ней исследованы вопросы, относящиеся к литературной критике, в том числе исследования предпосылок возникновения художественных средств выразительности в содержании произведениях и важной роли исследования источников арабско-таджикской риторики в прозе Ансари. Обзор литературной среды периода жизни Ансари, развитие суфийской таджикской литературы,

относящиеся к вопросам истории развития литературы, его роль и место в практическом и теоретическом суфизме, формирование жанра мунаджат, единая структура мистического текста, т. е. введение диалога в недра монолога, имеют огромное значение в исследовании общей истории литературы.

Исследование состоит из следующих этапов:

- Выбор темы;
- Поиск, сбор, исследование и чтение научно-литературных источников по теме диссертации;
- Анализ материалов, полученных из научно-литературных источников, их сравнительное исследование с первоисточниками;
- Изучение риторических и поэтических аспектов прозаических произведений Ансари;
- Прикладное применение полученной научной теории на практике;
- Выводы и заключение.

Основной информационной и эмпирической базой исследования стала преподавательская аудитория кафедры таджикского языка и литературы факультета восточных языков ГОУ «Худжандский государственный университет имени академика Б. Гафурова», областные, республиканские и международные конференции.

Достоверность результатов исследования. Результаты научного исследования в виде опубликованных статей и монографии, переданных в ГУ «Областная публичная библиотека имени Тошходжа Асири», ГУ «Таджикская национальная библиотека», библиотека факультетов таджикской филологии и восточных языков и Центральной научной библиотеки при ГОУ «Худжандский государственный университет имени академика Б.Гафурова» используются в процессе проведения лекционных занятий и практикумов факультетов таджикской филологии и восточных языков указанного ВУЗа, а также используются специалистами по поэтики и теории литературы. Основные и важные положения диссертации

представлены на научно-практических конференциях ГОУ «Худжандский государственный университет имени академика Б. Гафурова (2013-2023), международных конференциях и форумах, научных семинарах (Душанбе, 1-3 июля 2018; Пенджикент, 2018, 2019, 2021; Худжанд, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023; Душанбе, 2020, 2021, Самарканд, 2019, 2020, 2022, Навои, 2019, 2022, Коканд, 2022) и спецсеминарах факультета восточных языков, обсуждены в научном сообществе факультета и за его пределами.

Соответствие диссертации паспорту научной специальности. Диссертация соответствует специальности 5.9.3 – Теория литературы (персидская литература, таджикская литература).

Диссертационное исследование выполнено в соответствии со следующими пунктами паспорта специальности: пункт 5.9.3 Теория литературы (персидская литература, таджикская литература), а именно следующим пунктам: 1. Изучение школ и методик литературоведения. Методология литературоведческих исследований. Научные основы соотношения общего и художественного мировоззрений. Разработка методов изучения связи между различными видами духовной деятельности – художественной, религиозной, философской. 2. Соотношение теории литературы, поэтики, эстетики, лингвистики. Эстетическая функция литературы. 3. Литературно-художественный стиль как центральная литературоведческая категории, обозначающая соотношение между внешним и внутренним в творчестве. 4. Научные основы общей, индивидуальной и исторической поэтики, а также лингвопоэтики. Исследование творческого метода, направления, литературного течения, школы, проблемы литературной традиции, изучение проблемы интертекстуальности. 9. Язык произведения. Изобразительно-выразительные средства поэтического языка. Тропы. 10. Проблема авторской субъективности в произведении, формы присутствия автора в художественном тексте. Субъектность. Типология субъектности. Проблема лирического субъекта, формы субъектности в

лирике и эпосе, эпический герой и авторская позиция. 11.Функционирование литературы в социальном и культурном контексте, массовая и «высокая» литература. Проблемы восприятия и интерпретации художественного текста. Коммуникативная природа литературы. Проблема литературных репутаций.

Апробация работы. Диссертация обсуждена на заседании кафедры таджикского языка и литературы факультета восточных языков ГОУ «Худжандский государственный университет имени академика Б. Гафурова» (протокол № 11, от 22-го июня 2023г.).

Основное содержание диссертации и выводы исследования отражены в более 40 статьях автора, в том числе в 19 статьях, опубликованных в рецензионных журналах ВАК Российской Федерации. Также по теоретическим положениям диссертации опубликованы статьи автора на таджикском, русском, узбекском, английском языках, в Таджикистане и Узбекистане. По теме диссертации опубликованы 2 монографии и 1 критический текст «Мунаджат-наме».

Структура и объем диссертации. Диссертация состоит из введения, четырех глав, заключения, библиографии.

ГЛАВА I. МЕСТО ПОЭТИЧЕСКОГО И ПРОЗАИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ ХОДЖА АБДАЛЛАХА АНСАРИ И ЕГО ВКЛАД В РАЗВИТИЕ СУФИЙСКОЙ ТАДЖИКСКО-ПЕРСИДСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

I. 1. Особенности мистической поэзии Ходжа Абдаллаха Ансари

Возникновение и становление мистической литературы, в частности мистической прозы связано с периодом, когда мистицизм как интеллектуально-духовное течение, сталкивался с неприятием и осуждением различных религиозных школ и традиционного ислама. Нет сомнений в том, что в начале своего становления ирфан (исламский гнозис) вполне соответствовал тарикату и большинство его представителей продолжали соблюдать важнейшие принципы этого духовного течения, исполняя свои особые обязательства, то есть предписания). Несмотря на то, что исследователи связывают возникновение этого интеллектуального течения с доисламскими религиями и верованиями, с такими как зороастризм, христианство, манихейство, однако период становления и развития учения приходится на времена возникновения и распространения ислама. В истории начальный период распространения исламской религии связан с периодом религиозного и интеллектуального противостояния, кровопролитных войн и общественных разногласий. Вместе с тем, возникновение политического и социального противоречия среди арабских племен, раздор и противостояние между религиозными течениями и школами стало предпосылкой для возникновения интеллектуальных движений и свободомыслящих обществ.

Другим фактором возникновения и развития исламской гностической школы является противостояние самостоятельного религиозного учения с неисламским религиозным мировоззрением и защитой истинных духовных идеалов. Другими словами, исламским ученым следовало решить две задачи. Во-первых, доказать состоятельность исламской религии среди других религий, укрепить духовно-практические основы и во-вторых, устранить существующие внутри религиозные противоречия и антагонизмы. В связи с

этим, каждая персона или общество, имеющие религиозный характер, с попытками учредить свой орден и обитель, старались связать свои мировоззрения с исламской сущностью. В итоге это стремление превратилось в несправедливый поиск несовершенства, поверхностного взгляда и отрицания, породившее непримиримый антагонизм и противоречия. Противоречия в социальной среде достигли такого накала, что многие суфии пали жертвами в борьбе против ирфана, в числе которых можно привести в пример судьбу Мансура Халладжа, Айнулкуззата Хамадани, Шейха Шахабудина Сухраварди. В период пика интеллектуального противостояния мистиков с их оппонентами, представителями различных школ исламского права, обусловило развитие теоретической школы суфизма. Удивительным был тот факт, что несмотря на то, что мистики превыше всего ставили священный Коран и пророческие хадисы, религиозные предписания и запреты чтили строже всех остальных, даже среди них самих существовало разногласие в сущностном понимании мистического мышления. Это обусловило написание множества книг и трактатов об особенностях тариката, по вопросам отхода от невежества к высокой морали. В этот период мир узнал имена первых суфийских писателей, миссия которых состояла в толковании принципов суфизма и его важнейших вопросов на арабском и персидском языках.

В истории персидско-таджикской мистической литературы Ходжа Абдаллах Ансари признан одним из первых авторов суфийской прозы на персидском языке, в произведениях которого последовательно и ясно представлена история становления суфизма и исламского мистицизма, сущность мировоззрения суфиев, их речи и жизнеописание. Несмотря на тот факт, что по словам самого Ходжа Абдаллаха Ансари в «Кашфу-л-асрар», ему принадлежит авторство множеств произведений, именно эта книга принесла ему славу и известность в истории мистического мировоззрения и в целом в персидской литературе. Автор «Кашфу-л-махджуб» до того как стать известным писателем и признанным ученым-мистиком, многие годы был

суфием, соблюдавшим все принципы и предписания тариката, испытывавшим на себе все состояния в семи городах любви к Всевышнему и прошедшим путь духовного возвышения. Это упорство и настойчивость в познании, твердость духа в практическом мистицизме сделали его ярчайшей духовной персоной, множество раз упоминаемой в мистических антологиях, как мистика, в его совершенстве. Этот факт подтверждается сведениями Абдуррахмана Джами, Мухаммада Дорошукуха, которые упоминают Ходжа Абдаллаха Ансари в своих антологиях.

Абдаллах Ансари в истории персидско-таджикской литературы, прежде всего, своим прозаическим наследием выполнил достойную историческую миссию. Эта миссия заключалась в дальнейшем и мощном развитии художественной прозы, в ходе чего в историю прозы вошел лучший из ее жанров – рифмованная проза (настри мусаджа). Это примечательно тем, что период творчества Ансари пришелся на период невероятного расцвета жанра касыды. Не следуя тенденциям времени и оставив без внимания хвалебную касыду, Абдуллах Ансари внес огромный вклад в развитие лирических жанров, в особенности газели, а также рубаи, кытъя, нравственной поэзии. Ансари в совершенстве знал два языка, сочинял изящные и глубокомысленные стихи на арабском языке. Приведем в пример, его газель нравственно-мистической тематики:

Ай, ки ту мағрури бахту давлати фархундаї,
 Хоҷаи соҳибсариру мафраши огандаї.
 Ё ки хуршеди ба сурат, ё ки Ҷамшеди ба хусн,
 Ё чу Зӯхра чехра дорї, ё чу Маҳ тобандаї.
 Ё чу Қайсар ҳаст бар сар тоҷу афсар мар туро,
 Ё ки чун Исои Марям то қиёмат зиндаї.
 Ё камолоте, ки гуфтї, чумларо дарёфтї,
 Ё муродоте, ки чувстї, чумларо ёбандаї.
 Ё гирифтї чун Сикандар мулкати рӯи замин,
 Ё чу Қорун садҳазорон молу ганҷ огандаї.

Гарчи Шаддодй, валекин нестй эмин зи марг,
 Хеч кас гуфтаст бо ту, то абад пояндай.
 Осмон чун абри найсон бар ту гирён аст зор,
 Он замон, к-аз азмати худ ҳамчу гул дар хандай.
 Оташи савдои дил то чанд аз ин боди борут,
 Хоки беобиву в-он гаҳ бо димоғи кандай.
 Гар амирй, ҳам амирй, Пири Ансорй, бидон,
 Хоҷагй бар ту назебад, сар бинех, чун бандай [21, с. 50].
*/ О, ты, гордящийся счастьем, могуществом велик,
 Ходжа, одетый в богатую одежду и покровы.
 Ты с солнцем схож, или Джамшиду в красоте соперник,
 Ликом, словно Юпитер, или блистаешь словно месяц.
 Или как Цезарь носишь ты венец, войско несметно твое,
 Или как Иисус Марии вечно будет жизнь твоя.
 Совершенство, что ты желал, достиг всего,
 Все цели, что поставил ты, достиг всего.
 Как Искандер завоевал половину мира на земле,
 Как Карун собрал все богатства мира у себя.
 Пусть ты Шаддад, не уйти тебе от смерти никуда,
 Никто не скажет, что будешь вечно жить на этом свете.
 Плачут небеса, дождями проливными, скорбя по тебе,
 Когда смеёшься ты от величия своего, словно раскрывшийся
 бутон.
 Огню душевных страстей покуда гореть от огненного ветра
 Станешь безводной землей и тогда надменность пройдет твоя.
 Даже если ты эмир, ты эмир, Ансари, знай.
 Не к лицу тебе великая стать, голову склони в смирении!*

С другой стороны, образцы газелей Ходжа Абдаллаха Ансари, отвечающие всем критериям этого жанра, являются ясным доказательством традиционной газели IX-XI века, поскольку такой совершенный образец не

может возникнуть без основательных предпосылок и лишь в поэзии одного поэта. Можно привести другой образец газели Абдаллаха Ансари. Его мистическая газель, посвященная возлюбленным Истины:

Ай толибе, ки даъвии ишқи Худо кунӣ,
 Дар ғайри ӯ назар ба муҳаббат чаро кунӣ?
 Аз ҷустуҷӯи халқ ту бегона шав, агар
 Хоҳӣ, ки дил ба Ҳазрати Ҳақ ошно кунӣ.
 Ҳақко, зи сӯзи ғулгула дар осмон фитад,
 Он дам, ки аз надам ту яке Раббано кунӣ.
 Мулки биҳишт они ту шуд, гар даме зи халқ
 Худро фидои як қадами бенаво кунӣ.
 Як сачда бас, қабули дари Кибриё шавӣ,
 Гар кибрро бимониву тарки риё кунӣ.
 Ҳар неъмате, ки ҳаст бар ӯ шукр кун, валек
 Шукр он бувад, ки аҳди Худоро вафо кунӣ.
 Ансориё, чу рӯз шавӣ равшан, ар шабе
 Худро зи аҷз бар дари Субҳон гадо кунӣ [156, с. 43].

*/Ты, претендующий на божественную любовь,
 Зачем, помимо Его любви, глядишь вслед другой.
 Ищи уединения от других, если желанием горишь.
 Сердце приблизить и душу к Истинному Богу.
 Воистину, от огненного грома на небо попадёт тотчас,
 Твой вздох, когда уста вымолвят: «Наш Господь».
 Райские земли будут твоими, если на миг от мирского
 Сделаешь в уединение один лишь шаг.
 Одного преклонения достаточно, чтобы приняли тебя врата
 великие.
 Если оставишь гордыню, оставишь лицемерие.
 Доволен будь, чем владеешь, будь благодарен.
 Благодарение – быть преданным Богу.*

*Ансари, станешь светлее дня, если однажды ночью,
От немощи бросишься к дверям Господа восхваляемого!*

Представленная газель обладает всеми жанровыми, структурными и тематическими особенностями, имеет вступление, заключение, бейт с именем автора, количество бейтов (7) соответствует жанровым критериям, присутствует единая тематическая линия и размер. Газель написана в стихотворном размере *музареъ мусамман ахраб макфуф махзуф*. В газели имеется определенная рифма и простой редиф. Словарный запас газели относится к газели хорасанского стиля и при сравнении отличается от его прозаических произведений.

Ходжа Абдаллах Ансари обладал талантом в сочинении не только газели, но и в других поэтических жанрах, например, рубаи:

Ай акл, ки дар Чин часади Фағфурӣ,
Гар чахд кунӣ ту, бандаи мағфурӣ.
Фарқ аст миёни ману ту бисёре,
Чун фахр кунад палос чун фағфуре [21, с. 152].
*/О, разум, в Китае ты (...словно бездыханное тело Императора)
Коль сделаешь попытку, станешь прощенным рабом.
Между мной и тобой различие большое,
(Будто гордится коврик под ногами, словно он фарфор)*

Или:

Дар роҳи Худо ду Каъба омад ҳосил,
Як Каъбаи сурат асту як Каъбаи дил.
То битвони зиёрати дилҳо кун,
К-афзун зи ҳазор Каъба омад як дил [21, с. 159].
*/На божественном пути воздвиг две Каабы,
Одна Кааба в облике, другая – в душе.
Покуда силы есть, паломничество в душу совершай,
Душа одна ценнее, чем тысячи Кааб!*

В рубаи Ансари выражает собственный взгляд на человеческую душу, сравниваемую по ценности со священным домом, и требующую постоянное внимание и чуткость. Или же в другом рубаи:

Ай шаб, сухане бишнав аз ман ба х(в)ашй,
 Бо он ки туро ситуда шоҳи Курашй.
 Хоҳй, ки ба ҷойи ман нишинй, насазад,
 Бар ҷойи Абӯбакр Билоли Ҳабашй [21, с. 159].
*/О, ночь, выслушай речи мои с любезностью,
 С тем, что тебя восхваляет правитель Кураши.
 Хочешь сесть на мое место, не стоит,
 На место Абубакра Билала Хабаши!*

В приведенных нами выше рубаи Ходжа Абдаллах Ансари, в основном, затрагивает социально-духовную тематику. В целом, большинство его рубаи имеют суфийскую тематику:

Масти Туам, аз бодаву ҷом озодам,
 Сайди Туам, аз донаву дом озодам.
 Мақсуди ман аз Каъбаву бутхона Туй,
 В-арна, ман аз ин ҳар ду мақом озодам [21, с. 160].
*/Я пьян Тобою, мне в кубке и вине нет нужды,
 Я Твоя добыча, мне в зернах и силке нет нужды.
 В Каабу и храм хожу лишь ради Тебя,
 Иначе в них для меня нет никакой нужды!*

Об одной из причин внимания Ансари к рубаи и в целом, простоты и незатейливости суфийской поэзии профессор Саид Нафиси отметил: «Особое внимание, уделяемое великими иранскими представителями суфизма персидскому языку, которые исполняли свои предписания в персидской прозе и поэзии, говорит о том, что каковы были предпочтения иранского народа и тех, кто в совершенстве не знал арабский язык. Зачастую они ценили мнение народа выше, чем мнение избранных и предпочитали выражать свои намерения и цели языком народа» [147, с. 53].

Таким образом, мы смогли вкратце охватить сведения об источниках религиозно-исламского, суфийско-мистического наследия персидско-таджикской мистической поэзии, осуществили обзор многочисленных образцов арабского религиозно-исламского наследия и первых поэтов-мистиков в персидско-таджикской поэзии. Также хотим подчеркнуть, что до периода Ходжа Абдаллаха Ансари в суфийской прозе блистали такие поэты, как Баба Тахир Урьян, Баба Кухи, Ахмад Джами, Шейх Абусаид Абулхайр и другие. Они сочиняли суфийскую поэзию и каждый прославился в разных жанрах, например, Баба Кухи в газели, Баба Тахир в четверостишии, Абусаид Абулхайр в рубаи, Ходжа Абдаллах Ансари и Ахмад Джами в газели и рубаи. Историческая миссия мистиков-литераторов заключалась в том, что каждый из них вместил в ожерелье того или иного поэтического жанра своеобразную жемчужину истинной, созидательной и вечной любви.

Суфиев и мистиков, сочинявших поэзию и прозу до Абдаллаха Ансари, никто из средневековых исследователей или составителей антологий не называл основоположниками нового художественно-мистического мышления, а лишь упоминают их вклад в какой-либо литературный жанр. Например, профессор Саид Нафиси насчитал в поэзии Абусаида Абулхайра 700 рубаи и 80 газелей, в биографии поэта указываются 10 газелей и 30 рубаи. Или же из 256 газелей, приписываемых Баба Тахиру, некоторые встречаются в поэтических сборниках других поэтов.

В отношении поэтического творчества Ходжа Абдаллаха Ансари несколько меньше, и насколько нам известно, его поэзия не собрана в форме поэтического дивана, а расположена в его трактатах и их принадлежность ясно и обоснованно подтверждается их наличием в его прозаических произведениях.

В целом, суфийская поэзия и проза была представлена в большом количестве в интеллектуальной литературы XI века, однако это наследие имеет коллективный характер. То есть, часть суфиев-поэтов преуспела в жанре газели, другая в рубаи, третья в четверостишии, а какой-либо поэт по

отдельности не может нести бремя основоположника. В этом смысле А. Зарринкуб отмечает, что «В рамках изучения иранского суфизма и его исследований нельзя оставить без должного внимания творчества суфийских поэтов» [99,141]. Этот вопрос действительно все еще остается без должного исследования и требует научного рассмотрения для внесения ясности в картину возникновения и развития суфийской литературы.

I.2. Ходжа Абдаллах Ансари и развитие жанра «мунаджат» в персидско-таджикской литературе

Человечество с первых минут своего бытия стремится познать божественную сущность, старается приблизиться к Богу различными путями и способами. Слабость и немощь разумного божественного творения – человека, перед божественным провидением, перед природными явлениями и катаклизмами побуждает человека прийти к Богу с мольбой и обращением. С другой стороны, немощь и смирение в обращении к Всевышнему порождает близость и любовь между создателем и его созданием, и для выражения вечной любви человек использует весь потенциал своего таланта и мастерства. Средневековый персидско-таджикский философ и мистик Наджмуддин Рази считает эту привязанность человека жемчужиной, которая «скрыта в перламутровой раковине познания, направлена на ангелов и мир ангелов, никто не вправе владеть и овладевать той жемчужиной. Её сокровищница достойна сердца Человека, который был обласкан солнечным взглядом, и душа Человека удостоена быть ее хранителем, которую взрастили в течении многих тысяч лет в лучах качеств Обладающего достоинствами единения» [26,74].

Лисан-аль-Гайб выразил это следующими строками:

Осмон бори амонат натавонист кашид,
 Куръаи фол ба номи мани девона заданд.
/Небеса не смогли нести бремя жизни,

Их жребий выпал на меня-безумца/

История национальной культуры ясно показала, что еще в авестийской культуре обращение, мольба и славословие Создателя считалось священным действием, отражающим сущность бытия людей. Толкователи «Авесты» не зря назвали книгу «Яшт» книгой обращения к зороастрийскому богу, само слово «яшт» означает «славословие», «мольба». Известный таджикский историк академик Бободжон Гафуров считал «Яшт» песнями во славу зороастрийских богов, историю их появления относит к еще более древним временам [83,68- 72].

По мнению академика Бободжона Гафурова предполагается, что песнопения и славословие существовали еще в период до зороастризма. Мифологи упоминают существование песнопений в честь Бога Митры еще во времена поклонения небесным светилам и телам.

В самой древней книге зороастризма «Авесте» - «Гаты», состоящая из гимнов в честь Зороастра, также содержит мольбы и обращения Зороастра к Богу Ахурамазде. Приведенный ниже отрывок из «Гат»-ов или «Небесных гимнов Зороастра» ясно отражает суть мольбы раба к Творцу:

«О, Бог души и мудрости, тебя познал я тогда, как намерение чистое во мне возникло, а луч истины и познания нашел путь в мое сердце. Я познал тогда, что спокойная и глубокая мысль есть лучший путь найти духовное знание и воззрение, и никто из правителей не достоин находить согласие с лживыми лицемерами, потому что они праведных и благочестивых считают своими вечными врагами» [14,42].

В последующий сасанидский период появилось множество произведений религиозного направления на пехлевийском языке, ставшими одними из первых образцов персидской прозы и, в которых существуют некие элементы обращения или мольбы к Богу.

В исламской культуре, всецело господствующей в мышлении и мировоззрении мусульман, литература восхваления Бога и молитвенного обращения к нему, также получила развитие. Другими словами,

разрозненные и отрывочные гимны и молитвенные обращения к Богу в исламской культуре обрели совершенство и, охватив все аспекты, превратились в полноценный, самостоятельный жанр под именем «мунаджат» (молитвенное обращение). Этому явлению известный таджикский литературовед Абдулманнон Насриддин дал следующее пояснение: «эта вечная любовь открывается различными способами и путями, и макамы, и мунаджат, поэзия и музыка, и другие изящные искусства считаются способом выражения любви и взаимосвязи с Создателем мира» [144,7].

Жанр «мунаджат», лексическое значение которого в словарях обозначается, как «тайная молитва», «рассуждения вслух с самим собой», «делиться тайнами с кем-либо», с распространением исламской среды стал неотъемлемой частью персидской литературы. Автор книги «Молитва пера» Хусейн Давуди, осуществивший исторический обзор развития жанра персидского прозаического мунаджат, наделил слово «мунаджат» следующим толкованием: «уйти на высокое место, укрыться и остаться в уединении, разговор, узнать о тайных мыслях друг друга и поведать Богу свои тайны, желания и нужду» [88,19].

Более того, указанный выше исследователь, к уже приведенным значениям слова добавил значение «*наджва*» - «тайная молитва, делиться тайной с кем-либо». Эта лексическая взаимосвязь мунаджат со словом «*наджва*» предоставила возможность исследователям истолковать основные предпосылки возникновения этого литературного жанра.

С точки зрения литературного термина, слово мунаджат связывают с тайной, разговором со Всевышним, который происходит обычно в уединении, тихо и напевно. Большинство исследователей признают слова «*мухатаба*» - обращаться, «*мунашидат*» - клясться, давать клятву, «*мухадаса*» - беседовать друг с другом и другими синонимами слова «мунаджат». В качестве подтверждения этих мнений и существования мунаджат в исламской религии Хусейн Давуди приводит рассказ из «Тафсири «Равз-ул-

джинон» (Комментарий к «Равз-ул-джинан»-Ш.М.), где повествуется, что первая мольба досточтимого пророка (с) к Всевышнему богу было таковым: «Когда пророк (с) достиг Бадра, увидел бесчисленное количество и могущество, и слаженность, и увидел малочисленность мусульман... Сел на землю, повернулся к кыбле и некоторые из сподвижников вместе с ним. Поднял он руки и говорил: «О, Всевышний бог! Пошли то, что сулил мне. О, Всевышний! Ты ведаешь, если погибнет эта малая группа, на земле не будет у тебя поклоняющихся, чтобы поклоняться тебе. Так молился, что накидка сошла с его плеч. Один из его сподвижников сказал: «О, пророк Аллаха, если твое обращение к Всевышнему таково, не думай, что Всевышний бог удовлетворит твой зарок!» [88,20].

Хусейн Давуди на основе этого рассказа указал на синонимичность слова «мунашадат» слову «мунаджат», и нашел истоки жанра мунаджат в речах пророка (с). Если признать это мнение приемлемым в вопросе определения основных предпосылок возникновения жанра мунаджат, еще раз подтверждается версия о возникновении жанра из арабской литературы и исламской культуры. По мнению некоторых исследователей, это подтверждается также существованием элемента мундажат в арабской проповеди (хутба), как уже нами указывалось ранее.

Автор «Баёзи муноджоту наъти манзуми форси» (Сборник персидских поэтических мундажат и славословия) Низамуддин Муроди во введении уделил внимание толкованию мундажат, восхваления и славословия. Автор книги связывает историю поэтической мунаджат с эпохой Рудаки и его современников, а также проводит логическую связь с мунаджат в «Мукаддимаи «Шохнома»-и Абумансури (*Введение к «Шахнаме» Абумансури*), «Тарджумаи «Таърихи Табари»-и Абулфазли Балъами (*Перевод «Истории Табари» Балами*) [135,14].

Следует подчеркнуть, что в этом случае мунаджат не выступает в качестве самостоятельного литературного жанра, а является лишь частью художественного произведения, как вступление в эпических и лирических

произведениях – поэмах, масневи и касыдах. Н. Муроди такому подходу литераторов в использовании мунаджат, опираясь на суждения автора книги «Исботи Худо» (*Доказательство Бога*), дает следующую оценку: «Наши великие предки поступали так, что обычно вместе или до начала своих научных произведений в качестве введения они писали небольшой, отчасти подробный трактат о доказательстве существования Бога и положениях исламского вероучения» [135,15].

В связи с тем, что мунаджат в основном начиналось с упоминания «именем Бога» или «именем Аллаха» (*бисмиллях*), затем следует хвала и славословие Богу и перечисление его качеств, в части научных исследований мунаджат называют «дуа», поскольку сутью мунаджат в большинстве случаев является мольба о выполнении, удовлетворении просьбы.

Как упоминалось ранее, связь дуа и мунаджат в основном исходит из их сходства в речи пророка (с). Как сказал досточтимый пророк (с) дуа – это ядро, суть богослужения. В последующем ученые и суфии признали дуа как ключ служения богу и аскезы, истолковали его как особый статус в переходе к высокой морали. Хусейн Давуди в «Трактате Кушайрия» дает дуа такое толкование: «Дуа – послание и миссия и говорят: Дуа – это миссия, чтобы друзья писали друг другу послания, во имя благого дела» [88,33].

Несмотря на то, что дуа и мунаджат обращены к Богу, как уже упоминалось ранее, во-первых, они берут начало из малых и больших желаний и нужд человека, во-вторых, рождены из восхищений и страсти влюбленного и мистика. Другое отличие в том, что дуа может быть произнесена везде, в любое время и наедине с собой или в людской толпе, однако мунаджат, состоящий из дуа и других просьб, произносится в одиночестве, уединении, требует тишины и покоя.

Мунаджат по своей сути и характеру более совершенен и красивее, чем дуа, а дуа в зависимости от соотношения подъема и содержания обретают относительное совершенство и красоту.

Согласно сведениям источников и на основе анализа древних образцов жанра мунаджат Хусейн Давуди изучил два и мунаджат в персидско-таджикской прозе и выделил пятнадцать видов исполнителей мунаджат – обращающихся к Богу:

1. Таиб, то есть кающийся в том, что грех и удаление от Бога облачило его ничтожеством, и теперь только Бог есть прощающий грехи и дающий исцеление его болезням.

2. Шаки, то есть жалующийся Богу на чрезмерную страсть, тянущую его к смертельной пропасти;

3. Богобоязненный человек, который не знает, будет ли он, несмотря на свою веру и любовь к Богу, подвергнут мукам и изгнанию; удостоится ли он милосердия и прощения истинного Бога, останется ли с уделом или без него.

4. Человек, преисполненный надежды, который всегда чего-то желает от своего Бога и его желания пристрастны.

5. Поклоняющийся, который несмотря на недалкий путь, надеется на милость божью.

6. Шакир - благодарный человек, который в благодарность за нескончаемые блага Создателя, ослаб от выражения благодарности и перечисления всех щедрых благ, и который, осознавая свою слабость в выражении благодарности, просит помощи у Бога.

7. Смиранный человек, который для поклонения Богу и во избежание прегрешений, получения божественного согласия нуждается в божественном провидении.

8. Мюрид - ученик, который у Господа просит указать путь к его великим чертогам, сделать его причастным к таким людям, которые с любовью и страстью, ночью и днем стучат в двери друга и воздают ему молитву.

9. Мухиб - возлюбивший Бога, который испытал наслаждение от любви Истинного Бога и привык к близости с Богом, и стремится выразить свою привязанность и любовь к Создателю.

10. Ищущий человек, считает путем приближения к Богу только божественную милость и прощение его пророка.

11. Нуждающийся человек, нужда которого исправима только милостью Бога, и его нужда устранится только его благодеяниями и милостью, его тревога устранится только Богом и его бедность с божьей помощью обретет достоинство.

12. Ариф - мистик, который считает языки, славящие Истинного бога, слабыми, разум в постижении его красоты - ничтожным, глаза, смотрящие не на Истинного бога - в сожалении и тоске. Он признает те знания причиной познания Бога, которые признают свою слабость в его познании.

13. Закир - поминающий человек, который поминания Бога не считает достойными его и произнесение имени Бога устами, а также произношение дуа и чистое, и безупречное почитание Субхан Аллаха (Преславен Аллах) величайшим даром.

14. Мутамассик – приверженец с тем убеждением, что лишь почитанием и могуществом, милостью своего Бога он может найти убежище от божественного гнева и наказания.

15. Захид, который знает, что его, с мирскими желаниями, Бог поместил в мир обмана и хитрости, в скоплении невзгод и мнимых красот, и у него нет иного пути, как искать убежище у Бога [88,25-30].

Важно отметить, что если человек в речах восхваляет и славословит Бога, благодарит его за блага, однако не обращается к нему, он не произносит дуа и мунаджат, хотя у него имеются все предпосылки и условия, а это обязательное условие для дуа и мунаджат. Если человек в своей речи жалуется и плачет, говорит о своей внутренней, душевной боли, однако у него имеется и другой адресат, или он не произносит обращение, опять же это несколько отдалено от дуа и мунаджат. Поэтому, когда человек часами говорит про себя, о бедах и невзгодах, жалуется на жизнь, сочиняет стихи, плачет о бессердечии близких, горюет о несбывшихся мечтах является несколько другим, близко не сравнимым с дуа и мунаджат.

В большинстве мунаджат, приведенными в качестве образца из наследия предшествующих литераторов, часто наблюдается следующее словосочетание: «нет Бога, кроме Него»; «Он более велик, чем как Его описывают»; «Он свят и чист Он, а недостатки и изъяны далеки от Него»; «нет силы и мощи, кроме как исходящих от Него»; «все совершается по воле Бога»; «Мы все принадлежим Ему и вернемся к Нему»; «Прощение грехов следует желать только у Него» и др.

Язык дуа и мунаджат искренен и прост, поскольку речь направлена самому дорогому и любимому адресату каждого верующего человека. В связи с этим, при произнесении мунаджат и дуа человек выбирает самые лучшие слова, восстанавливает самые четкие и внятные связи, преподносит свою просьбу или любовь и признательность пред лицом исполнителя желаний и чаяний.

Для достижения поставленных целей перед мунаджат и сочинения произведений в жанре обращения к богу, применяется талант и творческое воображение, чтобы тайные желания и просьбы были преподнесены и произнесены красивым и напевным языком.

После краткого обзора основных особенностей дуа и мунаджат следует напомнить, что с постепенным возникновением письма и письменности, дуа и мунаджат устной формы вступили в новую фазу развития. Дуа и мунаджат не обрели особо открытую форму, поскольку человеческой природе свойственно скрывать свои тайные порывы и смятения, человек не желает, чтобы чужие знали о его душевных переживаниях. Человеку характерно в уединении и одиночестве говорить с Богом, не хочет, чтобы его речи и мистические песни дошли до слуха недругов, не открылись всему обществу. В связи с этим, неудивительно, что дуа и мунаджат в письменном виде в современном мире, как капля в море устных дуа и мунаджат. К счастью, в персидско-таджикской литературе имеются те редкие жемчужины дуа и мунаджат, которым посвящены некоторые произведения, например, «Мунаджат-наме» Ходжа Абдаллаха Ансари.

Исследование показало, что обращение к Богу в персидской литературе превратилось в традиционный способ выразительного письма, используемого для демонстрации приверженности и веры сказителя. Наряду с этим, сказители, между разделами или главами или же повествованиями героев также посредством упоминания мунаджат и мольбы выражали свое внутреннее состояние и отношение к Богу. Или же таким образом, эмоциональными речами, философскими отступлениями, дерзостью и внутренней полемикой с Богом просили прощения у него. Эта особенность встречается в поэмах «Шахнаме» Фирдоуси, Ахмада Джами, Айнулкуззата Хамадани, суфийских масневи Фаридуддина Аттара, «Масневи маъневи» Джалалиддина Балхи и в других классических произведениях. Аттар в окончании известной повести, где упоминает о великодушии выдающегося мистика Абусаида Абулхайра, приводит мунаджат и выражает свою слабость и приверженность наставнику:

Холико, парвардигоро, мунъимо,
 Подшоҳо, корсозо, мукримо.
 Чун чавонмардии халки оламе,
 Ҳаст аз дарёи фазлат шабнаме.
 Қоими мутлақ туӣ, аммо ба зот,
 В-аз чавонмардӣ наёӣ дар сифот [99,46]
*/О, создатель, творец, воздающий благо,
 О, царь, созидатель, великодушный.
 Благородство сотворения народа мира,
 Это лишь капля в твоей мудрости.
 Ты в совершенстве благороден, но никак
 Не оценить степень твоего благородства!*

Можно сделать обоснованный вывод, что поэтический мунаджат возник намного позднее прозаического, поскольку и первые образцы мунаджат в виде авестийских песнопений и гимнов, и мусульманские мунаджат были в прозе. Для наглядности приведем несколько примеров из

зороастрийского обращения к богу. Несмотря на то, что это зороастрийское песнопение Хусейн Давуди называет авестийским стихом, обладает свойствами поэзии, по сути, это является прозаическим мунаджатом:

Ин туро мепурсам, рост ба ман бигӯ Ахуро!
 Кадом некӯкуниш рӯшноиро ва торикиро офарид?
 Кадом некукӯниш ходро ва торикиро офарид?
 Кӣ бомдод, нимрӯз ва шабро офарид?
 Кӣ ба ёд оварданд фарзонагон паймонро» [88,41]
/Тебя спрошу, скажи мне истину Ахура!
Какое благое дело сотворило свет и мрак
Какое благое дело сотворило сон и темноту
Кто сотворил полдень (день) и ночь?
Кого вспоминают избранные в союзе своем!

В исламском наследии самые первые выразительные и эмоциональные мунаджат встречаются в комментариях к священной книге (тафсир), хотя и считаются элементом предания, сказания или отрывком комментируемой темы, все же существуют в форме мунаджат. Например, в «Переводе «Тафсира Табари» существует эпизод с мольбой рыб о дне отдыха, чтобы приветствовать друг друга, содержащий ноты мунаджата: «Когда был жив Давуд, рыбы, обитающие в той реке, обратились к Всевышнему Богу с жалобами на людей.

Молвили они: «О, Господи! В субботу наш праздник, и мы приветствуем друг друга, ты должен предписать людям, чтобы не ловили нас в субботу.

Господь всемогущий и всемогущий в «Псалмах» предписал, что в субботу ловить рыбу нельзя. Никто не должен ловить рыбу в субботу» [13,79]

Подобная традиция мунаджат нашла свое продолжение в философско-мистическом прозаическом наследии. Если в философских произведениях первого века в мунаджатах преобладал тот же самый подход, что и в

тафсирах, то есть из уст пророков и коранических персон, в мистических произведениях из место заняли суфии. Например, в «Кашфу-ул-махджуб» Худжвири мунаджат приводится со слов Хасана Басри - одного из первых суфиев: «Обращение Хасана Басри к Богу во сне. После того, как ему не явилось наяву, он обратился к своему ученику Хабибу Аджами, который заикался, встать на молитву:

- О, Господи! Чем ты будешь доволен?

- О, Хасан! Ты нашел наше довольствие, но не ценил его!

- О, Господи! Что же это было?

-Если бы встал на молитву за Хабибом и точность его намерения не удержала тебя от молитвы, мы бы были довольны тобой»

- Агар ту наси ҳабиб дӯш намоз бикардӣ ва сиҳҳати нияташ туро аз имкони ибодат боз надоштӣ, мо аз ту розӣ шудем» [6,108]

Подобный подход в сочинении произведений в жанре обращения к Богу в персидской литературе продолжался и до периода Ходжа Абдаллаха Ансари.

В «Кабус-наме» Унсурмаали Кейкавуса, прозаического нравственно-социального произведения, также встречаются отрывки, напоминающие выразительные обращения к Богу. Например, в первой главе «О познании пути Всевышнего Бога»: «Знай, о сын, нет ничего из того, что свершится и не свершится или могло бы свершиться, что не было познано человеком, каково он есть, кроме преславного Творца, к познанию которого пути нет. Кроме того, все познано. Ибо познающим всевышнего ты станешь тогда, когда перестанешь познавать. Познаваемое словно выгравированное, а познающий как гравёр...» [17,10].

Следует отметить, что в истории персидско-таджикской литературы до Ходжа Абдаллаха Ансари встречаются лишь отдельные произведения, например книга его наставника Абулхасана Харакани «Нур-ул-улум», отдаленно напоминающие мунаджат. Е.Э.Бертельс в предисловии, написанном им к тексту «Нур-ул-улум», подчеркивает: «Пятая глава состоит

из кратких молитв, иногда в форме диалога святого духа с Богом (мунаджат), иногда в виде монолога. В этой главе для исследователя особо ценна история персидской литературы, поскольку ясно и четко указывает на источники известных мунаджат Абдаллаха Ансари - ученика Харакани» [64,232].

В указанной главе приводится всего восемь мунаджатов. Их сравнительно-сопоставительный анализ с книгой «Мунаджат-наме» Абдаллаха Ансари позволил сделать следующие выводы:

Между мунаджатами Харакани и Ансари существуют общие черты:

а) мунаджаты Харакани также как у Ансари начинаются с возгласа «Илохо!» (О, Господь!);

б) мунаджаты Харакани также посвящены тематике единения, любви, благодарности, истребования, дружбы: «О, Господь! Благодаря тебе и от тебя обрел я силу, и все, что есть у меня, это ты и ты вечен, и все, чем ты обладаешь, это время, которого нет».

Наряду с этим в произведениях обоих литераторов имеются существенные отличия:

а) Мунаджатам Ансари характерны плавность, изящество и красноречие, что отсутствует в мунаджатах Харакани. Например, «О, Господь! Твой народ благодарен за блага Твои, я же благодарен тому, что ты есть, что Ты - это благо». Ансари сказал: «Господь мой сказал: Желай, что тебе хочется. Сказал я: «О Господь! Мне достаточно того, что ты есть, больше ничего не желаю» [2,41)

б) В книге «Нур-ул-улум» Харакани, в том числе в главе мунаджат не встречаются поэтические отрывки, в «Мунаджат-наме» Ансари это является одной из характерных особенностей.

с) В мунаджатах Абулхасана Харакани полностью отсутствуют художественные средства выражения. Книга Ансари написана в форме рифмованной прозы, которая наделила речь гератского старца изяществом, напевностью, невероятной эмоциональностью и красотой, чего лишено произведение его учителя Харакани. Например, «я сказал: «О Господь! Ты

мне нужен». Услышал я в себе: «Если нуждаешься во мне, будь чист, поскольку я пречист, не желай ничего, поскольку не желаю я ничего». Сказал я: «О, Господь! Если во всем мире в это время кто-то к творению твоему милосерднее, то мне стыдно за себя».

в) Несмотря на существенные отличия в языке произведений в них все же имеется одна общая черта – простота изложения. Вся арабская лексика в мунаджатах Харагани прекрасно усвоена персидским языком и понятна.

Несмотря на то, что после Ансари другие прозаики в своих произведениях использовали некоторые традиционные элементы древних мунаджат-наме, Ансари смог привнести в этот жанр прозы особую стилистику, тематику, композицию и обеспечить ему жанровую независимость в литературе.

Ходжа Абдаллах Ансари, наряду с благим упоминанием и хвалой Богу, изъявлением любви и почитания ему сочинил для последователей тариката совершенное руководство, в частности для тех, кто только вступил на путь познания и его книга стала логическим продолжением его мистического учения.

В ходе краткого исследования было установлено, что персидско-таджикская проза изначально имела множество форм, а в выражении мольбы и обращения также включала в себя множество средств и стилей. Место мунаджат в прозаических жанрах таково:

1. В научных прозаических произведениях, таких как «Хидаят-ул-мутаал-лимин фи-т-тиб» Ахавайна Бухорои, «Дониш-наме Алай» Сина, «Аттафхим ли аваил синаат-ит-танджим» Абурейхана Беруни и др. дуа и мунаджат не встречается. Предисловие и окончание произведения содержит восхваление и перечисление божественных качеств в третьем лице и, в контексте введения в научную и ненаучную полемику и их завершения.

2. В нравственно-социальных произведениях, например, «Кабус-наме» и «Сиясат-наме» встречаются редкие случаи использования дуа и мунаджат.

3. В исторической прозе, например, «Летописи Табари», «Летописи Сиистана», «История Байхаки», «Сафар-наме» Насира Хусрава, «Муджмалут-таварих ва-л-кисас», «Рахат-ус-судур» Рованди, «Летопись Джахонкушо» Джувайни дуа и мунаджат встречается крайне редко.

4. В художественной прозе, например, «Калила ва Димна», «Чахор макола» Арузи Самарканди, «Джавами-ул-хикаят» Авфи, «Марзбан-наме», «Макамат» Хамиди, «Гулистан» Саади и др. встречаются редкие случаи употребления мунаджат, в другой части произведений, например, «Макатиб», «Ихваният», «Муншаат», «Манакиб», «Расаил ва маджалис» использования мунаджат встречается чаще.

5. В религиозной прозе, например, «Авеста», «Перевод «Тафсира Табари», «Кашф-ул-асрар ва уддат-ул-абрар» Майбудди, «Равз аль-джинан ва рух аль-джанан» Абулфутуха Рази, «Кимиёи саодат» Газзали дуа и мунаджат встречается в большом количестве.

6. В мистической прозе, например, «Кашф-ул-махджуб» Худжвири, «Расаили фарси» Ходжа Абдаллаха Ансари, «Перевод трактата Кушайрия», «Асрар-ут-тавхид фи макамати Шайх Аби Саид», «Фихи ма фихи» Джалалиддина Руми дуа и мунаджат встречаются в большом количестве и обретают совершенную форму и стилистическую манеру.

7. Можно прийти к заключению, что дуа и мунаджат чаще встречаются в религиозной и мистической прозе. В художественной прозе в сравнении с другими жанрами персидской прозы дуа и мунаджат обрели определенное место. На основании этого можно сделать вывод, что несмотря на существование мунаджат или его элементов в прозаическом наследии до периода Ансари, как самостоятельный жанр он еще не был развит, на стадии становления находились лишь его составные элементы.

8. Краткий обзор, осуществленный выше, показал этапы становления жанра мунаджат и обозначил вклад Ансари в его развитие в персидской литературе. Для представления еще более полной картины и существенности вклада Ходжа Абдаллаха Ансари в развитие указанного жанра, мы сочли

необходимым исследовать некоторые мунаджаты Ходжа Абдаллаха Ансари в его другом произведении «Табакат-ус-суфия». В научных кругах признается, что становление жанра мунаджат-наме и его развитие более разумно рассматривать на примере трактата «Мунаджат-наме», однако по нашему мнению, трактат «Табакат-ус-суфия», посвященный жизнеописанию множеств суфиев также не менее ценен в изучении поставленных перед исследованием задач. Стоит отметить, что одной из важных и красивых частей «Табакат-ус-суфия» является часть, в которой содержится обращение к Богу. Возникает несколько утверждений об истинном отношении Ходжа Абдаллаха Ансари к этому жанру, который на первый взгляд не столь первостепенен в его творчестве, однако наблюдается во многих его произведениях.

Во-первых, многие исследователи считают, что Ходжа Абдаллах Ансари не писал отдельную книгу под названием «Мунаджат-наме», однако в связи с наличием кратких обращений к Богу и мольбы, в различные периоды его ученики и последователи или же почитатели его изящного славословия, молитвенных обращений к Всевышнему, мистических порывов собрали его речи воедино в особый сборник. Это подтверждает сравнительное исследование его произведений «Мунаджат-наме» и «Табакат-ус-суфия».

Во-вторых, тематика, изъятая им в обращении незатейливым способом и простым языком, является лишь завесой, скрывающей множество тайных смыслов.

В-третьих, в связи с тем, что Ходжа Абдаллах Ансари в большинстве своих произведений (с его принадлежностью к ханбалитскому мазхабу и категоричностью соблюдения исламских предписаний и запретов), цитируя высказывания шейхов по различным вопросам, например, пророческих чудесах и благодеяниях, существования абсолютной истины или ее отсутствия, степени духовной нравственности мистика, полемизирует об

этом и ему порой кажется, что он преступает дозволенные рамки и тотчас обращается к Всевышнему с просьбой о прощении, и совершает мунаджат.

В-четвертых, наличие рифмованной прозы и аналогий допускает возможность причисления мунаджат к поэзии, в котором также существуют размеры аруза.

Мадждуддин Кейвани в разделе «Предисловие переводчика», написанного для книги Ходжа Абдаллаха Ансари приводит: «Ходжа Абдуллах Ансари, которого за пределами Ирана обычно именуют Шейхулислам Абдуллах Ансари, наряду с его принадлежностью к исламскому суфизму, знают по его мунаджатам, хотя «Мунаджат-наме» или «Илахи-наме» по сути не является отдельной книгой этого писателя божественного слова. Мунаджат в действительности является душевными тайнами и желаниями, экстатическими мольбами, которые сверкают драгоценным блеском в некоторых частях его наследия, особенно, в «Кашфул-асрар» и «Табакат-ус-суфия». Ходжа в «стихотворных речах» показал свое мистическое начало» [159,11].

Мунаджат с точки зрения Ходжа Абдаллаха Ансари, является из числа деяний или условий, которые исцеляют ослабшую душу и поникшее тело, вновь приближает человека к Всевышнему:

«Илоҳо, Туро ба Ту ёфта ва ёфти Ту дар нодарёфта.

Илоҳо! Агар ман туро хостам, то туро ёфтам, маро хои шодист. В-ар пас бе ман маро обу хоки эдар чист? Ҳар чӣ чуз аз ҳақ аст, аз ҳақ ҳичоб аст. Пас ба ҳичоб ҳақ чустан фиреб аст. Ҳастии ту дӯстонро ёфте аст, дидае ёфти туст, ҳар чо ки шинохт аст. Ҳар чизро чӯянд, пас ёванд, вайро ёванд, пас чӯянд.

Пас ту Илоҳо! Аз чустан ёвандаро пешӣ! Ва чӯяндаи худро ба вай най, ки ба хешӣ! Пас чустан гум аст ва чӯянда маҳрум ва чустании ту вилояти вақт аст ва ту худ маълум. Рӯзи равшанро нобиноён рӯзчӯён, дар миён ҳаст фарқ ва аз дур пӯён.

Илохо! Ки раҳӣ туро ба гурехтан аз худ ёвад, ба худ чун чӯяд? Ва бо ту, эй қуддус! Бар забони тафарруқ суҳан чун гӯяд? Бе ту ба ту расидан, кай тавон? Расиданӣ ба ту худ бо туст аз ҳамеша то ҷовидон. Худ бо туст ва турочӯй хуфтаву равон. Вайро чустан чист? Ки аз ту гурехтан натавон» (2,177).

/«О, Аллах, нашел тебя в тебе и твое наличие (присутствие) в не нашедшем.

О, мой Аллах! Если пожелал тебя, и нашел тебя, я безмерно рад. А если ты без меня, но во мне, где здесь прах и вода? Все, что в истине, от истины вскрыто. Тогда в скрытом искать истину обман. Твое существо искать друзей, нашел ты чей-то взгляд, он твой, все что ни ищут, находят, а когда находят, то ищут.

Тогда ты мой Аллах! Ты приходишь, к тому, кто ищет. И у ищущего тебя, нет тебя! Тогда поиска нет, ищущий лишен и твои поиски подвластно времени, а ты сам ясен. Ищут слепцы ясный день, по середине погибель и вдали каюциеся.

О, мой Аллах! Кто ищет путь к тебе, убегая от себя, как ему искать тебя? Как с тобой, пресвятым, говорить на разных языках? Как достичь тебя без тебя? Достичь тебя и быть с тобой всегда и вечность. Быть с тобой и искать тебя спящим и бодрствующим. Зачем искать тебя, ведь тебя не избежать?» [2,177].

Другой особенностью произведения по вопросу принадлежности ее к жанру мунаджат-наме состоит в том, что Ходжа Абдаллах Ансари в конце каждого приводит несколько арабских бейтов. В качестве примера мы приведем два образца, один из них полностью, второй частично ввиду его величины:

В «Табакат-ус-суфия» после особого раздела «О мунаджате» («**Фи муночотихи**») без предисловия или пояснения приводится арабский стих:

Илохо, туро он кас бинад, ки туро дид,
Ва вай туро дид, ки ду гетӣ вайро нопадид.

*/О, Аллах, тебя увидит тот, кто увидит тебя,
Увидит тот, для кого оба мира пропадут.*

Ва туро ў дид, ки ноида писандид,

Пас аз он туро надид, ки ба хештан дид.

/Тебя увидит тот, кто не видя, полюбил,

Не увидел тебя, но увидел себя.

Дидоре, ки чашму дил дар ў ноид,

Дидор ин аст ва дарозной бубрид.

/Взгляд тот, что нет глаз и сердца в нем,

Это тот взгляд и краток он.

Чашми ғарик аз пурии об надид,

Он кас ки туро ба як дида дид, чи дид?

/Глаза, полные слез не увидели,

Тот, кто лишь окинув взглядом тебя, что увидел?

Ва ў туро дид, ки ҳамаи ў дар дидор нопадид

В-аз нигаристан ў боз омад, ки туро ба худ дид.

/Он увидел тебя, все что не видимо глазу,

От взгляда он пришел в себя, тебя в себе увидел.

Мискин ў, ки туро дид ва надид!

Туро ба ту боист дид,

/Тот беден и нищ, который видел и не видит тебя!

Тебя в тебе увидеть следует.

Ба худ дид, он чи чувст надид, бахраи худ дид.

Батар он аст, ки розист ба он чи дид,

/Увидел в себе то, что искал, увидел свою душу.

Худшее в том, что согласен с тем, что увидел он.

Ориф худро гум кард, ки туро дид.

Дидор он аст ва дарозной бубрид.

/Мудрец себя потерял, когда увидел тебя.

Окинул взглядом и был краток он[156, 49].

В конце этого отрывка обращения к Богу, Ходжа Абдаллах Ансари приводит два бейта на арабском языке:

Ва аншадано ал-имому линафсиҳи:
 Ас-самъу ва-л-айну ва-л-фуъоду луқан,
 Ва-л-ҳаққу мо ин йанолу би-л-ҳашри.
 Толабано биллази алайҳи лано,
 Фастаъсаму мин руъунати-л-башари [156,47-48].

Перевод:

*Имам промолвил истину своей души:
 Глаза, сердце и уши не нужны,
 Когда истина придет в день суда.
 Нас призовет к себе по нашему предназначению,
 Оставьте свое нетерпение.*

Из перевода указанного стихотворения выясняется, что в «Табакат-ус-суфия» арабские стихи содержат философские, нравственные и мистические темы.

Во втором образце стихотворение на арабском языке цитируется также после обращения к Богу:

Пинҳон аз худ дар ту мебизорам.
 Ҳичоб мебинам ва кашф мепиндорам.
 Ва ба ҳикояти беҳабарон меосоям.
 Ва бар ними насими бод шодӣ мепаймоям.
 Хабарӣ худ аз дилҳо мечӯям
 Ва айби худ дар гоми худ дар роҳ мепӯям.
 Ва ба пиндори водӣ боз мегузорам.
 Ва муҳобоҳои ту бар рӯи чиноятҳои худ менигорам,
 То ки пардозад ин ниҳеб менигарам.
 Акнун боре аз ҳар чи мепиндорам дигарам.
 Ва дар ҳар нафасе, ки барзанам, батарам,
 На дареғам ба ҳар чи бинам

Ва на тоқат дорам, ки бе ту биншинам.
 Гӯй, ки бар санг тухм мепарканам, месозам,
 Ё каманд дар кӯҳ меафканам.
*/Тайно от тебя я молюсь о нужде в тебе,
 Сокрытое вижу и считаю это открытием.
 Обретаю спокойствие от рассказов неведающих,
 От дуновенья ветерка радость меня охватывает.
 Ищу я вестей от себя в сердцах,
 И грехи свои в шагах своих в дороге замаливаю.
 Предположения свои оставляю открытыми
 Страх от тебя налагаю на свои прегрешения.
 Смотрю, чтобы закончился этот страх
 С каждым вдохом моим становится хуже,
 Без сожаления смотрю на все, что вижу.
 И нет терпения быть без тебя,
 Словно яйца укладываю на камни,
 Или аркан вскидываю на гору.*

Арабский стих:

Аншадано ли-Абиали ар-Рӯдбори:
 Моли ароний каанний қад зараъту ҳасо,
 Фи-л-арзи чадбун ва вачху-л-арзи сафвонун
 А мо лизаръий иббонун фааҳсадуху,
 Камо йакуну лизаръи-н-носи иббонун [2,57].

Перевод с арабского:

*Молвил нам Абуали Рудбори:
 Я вижу себя, как будто посадил я мелкую гальку.
 На безводной и каменистой земле.
 Еще не наступило время, чтобы я собрал их
 Как и люди собирают урожай в отведенное время.*

Выясняется, что Ходжа Абдаллах Ансари ясно указывает на автора стихотворения. По нашему мнению, цитирование в конце мунаджат стихи другого поэта означает, что Ансари намекает своим ученикам и собеседникам, читателям своих книг, что подобное состояние свойственно не только ему, но и другим выдающимся представителям тариката.

Другой особенностью мунаджат в «Табакат-ус-суфия» является то, что большинство обращений к Богу содержат не только тайны и секреты, а больше обладают характером раскаяния и мольбы о прощении. Другими словами, во время споров и прений по сложным вопросам мистицизма, сказитель, стоящий за трибуной для выступлений и проповедей, в порыве рвения поневоле нарушает предписания и запреты. В связи с этим в мунаджат просит прощения у Бога за свое неподобающее поведение и недозволенные речи:

«Илоҳӣ, мавчуди ман на дил бартобад ва на забонам.

Орияти вучуд дидӣ, ман онам.

Ин ману ман ҳам иллат аст.

Лекин ман дар иборат тарҷумонам.

Ҳар ман, ки гӯям зӯр аст, аммо мустамаъро бе ҳилат нишон додан чун тавонам?

Агар гӯянда манам, хушк бод забонам, то хомӯш бувад.

В-ар ниюшанда манам, гӯшам кар бод, то маломат на бар гӯш бувад.

Агар пас на манам, гӯянда худ мегӯяд ва шунаванда мешунавад.

Агар қону дил рафт, гузор то равад.

Ҳамгинон ба беҳудӣ менозанд.

Ва ман бо худ ва ин сухан дарнатавон ёфт ба фаҳму хирад.

На ман баъзеам аз кулл ва на ҳаққи мутаҷаззӣ

Кулл ӯст ва дигар ҳама очизӣ.

Ҳама аз беҳуди ҳамон ва ман аз худ дидам пирӯзӣ.

Вақти қисмат ҳама баҳраи вай худ он ситаданд.

Ва ман баҳраи худ ситадам.

Ҳама оташ дар хирмани худ заданд.

Ва ман оташ дар хирмани бехудӣ задам.

Ман манам, то во худам.

Ман на манам, то бехудам.

Ман аз вай бехудӣ чӣ гӯям, ки ман ҳама худам.

Гоҳ худам ва гоҳ дар чустучӯи худам.

Ҳар худ, ки гуфтам, он ту будӣ, он на ман гуфтам» [2,333-334].

/«О, Аллах мой, мое существо не может сдержать мое сердце и язык,

Ты видишь мои недостатки, я таков.

Это мое существо, и оно имеет недостатки,

Однако я лишь переводчик моих слов.

Если скажу, что я сказитель, то пусть отсохнет мой язык чтобы замолкнуть.

А если слушатель я, то пусть оглохнут мои уши, чтобы не слышать порицания.

А если не я, то сказитель и слушатель пусть говорят и слышат сами.

Если ушли душа и сердце, оставь пусть они уходят.

Все равные радуются от отречения самих себя

Себя этими речами и самим собой мне найти,

Я не часть всех и не часть чего-то.

Целостен он, другие же в бессилии.

Все в отречении, а я победил себя самого.

Все получили от Него свою участь.

И я получил свою участь от Него.

Все подожгли свой урожай,

Я же поджег гумно отречения.

Я есть я, когда в себе.

Я не есть я, когда не в себе.

Что мне говорить от том отречении, ведь я это все.

Иногда это я, иногда ищущ себя.

Когда говорил «я», то это был ты, не я это все сказал. [7,333-334].

В «Табакат-ус-суфия» мунаджат имеет некую форму персидского стиха, что признали многие исследователи:

Он чи аз вай натавон раст чун тавон **ёфт**?

Он ки бар ҳақ бешӣ чувт, ба кӯе **шигофт**,

Он ки дар талабҳо меовезад, аз қабза **мегурезад**,

Ва он-чи аз буда мегурезад, бар хуни худ **мехезад**.

Чӣ чӯям чизе ки беш аз **ман** аст.

Пас он-к туро дорад, аз завол **эман** аст.

Туро чустан аз худ **баррастан** аст,

Ва ба ту пайвастан аз дигар **гусастан** аст,.

Ва туро ёфтан худро гум **кардан** аст,

Ва ба ту расидан худро ба фано **супурдан** аст.

Ҳар чи чуз ҳақ мебинад, **махҷуб** аст,

Ва ҳар чи ба чустан тавон ёфт, бо чӯянда **мансуб** аст [156,106].

От чего не можешь спастись, найдя его?

Тот, кто искал многого, куда-то спешил,

Тот, кто требует многого, бежит от руки.

Тот, кто от существующего бежит, вздымается его кровь.

Я ищущ то, что больше меня,

Тогда у кого ты есть, от тлена защищен.

В поисках тебя следует отказаться от себя,

Воссоединиться с тобой – удалиться от других.

Найти тебя значит потерять себя,

Достичь тебя значит отдать себя небытию.

Все, что видит Истинный, сокрыто.

Все, что можно найти в поисках, относится к ищущему.

С точки зрения структурного строя в этом мунаджете метрический размер аруз соблюден не полностью, однако наличие рифмы обеспечивает созвучность строк, поэтому в мунаджете Ходжа Абдаллаха Ансари ощущается поэтический строй. В продолжении мунаджата это чувствуется еще более ярко:

Аз рӯз дар қаъри чоҳ натавон **гурехт**,
 Дигар бинанда хок бар сари худ **бехт**.
 Илоҳӣ! Магар хештан **ҷӯям**,
 Ки дар малакути ту ман кам аз тори **мӯям**.
 Чароғ бояд, ки рӯз **ҷӯям**,
 Ман ин беҳуда, то кай **гӯям**.
 Ба нест ҳаст ёфтаи **маҳол** аст,
 Ва ношинохта **ҷӯянда** бар худ **вабол** аст.
 Ба дугонагӣ ягонагӣ **ҷустан** **кӯрист**,
 Баста монда дар роҳи талаб **санавист**.
 Ҳар чи чуз яке ҳама **ҳаманд**,
 Ҳаст якесту дигар аз нест **каманд**.
 Субҳоналлоҳ! ҳар чи мешинохтам набуд, ва ҳар чи буд,
нашинохтам,
 Имрӯз ман он шинохти пиндоштаро ба об **андохтам**.
 Ҳар чи ба ман буд, он ман **будам**,
 Имрӯз гирифтам, ки **набудам**.
 Пас на қатъ асту на вуслат ва на зиён асту на **суд**,
 Донишу кӯшиши мо дар оташ сабақи ҳукм **паймуд**.
 Боистаро нур омад,
 Ва нобоистаро дуд.
 На наздику на дур аст,
 На дер асту на зуд аст.
 Аввалияти ҳақ ба ҳеч ҳодис **бинаёлуд** [156,20-21].
/Один не сможет выбраться из со дна колодца,

Другой смотрящий посыпает свою голову прахом.
 О, Аллах мой! Разве я ищу себя,
 Ведь в мире небожителей я меньше, чем волосинка.
 Мне нужен светильник, чтоб день отыскать,
 Доколь мне молвит бесцельные слова.
 Небытие не может искать бытие,
 Непознавший искатель в тягость себе.
 В двойственности искать единство – слепота
 Связанным оставаться на пути искомого – обычай
 Каждая часть – часть единого целого,
 Одно существует и связано с не существующим.
 Хвала Аллаху! Все, что знал- не было его, и все, что было - не
 познал.
 Сегодня то мнимое знание я поверг в воду.
 Все, что было у меня, это **было** мною,
 Сегодня получил то, чего у меня не было.
 Итак, нет конца и единения, ни пользы, ни вреда.
 Наши знания и старания в огне постигли уроки предписаний.
 Достойного достиг свет,
 Недостойного – дым.
 Не близко, и не далеко,
 Ни поздно, и ни рано никогда.
 Первичность Истинного ничем не запятнать.

Общее содержание книги по способу изложения исследовано в трех разделах – жизнеописание шейхов и их речи и воззрения, мунаджат и отдельные разделы, особенно стоит отметить раздел о принципах мистицизма и суфийского мировоззрения, определен вклад Ходжа Абдаллаха Ансари и работа учеников-последователей, мастерски переписавших для будущих поколений его речи.

I. 3. Рифмованная проза (наسر мусаджа) и ее место в наследии

Ходжа Абдаллаха Ансари

Ученые и исследователи в области литературоведения, согласно историческому развитию персидско-таджикской литературы, делят стилистику прозаических произведений на прозу мурсал, мусаджа и маснуъ. Исследование по указанным видам прозы осуществлено таджикским литературоведом Н. Салимовым в книге «Стилистические периоды развития прозаических жанров в персидско-таджикской литературе (X-XIII вв.)».

Проза мурсал, по сути, является простой и незатейливой прозой, лишенной художественных приемов и средств выразительности, примером которой может стать проза саманидского периода. Наряду с витиеватостью и причудливостью, существующей в прозе этого периода, в ней преобладает простой и плавный, близкий к простонародному язык, наблюдаются ненавязчивые повторы, короткие по структуре предложения, малое количество арабских заимствований. «Таърихи Балъами» (Летопись Балами), «Тарчумаи «Гафсири Табари» (Перевод «Комментария Табари»), «Худуд-улоам мин-ал-машрики илал магриб» являются яркими образцами прозы указанного периода.

Рифмованная проза в связи с наличием в ней рифмы более близка к поэзии. Это проза, обладающая определенной напевностью, в которой главным стилистическим элементом является рифма. Образцами рифмованной прозы признаны произведения Ходжа Абдаллаха Ансари, «Гулистан» Саади, «Бахаристан» Абдуррахмана Джами, «Парешони» Каани Ширази и «Муншаат» Каиммакама.

Проза маснуъ является прозой излишне насыщенной художественными средствами, вследствие чего порой трудно уловить основную линию сюжета, основную тему и намерение прозаика. Яркими образцами прозы маснуъ являются произведения «Таърихи Вассоф» (Летопись Вассафа), «Муншаат» Хакани и др.

По мнению исследователей в период правления Сельджуков в развитии персидской прозы возникли новые тенденции, некоторые особенности которой нами уже указаны выше. Произведения этого периода понемногу отдалялись от плавного и ясного стиля изложения, царившего в литературе в период Саманидов, и обретали форму высокопарной и изысканно любезной прозы маснуъ. В произведениях наблюдались оба вида прозы, однако, постепенно проза в простой и плавной форме уступала свои позиции высокопарной и излишне помпезной рифмованной прозе. Одной из характерных особенностей литературы периода Сельджуков было невероятное разнообразие тематики, научная и историческая направленность произведений, написание большого количества книг преданий и сказаний, биографических книг, комментариев священного Корана и множество других тем. Еще одной особенностью того исторического периода литературы является преобладание произведений на арабском языке.

Указанный период развития персидской прозы славится произведениями с нравственно-этической тематикой, книгами назиданий и наставлений. Особо в этом плане следует отметить трактаты и книги Насира Хусрава, Ходжа Абдаллаха Ансари, Унсурмаали Кайкавуса и др.

История **орнаментальной прозы** (насири фанни) и влияние арабской прозы на персидскую прозу берет начало во второй половине) пятого века хиджры, и с этого периода место стилистики мурсал начала занимать стилистика тафаннун. Например, автор «Кабус-наме» Унсурмаали Кейкавус, о правилах для писца и условиях письмоводительства пишет: «Украшай свои письма метафорами и притчами, и стихами Корана, изречениями Пророка (с)... в арабском письме рифма - это искусство, она очень хороша и приятна, в персидском же рифма в прозе неприятна, и лучше не применять ее» [17,142].

Из сказанного исходит, что в период Унсурулмаоли Кейкавуса рифмованная проза не имела большого применения и не считалась приятной, несмотря на то, что по сведениям источников рифмованная проза

существовала в древнем Иране. Например, рифмованную прозу можно встретить в письменах Ануширвана: «хар ки равад чарид ва хар ки хусбид хоб бинад//*тот, кто идет, посетя, а тот, кто уснул, видит сны*» [17,86].

Маликушшуара Бахор в трехтомном произведении «Стилистика» рассуждает о рифмованной прозе Ходжа Абдаллаха Ансари: «его проза, его словосочетания инкрустированы и украшены рифмами, иногда с подражанием восьмистопным гимнам сасанидского периода, которым далее следовали арабы в своих древних (доисламских) поэмах и которая впоследствии превратилась в арабскую рифмованную прозу [56,236].

Знакомство арабов с совершенной и красноречивой иранской и греческой литературой, знакомство с произведениями, полными метафор и аллегорий, витиеватыми оборотами речи, например «Калилой и Димной» обусловило эволюцию прозы в арабской литературе. Это подтверждается тем, что автором самого древнего произведения в жанре прозы маснуъ на арабском языке является Ибн Мукаффа, который был переводчиком пехлевийских книг на арабский язык. Коранический стиль также оказал существенное влияние на арабскую и персидскую литературу, и это следование священному Корану исследователи называют «*ҳосили қуръони*» (кораническим продуктом).

Стилистика орнаментальной прозы, то есть стиль так называемой изображаемой любезности, в истории персидской литературы – *насри фанни*, царившей в V-VI вв. по хиджре, является стилем, на котором были написаны лучшие образцы персидской прозы различной тематики и с характерной языковой манерой. Орнаментальной прозе присущ элемент рифмованной прозы, которую одна часть исследователей относит к элементам арабской литературы, а другая считает ее первоисточником древнеиранского наследия.

В арабских макаматах (**просиметрум-Ш.М.**), в том числе в макамате Абдаллаха Ансари, макамате ал-Харири и макамате Бадеуззамана Хамадани встречается садж, то есть рифмованная проза с вкраплениями поэзии, переполненная риторической экстравагантностью. Однако в персидско-

таджикской литературе одним из прозаиков, применившим в творчестве рифмованную прозу, был Ходжа Абдаллах Ансари. В его прозаических произведениях «Мунаджат-наме», «Илахи-наме», «Каландар-наме», «Канз-ус-саликин» и «Хафт хисар» рифмованная проза невероятно мастерски применена в большом объеме.

Известный таджикский литературовед Рахим Муслманкулов отмечает, что еще в произведениях авторов IX-X веков и первой половины XI века наблюдается применение рифмованной, витиеватой и сложной в смысловом аспекте манеры, к примеру, как в творчестве Абулхасана Газневи [138,72].

Иранский литературовед Хусайн Хатиби считает, что рифмованная проза является самой яркой и выдающейся художественной чертой в произведениях доисламского периода (джахилия) [191,163].

По его мнению, возникновение садж в персидской прозе полностью перенято у арабской рифмованной прозы. Однако, наряду с утверждением о влиянии арабской рифмованной прозы на персидскую, он также предполагает предпосылки ее возникновения в доисламском наследии и отмечает: «В иранской доисламской прозе существуют свидетельства, подтверждающие равновесие частей, то есть общее понятие саджа соответственно поэтическому размеру и рифме существовало в некоторых жанрах прозы. Это свидетельство перевода большого числа поговорок и пословиц и царских указов, переведенных в период после ислама на арабский язык, образцы которых остаются в исторических летописях и антологиях» [191,179]

В этом случае, утверждение Р. Муслманкулова об истории применения рифмованной прозы в персидской литературе, в том числе в прозе, имеет твердые основания и роль Ходжа Абдаллаха Ансари в становлении и развитии указанного художественного приема, несомненно, важна.

Исторический обзор произведений, написанных в рифмованной прозе, показал, что согласно историческим и литературным источникам, можно сделать определенный вывод о существовании этого художественного приема еще до периода жизни и творчества Ходжа Абдаллаха Ансари. Существует множество мнений и предположений об исторических предпосылках возникновения рифмованной прозы, однако, на основании научных выводов известных литературоведов, в числе которых М. Бахор, Ф. Бадиуззаман, И.С.Брагинский, Р. Шафак, Х. Хатиби, Р. Хадизаде, первым прозаиком, применившим в своих произведениях рифмованную прозу во всей ее красе и изяществе, был Хаджа Абдаллах Ансари.

Известный таджикский литературовед Расул Хадизаде признает Ходжа Абдаллаха Ансари одним из первых писателей, в произведениях которого садж достиг своего совершенства, открывая новую страницу в развитии художественной прозы. По его мнению, Ходжа Абдаллах Ансари в персидско-таджикской литературе является основоположником простого, но изысканного, плавного и легкого в понимании стиля [196, 108-109].

Забехулла Сафо, размышляя над этим вопросом в книге «История литературы в Иране», приходит к мнению, что Ходжа Абдаллах Ансари в целом сосредоточил внимание на том, чтобы вывести речь за рамки простой, общепринятой прозы и приблизить ее к поэтической, чтобы сделать ее приятной и, чтобы заучивание было легким, его речи близки к простой поэзии, можно считать ее простой прозой, лишенной поэтического размера и причислить к жанру «настри мавзун» (размеренная проза) [178,882].

Н.Салимов, таджикский литературовед считает, что «по общему признанию, первым персидским писателем, применившим рифмованную прозу садж, был поэт и мыслитель Абдаллах Ансари. Со второй половины XII века и в последующем садж сохранил свои устойчивые позиции в персидско-таджикской литературе» [169,120].

Мастерство и непревзойденное умение Ходжа Абдаллаха Ансари в применении садж обусловили возникновения огромного наследия в

размеренной прозе, в числе которых имеется трактат под названием «Мусаджаат». Русский востоковед Е.Э. Бертельс, опираясь на сведения автора «Кашф-уз-зунун» упоминает, что, якобы Ансари написал трактат под этим названием. Другой русский востоковед В.А. Жуковский отмечает, что «Мусаджаат» не является названием отдельного трактата Ансари, это лишь перевод его другой книги «Маназил-ус-саирин» [64,69].

По прошествии одного века после Ходжа Абдаллаха Ансари, другой писатель Кади Хамидаддин Балхи, в подражание «Макамат» Бадеуззамана Хамадани и «Макамат» Харири применил этот стиль. «Чахор макола» Низами Арузи Самарканди, «Калила и Димна» и «Марзбан-наме» признаны лучшими образцами орнаментальной прозы, то есть насри фанни, так называемого стиля изображаемой любезности.

В наследии Абдаллаха Ансари, как уже отмечалось нами выше, садж занимал особое место. По сути, лексическое значение слова «садж» - это голоса певчих птиц, например, соловья, щегла, трели которые схожи друг с другом.

В понятие «садж», как названия художественного приема в прозе входят слова, которые расположены в конце двух или более отрывков, и сходны друг с другом в размере и рифме. Садж делит на синтаксические паузы, и наделяет их напевностью.

Прозаические отрывки, в которых присутствует рифма, а иногда и рифма и редиф, называются рифмованной прозой (насри мусаджа). Литературовед Р. Мусулманкулов осуществил исторический обзор рифмованной прозы, где дал ей следующее определение: «Если близкие по смыслу предложения являются рифмованной прозой. Садж в прозе равен рифме в поэзии и то, что в поэтических полустихиях называют рифмой, в прозаических текстах называют саджем» [138,16].

Литературный термин «садж» состоит из рифмованных и созвучных слов в конце словосочетаний, простых и сложных предложений. Садж делят на три вида:

1. *Садж мутавази* (параллельная рифма) – почти все исследователи дали первому виду такую формулировку: если в конце двух или более словосочетаний или простых предложений приводятся слова в одинаковой рифме, размере или количестве букв, это называется садж мутавази:

«... Чазои он ҳам ба-ду **расида** ва расво ва парда **дарида** шавад// Наказание тому будет вдвойне - и позор, и срам» [138,26].

2. *Садж мутарраф*: если крайние слова в двух или более словосочетаниях или простых предложениях сходны с рифмуемой буквой, то есть имеют рифму, однако в размере и количестве букв не сходны, это называется садж мутарраф:

«... ҳама хона **ороста** ва сахну сахро аз чаегу ғубор **пироста**, обу таом **тайёр** ва сарви ноз дар **канор**, модари зан ҳамчун ходиме **хидмадгор**//... все комнаты украшены, и двор и поместье от грязи и пыли очищены, напитки и пища готовы, и красавица рядом, а мать супруги, как прислужница, несет службу» [138,28].

3. *Садж мутавазин* – последние слова в предложениях в размере сходны, однако без наличия слов с рифмуемой буквой:

«...сайёдон он чо омадушуд бештар **карданди** ва пайваста чихати сайди **вухуш** ва қайди **туюр** доми ҳила **густурданди**...// охотники много раз ходили туда и постоянно ставили капканы на диких зверей и силки птиц» [138,35].

В качестве образца садж мутарраф можно привести следующий отрывок:

«Луқма хӯри ҳар чое, сӯҳбат куни ҳавое, фарзанд хоҳи худое// *Съешь где-то кусок, поговоришь чуток, попросишь сына у Господа*» [21,84].

В этом предложении слова «*ҳавое*», «*худое*», «*хӯр*»ӣ, «*кунӣ*», «*хоҳӣ*» имеют сходство в размере, рифме и в рифмуемой букве.

Требования в садж мутарраф относительно сложнее, этот вид рифмованной прозы требует от прозаика соблюдения размера, рифмы и

равного количества букв, вследствие этого садж мутарраф применяется крайне редко.

Следует отметить, что требования садж мутавазин намного проще, поскольку в ней требуется только рифмовка слов. Этот вид рифмованной прозы чаще применяется в прозе. В качестве примера приведем следующие отрывки из трактата «Варидат»:

«Агар аз кафаси дунё растӣ, ба лутфи аҳади пайвастӣ//*Если спасешься из клетки земной// обретешь милость небесную*».

«Як зарра шинохт, беҳ аз ду олам ёфт// *узнал лишь крупинку, нашел лучше двух миров*»

В первом предложении слова «*растӣ*» ва «*пайвастӣ*» и во втором предложении слова «*ёфт*» и «*шинохт*» обрели рифму и стали рифмованной прозой.

В нижеприведенном образце словосочетания «*ранчур аст*», «*муздур аст*» и «*масрур аст*» стали садж мутавазин:

«Толиби дунё ранчур аст ва толиби уқбо муздур аст ва толиби мавло масрур аст// *Ищущий мирское немощен, ищущий загробный мир подневолен, а ищущий Господа радостен*»[21, 324-347].

В этом случае также стоит отметить, что в составе предложения слова «*дунё*», «*уқбо*» и «*мавило*» также обрели некую рифму между собой.

В целом, все три вида рифмованной прозы различаются между собой требованиями и внутренним строением, а также отличаются степенью применения и своим предназначением в тексте. Этот художественный прием оказывает содействие в лучшем, кратком и эффектном отображении авторского замысла и идеи.

В связи с тем, что Ходжа Абдаллах Ансари признан одним из основоположников жанра рифмованной прозы, и опираясь на вышеприведенную классификацию саджа, исследуем его виды по указанной классификации в произведениях Ходжа Абдаллаха Ансари, в частности в трактате «Мунаджат-наме».

Образцы саджа мутавазин можно встретить в следующих предложениях:

а) «Илоҳо! ҳар кӣ Туро шиносад кори ӯ борик ва ҳар кӣ Туро нашиносад роҳи ӯ торик//О, Аллах! Тот, кто познает Тебя, будут его дела в изобилии и достатке, тот, кто не познает Тебя, его дорога будет темна» [3,4].

(борик-торик).

б) «Бидон, ки Худои таоло дар зоҳир каъбае бино карда, ки ӯ аз сангу гил аст ва дар ботин каъбае сохта, ки аз чону дил аст//Знай, что Господь всемогущий наяву создал каабу из камней и глины, а во глубине построил каабу из сердца и души» [21,160].

(ботин-зоҳир; гил – дил).

в) «Илоҳӣ, агар косни талх аст, аз бўстон аст ва агар Абдуллоҳ мучрим аст аз дӯстон аст// О, Аллах, несмотря на то, что цикорий горек, он из сада и если Абдуллах виновен, он все же из друзей» [3,26].

(бўстон-дӯстон).

г) «Илоҳо, дигарон масти шаробанду ман масти соқӣ, масти эшон соқӣ асту аз ман боқӣ// О, Аллах другие пьяны от вина, а я от виночерпия, их опьянение виночерпий, а все остальное - мое» [3,9].

(соқи-боқи).

д) «Илоҳо, эй Холиқи беадад ва эй воҳиди беадад, эй аввали бебидоят ва эй охири бениҳоят, эй зоҳири бесурат ва эй ботини бесират, эй ҳайи безиллат, эй мӯътии бефикрат ва эй бахшандаи беминнат//О, Аллах, о, Создатель без границ и Единый без числа, и Начало без начала, и Конец без конца, Явный без образа и Тайный без естества, Живой без пороков, Одаривающий без раздумий и Милосердный без упреков» [3,2].

В этом отрывке слова *беадад - беадад; бебидоят-биниҳоят; зоҳир-ботин; бесурат-бесират; безиллат-бефикрат-беминнат*; являются садж мутавазин.

е) В нижеприведенном предложении слова «*пастӣ*», «*мастӣ*», «*сустӣ*» и «*худонарестӣ*» имеют некое созвучие и размеренность, однако в целом это лишь синтаксическая пауза, поэтому мы отнесем ее к садж мутавазин:

«Дар тифли пастӣ, дар чавонӣ мастӣ, дар пирӣ сустӣ, пас кай худонарестӣ?//*В детстве низина, в молодости пьянство, в старости слабость, когда же поклонение богу?»* [2,4].

ж) «Илоҳо! Чун ҳозирӣ, чӣ чӯем ва чун нозирӣ, чӣ гӯем// О, Аллах! *Когда ты здесь, что же мы ищем и когда спрашиваешь, что же ответить тебе»* [3,5].

В приведенном выше предложении слова «*ҳозирӣ*» и «*нозирӣ*» имеют исконно арабское происхождение, однако глаголы «*чӯем*» и «*гӯем*» являются исконно персидской лексикой.

В следующих предложениях также прослеживается садж мутавазин:

а) «Агар бастай ишқӣ, халосӣ маҷӯй, ки ишқ оташи сӯзон аст, баҳри бекарон аст, ҳам ҷон аст ва ҳам ҷонро ҷон аст ва қиссаи бепоён аст ва дарди бедармон аст, ақл дар идроки вай ҳайрон аст ва дил дар дарёфти вай нотавон аст ва аёнқунандаи ниҳон аст// *Если попал в силки любви, не ищи спасения, ведь любовь это огонь сжигающий, море безбрежное, это душа, и у души есть душа и это бесконечная повесть и неизлечимая болезнь, разум в ее осознании бессилён, и сердце в поисках ее неможно и она – это делающее тайное явным»* [2,2].

Этот отрывок состоит из десяти частей, где садж мутавазин прослеживается в следующих словах и словосочетаниях:

Сӯзон-бекарон, ҷон-ҷон; қиссаи бепоён-дарди бедармон; ҳайрон-нотавон-ниҳон.

в) «Илоҳо! Ба ҳар сифат, ки ҳастам, бар хости Ту мавқуфам, ба ҳар ном, ки маро хонанд, ба бандагии Ту маъруфам// О, Аллах! *Каким бы я не был, покорен твоей воле, каким бы именем меня не звали, я под именем раба твоего известен»* [3,50].

г) «Илоҳо! Ёфта мечӯям, бо дида дармегӯям, ки дорам чӣ чӯям, ки мебинам, чӣ гӯям? Шефтаи ин чустучӯям, гирифтори ин гуфтугӯям// *О, Аллах! Найдя, все еще ищу, глазам своим говорю, что нашел то, что ищу, что вижу и как сказать? Я очарован этими поисками, я пленен этими разговорами*» [3,52].

(чӯям-гӯям; чустучӯям-гуфтугӯям).

а) «Дил ба халқ мабанд, ки хаста гардӣ ва дил ба ҳақ бибанд, ки вораста гардӣ// *Не отдавай сердце людям, останешься с разбитым сердцем, отдай сердце Истинному, и станешь свободным*» [21,163].

В этом отрывке применен садж мутарраф: **халқ - ҳақ; хаста – вораста**

б) «Илоҳо! ҳар кӣ Туро шинохт ва алами меҳри Ту афрохт, ҳар чи ғайр аз Ту буд, бияндохт//*О, Аллах! Кто Тебя познал и поднял знамя твоей любви, все, что было кроме Тебя, отвергнул*» [3,4].

(шинохт-барафрохт-бияндохт)

в) «Не дареғам бубинам ва нақшае надорам, ки бе Ту биншинам// Без сожаления хочу тебя увидеть и не желаю быть без тебя [3,56].

(бубинам-биншинам).

г) «Илоҳо! Сабр аз мо рамиду тоқати ман шуд сушт, тухми ором киштам ба қарори руст, на хурсандам на сабур, на маҳчурам ва на ба ранчур//*О, Аллах! Терпение покинуло нас, мое терпение ослабло, я посеял зерно покоя с надеждой на всходы, нет ни радости, ни терпения, ни покинут я, ни опечален*» [3,29].

В этом отрывке следующие слова и словосочетания составляют садж мутарраф: **сушт-руст; на сабур-на ба ранчур**

«Илоҳо! Офариди моро ройгон ва рӯзи доди моро ройгон, биёмурз моро, ки Худой на бозоргон// *О, Аллах! Ты нас создал безвозмездно, и пропитание дал нам безвозмездно, прости нас, ты ведь Господь, а не купец*» [3,3].

(ройгон-бозаргон)

«Ба номи он Худой, ки номи ӯ роҳати рӯҳ аст ва пайғоми ӯ мифтоҳи футӯҳ аст ва саломи ӯ дар вақти сабоҳ мӯъминонро сабӯҳ аст ва зикри ӯ марҳами дили маҷрӯҳ аст ва меҳри ӯ балонишинонро киштии Нӯҳ аст// *Именем того Господа, имя которого наслаждение для души и его весть ключ для открытий и его приветствие утреннее молитва для верующих и упоминание его лекарство для больного сердца и любовь его для попавших в беду – ковчег Нуха*» [2,25].

В «Мунаджат-наме» виды саджа в большинстве случаев идут в сочетании друг с другом, то есть в одном отрывке можно встретить различные виды саджа. К примеру, «Илоҳо, дар чалоли раҳмонӣ, дар камоли субҳонӣ, на мӯҳтоҷи замониву на орзуманди маконӣ// *О, Аллах! В величии своем ты милосерден, в совершенстве ты безупречен, нет нужды у тебя ни во времени, ни в месте*» [2,3].

Этот отрывок состоит из 4 частей, в 3 частях количество слогов одинаковое, то есть семь слогов. Только в последней части имеется восемь слогов. Приведенные слова относятся к садж мутавазин, однако применены в садж мутарраф.

«Илоҳо! Чанд ниҳон бошӣ ва чанд пайдо, ки дилам ҳайрон гашт ва чон шайдо//*О, Аллах! Иногда ты скрыт, иногда ясен так, что сердце мое изумлено и душа безумно очарована*» [3,51].

Как видно из отрывка, он состоит из четырех частей, вторая и четвертая часть состоят из слогов, а первая и третья часть из шести слогов. Слова «пайдо-шайдо» относятся к садж мутавазин, а слова «ниҳон-ҳайрон» относятся к саджу мутарраф.

Стилистика применения художественного приема рифмованной прозы в произведениях Ходжа Абдаллаха Ансари имеет следующие характерные особенности:

а) в ходе исследования особенностей рифмованной прозы в «Мунаджат-наме» нами сделан вывод, что рифмованная проза Ансари имеет сходство с поэзией, так как его словосочетания и фразы обладают

восьмислоговой структурой, состоящей из трех частей в рифмованной форме, с чертами сасанидской поэзии, с введениями, сходными с древней религиозной и мистической прозой.

б) рифмованная проза в части из произведений Ходжа Абдаллаха Ансари имеет характер основного элемента авторской стилевой манеры и изложения.

в) художественный прием садж в произведениях Ходжа Абдаллаха Ансари является средством изложения мистического мировоззрения. Бадиуззаман Фурузонфар в процессе исследования большого числа рифмованной и размеренной прозы в «Мунаджат-наме» Ансари пришел к заключению, что стилевая манера никак не является хвастовством собственным мастерством и своеволием, а является лишь ясным и доступным изложением темы и намерения мистика. Ярким примером этого может послужить приведенное ниже предложение:

«Дарвеши пинхон бояд, чун пайдо шуд, бурхон бояд//*Аскетизм стоит скрывать, а как станет явным, то доказать (причастность)*» [186,18]

г) Абдаллах Ансари, наряду с применением художественного приема садж, в целях донесения глубоких мистических смыслов широко использовал поэтические жанры – рубаи, двустишия в заключительной части речи.

д) В рифмованной прозе Абдаллаха Ансари применены средства выразительности такие как муламма, ташбих, таджнис, омонимия, садж мукаррар, о которых нами будут сделаны умозаключения в последующих разделах.

е) Основная часть рифмованной лексики в прозаических произведениях Абдаллаха Ансари имеют персидское происхождение. В мистических произведениях периода творчества Ансари, например, в «Кашф-ул-махджуб» Абулхасана Худжвири Газневи, также являющиеся образцами рифмованной прозы, использовано множество арабских слов, особая модель построения словосочетаний. В божественных обращениях Абдаллаха Ансари слова

«шер», «сер», «хатост», «норавост» попали в состав рифмованной прозы и являются исконно таджикской лексикой:

«Дили ошиқ хонаи шер аст, касе дарояд дар ӯ, ки аз чон сер аст. Аз мочарои дарди ишқ ҳикоят хатост ва аз меҳнати муҳаббат изҳори шикоят норавост// *Сердце влюбленного это логово льва, туда заходит тот, кто пресытился жизнью. О любовной печали рассказывать ошибочно и о страданиях любви жаловаться не следует*» [2,32].

Таким образом, в языке произведений Ходжа Абдаллаха Ансари искусно применены важнейшие элементы классической прозы, в том числе рифмованная проза садж и ее виды, которые в полной мере явили миру мастерство и талант писателя-мистика. Это послужило предпосылкой тому, что во многих исторических и литературных источниках, в исследовательской литературе Ансари признан прозаиком, обладающим собственным, неповторимым стилем и даже одним из основоположников рифмованной прозы в персидско-таджикской литературе.

I.4. Место Ходжа Абдаллаха Ансари в практическом суфизме (гасаввуфи амали)

В процессе исследования различных источников ирфана суфизма (исламский гнозис-Ш.М.) можно сделать заключение о наличии множества наук, которые в совокупности можно назвать «науками ирфана». Важнейшими направлениями в науках ирфана являются практический (*ирфани амали*) и теоретический ирфан (*ирфани назари*). Большинство произведений, написанных в период до Ибн Араби, относятся к практическому ирфану. Практический ирфан - это способ духовного странствия (сайр и сулук), молитв и поминаний (зикр), описания жизни и убеждений гностиков – ариффов. Авторы произведений по практическому ирфану иногда вторгаются в вопросы бытия и поиска истины и достижения блаженства, в том числе в результате особых духовных состояний и

свидетельствований. До Ибн Араби в сфере теоретического ирфана – тасаввуфа, блистали своими произведениями Абухамид Газали и Айнулкуззат Хамадани, однако Ибн Араби достиг в этом абсолютного совершенства, поскольку многие исламские ученые подтверждают, что Ибн Араби является основоположником теоретического ирфана суфизма. Важнейшие элементы теоретического ирфана получили развитие в поэзии Санаи, Аттара и Руми. Несомненно, в убеждениях гностиков и ученых, проживавших в период до Ибн Араби, существуют множество элементов теоретического суфизма, однако Ибн Араби и его последователи создали прочную принципиальную основу, теоретический фундамент, исследовали и дали пояснения по многим неясным вопросам в своем наследии. Два наиболее важных произведения Ибн Араби – «ал-Футухи Маккия» (Мекканские откровения) и «Фусус-ул-хикам» (Геммы мудрости) являются фундаментальными трудами в области теоретического суфизма, хранящие в себе жемчужины общеисторического и индивидуального суфийского опыта.

Знания в теоретическом суфизме обладают огромными отличиями от тематики, источников, способов и приемов воспитания, влияния и итогов, ценностей, роли и статуса других религиозных наук, то есть являются не концептуальным. Промежуток между знаниями в ирфане, в теоретическом плане уменьшается, иногда вовсе исчезает. Они относятся к познанию экзотерических, святых и божественных истин, и связаны не с чувствами или внешним восприятием, а внутренней сутью и душой человека. Эти знания достигаются не посредством обучения и изучения и даже теоретическим мышлением, а очищением внутреннего мира, личности, очищения души, искренней любовью [313,64].

В истории ислама практический ирфан пережил достаточно противоборствующие течения, которые по сути противостояния делятся на четыре группы:

1. Радикальный (ортодоксальный) суфизм;
2. Суфии-сторонники принципа любви или аскетизма.

3. Суфии-эристики, которые отрицают другие пути достижения истины вне сознания и мышления.

4. Модернисты и последователи неоплатонизма, которые противостоят тасаввуфу и суфийской гносеологии [329,122).

Несмотря на все противоречия, высказываемые в различные исторические периоды в адрес познания в теоретическом суфизме, он переживал периоды расцвета и до сих является предметом пристального внимания, чем обусловлено появление множества важных и фундаментальных трудов, отражающих идейно-теоретические постулаты тасаввуфа с различных позиций.

Пространство познания практического тасаввуфа охватывает отношение и обязательства человека к собственной персоне, к миру и Богу. Этот раздел тасаввуфа называют *«рафтор»*. В этом разделе тасаввуфа излагается, как и откуда странник должен начать путь для достижения цели, то есть достижения единения, какие пройти обиталища и стоянки, и какие события и состояния будут происходить с ним в пути. И какое вхождение (восхождение) ему будет суждено [305,152]. Эти утверждения целиком относятся к нормам теоретического ирфана и представителям общины, придерживающихся подобных воззрений в Мавераннахре и Хорасане, коим и был Ходжа Абдуллах Ансари.

Методы и цели учения Ходжа Абдаллаха Ансари заключались в достижении консенсуса в воззрениях и традициях суфия с религиозными нормами и принципами, пророческими хадисами, вследствие этого он стремился найти путь согласно шариату. До него множество суфиев прилагали усилия в доказательстве теоретических и практических постулатов посредством ссылок на аяты и хадисы, упоминания преданий, и защищая действия и традиции суфиев, прибегали к мистической интерпретации некоторых коранических аятов и пророческих хадисов, однако инициативы и старания Ходжа Абдаллаха Ансари обладали другой, абсолютно новой природой. В книге «Сад майдон» он методом интерпретации каждой области

и направления на основе коранических аятов привел в доказательство примеры из священного Корана по неясным вопросам, и согласно такому же методу написал книгу «Маназил-ус-саирин» на арабском языке. В трактатах свои доводы и воззрения для большей убедительности подкреплял хадисами о речах, поведении, благочестии досточтимого пророка Мухаммада (с), причем хадисы указывались с перечислением всего звена повествующих.

Суфийские убеждения Ходжа Абдаллаха Ансари. Первые мировоззрения исламского суфизма излагались его представителями в виде устных рассуждений и речей. Отсутствие рукописей и трактатов, вначале, выделяли суфизм как особый тарикат в исламе, но в последующие века исламского суфизма все же возникла необходимость в записи и передаче их убеждений в письменной интерпретации, вследствие чего появились книги теоретического и прикладного характера по суфизму. В подтверждение можно привести цитату из книги «Масраа-т-тасаввуф» [264,104] о воззрениях суфиев в первых веках возникновения этого философского течения.

«Суфии видят истину во всех земных творениях и во всех понятиях. Суфии убеждены, что тот человек постигнет Бога, когда уверует, что все творения на земле олицетворяют Его. Все творения несовершенны до того времени, когда Бог внесет в них свою частицу. Они приводят в доказательство хадис пророка (с) и несколько аятов: «Тот, кто познает себя, познает Творца». Однако помимо этого пророк Мухаммад (с) сказал: «О, Истинный, мы не познали твою мудрость» (6,34). Вероятно, это сказано в бытие его пророком (с), когда в Коране отвергается божественность пророков, в том числе пророка Иисуса. В этом случае во фразе «мы не познали мудрости твоей», вероятно, имеется в виду не достижения пророком (с) степени божественности. Суфии, знавшие об этом, приводят в доказательство о способности и силе познания божественного существа человеком следующий аят:

سُنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ
أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

(Мы им знамения Свои представим, в душах их и на земле далекой, пока не станет им ясно, что это – истина (Бога). Неужели недостаточно для них знать, что их Господь свидетельствует все, что суще?) [20,41/53].

То есть по их убеждениям человек, который познает себя, познает Господа, так как в нем кроется Его частица, то есть все творения на земле - это отражение Бога. Бесспорно, аяты и хадисы такого характера существуют. Великие ученые Имам Бухари, Муслим, Имам Тирмизи и многие другие комментировали подобные аяты, однако их замыслом было признание величественности и могущественности существа Истинного Бога, а не его воплощение в каждом видимом и желаемом предмете.

Согласно убеждениям суфиев каждое творение на земле – это воплощение Бога, поскольку во всем вокруг и во всех предметах есть частица божественного света и приводят в доказательство следующий аят:

أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ
بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ

(Особая (чистая) религия - для Аллаха, не так ли? И (сказали) те, кто обзавелись друзьями, кроме Него: «Мы им (идолам) поклоняемся только для того, чтобы они приблизили нас поближе к Аллаху». Несомненно, что Аллах будет судить между ними за то, в чём они впали в разногласие. И несомненно, что Аллах не обратит (не вернёт) тех, кто опровергает и неверующих) [20,39/2].

Воззрения традиционного исламского сообщества о суфизме, учение об «ирфане» (гнозис) и «маърифат» (познание) в суфизме также получили свое начало в Коране. Верно, что в Коране не встречается слово «арафа» или «маърифат», однако в аятах вопрос познания истины посредством признаков, сотворенных божественной силой в природе, имеет место. Тот, кто уверовал в Бога, видит его могущество в сотворении мира и в различных его проявлениях и таким образом познает Бога. В суре «ал-Анъам» приведено сказание о том, что Ибрахим спрашивает своего отца Азара, почему его

племя поклоняется идолам вместо Бога. Господь в это время показывает суть создания небес и земли [20,6/75]

روكذلك نرى ا؟ رهم ملكوت السموات و الا؟ ض و ليكون من الموقنين

/Явил он Ибрахиму могущество над небесами и землей, чтобы он обрести уверенность смог/. Ибрахим видит сотворение всего живого и неживого, познает истинного Бога и верует в него [20,7/36].

إِي وَجَّهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا
وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ

(Я обратил свой лик к Тому, кто небо сотворил и землю, И всей душой Ему предался. Я – не из тех, кто прочит соучастников Ему) [20,6/79].

Следует сделать вывод, что человек познает истину посредством владычества, созданного Им, то есть посредством аятов – признаков, в которых истина открыта, познаваема и он уверует в нее. Такое познание истины последователи суфизма истолковали как «божественное познание» и этому смыслу дали множество красочных описаний и интерпретаций [6,36] Эти воззрения в дальнейшем проникли в письменное наследие, из прикладного аспекта эволюционировали в теоретический. Известный мусульманский ученый Ибн Араби признан основателем школы «единства бытия», однако в первые годы возникновения суфийского течения аспекты «единства бытия» имели различные воплощения, и опирались на Коран и известный хадис пророка (с) «Ман арафа нафсаху фа кад арафа раббаху» (Кто познает себя, тот познает Бога), Эти высказывания служат основанием для уподобления души человека зеркалу: всякий взглянувший в него увидит Всевышнего. Многие же люди заглядывают в себя, но Истину Всемогущего и Великого не познают. Следовательно, по необходимости познание неотделимо от вида такого взгляда, так как он отражает мистическое знание. Оно бывает двух видов. Первый – тот, что сложнее, и многие не в состоянии его понять. Неправильно говорить о том, объяснения чего не могут быть поняты простыми людьми. Что касается другого вида, который сможет понять каждый, то он состоит в том, что человек из своей сути познает бытие

сути Всевышнего, из своих качеств познает качества Всевышнего, из духовного властвования в своём государстве, в своём теле и органах познает духовное владычество Всеславного и Всевышнего во всех мирах. Объяснение этому следующее: осознав себя в бытии, он знает, что сколько-то лет до этого пробыл в небытии, никак не проявляясь. Так, как сказал Всевышний (смысл):

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا
إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا

«Разве уже прошла над человеком та пора, когда он не был вещью поминаемой? Мы ведь создали человека из капли, смеси, испытывая его, и сделали его слышащим и видящим» (Коран, 76:1-2)..

Ведь то, к чему проделывает путь человек от основы своего сотворения, состоит в его знании о том, что до своего бытия он был всего лишь спермой– каплей зловонной жидкости, в которой отсутствовали разум, слух, зрение, голова, руки, ноги, глаза, сосуды, нервы, кости, плоть, кожа. Но это была белая жидкость одного качества. После в ней появились все подобные чудеса: либо он создал себя сам, либо кто-то вызвал его к жизни. Если традиционные исламские течения никогда не признают соучастия Господу в сотворении, то суфии видят Аллаха в бытие творений. Традиционный ислам признает единоверие, и приводит в доказательство хадис пророка (с): «Единственной верой пред Аллахом является ислам», то суфии не признают единоверие и приводят следующий аят [20,3/2].

دوليه المشرق و المغرب فايئما تولو فتم وجه الله

/Восток и запад принадлежат Аллаху, и куда бы вы не взглянули, там видится лик божий/».

Этот аят ниспослан до хиджры пророка (и речь идет о единстве бытия) [20,9/94].

По мнению последователей суфизма, Ад - это Рай. Они верят в судный день и наказание, и приводят в доказательство своих верований следующий аят: [20,8/14]

فلا تحسبن الة مخلف و عدة رسولة ان الة عزيز دوانتقام

«Не думай, что Аллах не исполнит свою угрозу, посланную через своих пророков, ведь Аллах всемогущ и несет отмщение» [20,9/46]

راولك الزين نتقبل عنهم احسن ما عملوا و نتجاوز عن سيا تهم فى اصحاب الجنة وعد الصدق الذي كانوا يوعدون

«Они те, чьи добрые деяния мы принимаем и прощаем их, они обитатели рая, все обещания данные им, верны» [20,3/32].

Однако традиционный ислам к этому доводу, что Ад – есть Рай, и грешник получит достойное наказание в аду, приводит множество хадисов и аятов [20,4/99;1/39]

فمن يعمل مقال ذرة حيرا يرة و من يعمل مقال ذرة شرا يرة

«Тот, кто совершил лишь малую крупинку добра, воздастся ему. И кто совершил крупинку зла, воздастся ему за это».

Суфийское течение полно различных, удивительных концепций, которые отрицаются традиционным исламом и исламской религией. Часть суфиев, последователи традиционного ислама называли безбожниками и неверующими, подвергали их страданиям, покушались на их жизнь, и только после смерти смогли признать их уникальность.

Жизнь первых суфиев была не настолько опасна и трудна, они в какой-то мере не подвергались притеснениям. Однако ситуация изменилась после смерти Мансура Халладжа (X век). В средневековье гонения суфиев продолжились, в результате чего стали причиной смерти Сухраварди, Айналкуззата и других суфиев. В целом, в первый период возникновения суфийского течения и средневековье обусловили возникновение множества произведений по практическому суфизму, что в свою очередь обострило противостояние между последователями суфизма и исламских ортодоксов и стало причиной казней и убийств множества ярчайших персон суфийского течения.

Ходжа Абдаллах Ансари признан предводителем суфиев в период своей жизни [34,334], некоторые называют его «красой века», «певчим

традиционного ислама» [6,10]. В период собственной жизни он достиг высочайших вершин в мусульманском праве, хадисах и толковании (тафсир). Слава о его познаниях в науке, о праведности и набожности достигла того, что багдадские халифы присылали ему в дар одеяния. Вероятно, почетный титул «шейхулислам» присвоил ему аббасидский халиф ал-Муктади в 474 году хиджры, далее он обрел почетное звание «гератского старца».

Ходжа Абдаллах Ансари прославился своей удивительной способностью к запоминанию и заучиванию стихов и речей. По его собственным сведениям: «я знаю сто тысяч бейтов на арабском языке из поэзии предшественников и современников» [34,338]. Отмечают, что: «в комментарии одного слова из Корана он выучил четыреста бейтов из арабской поэзии доисламского периода» [6].

Стремления Ходжа Абдаллаха Ансари и многих великих ученых, были направлены на примирение между шариатом и тарикатом, и он прилагал старания, чтобы суфийские воззрения и нравственность были в гармонии с устоями ислама и хадисами. Ходжа Абдаллах Ансари суфизм признавал «бесцветным ликом и невраждебной сущностью» [329,136]. Этому принципу отдал предпочтение и великий Хафиз Ширази:

Гуломи химмати он, ки зери чархи кабуд,
 Зи ҳар чи ранг тааллуқ пазирад озод аст [329,737]
*/Буду рабом того, что под небесным сводом,
 От всего, что цветом украшено, свободен /*

Ходжа Абдаллах Ансари признает необходимость пути тариката и поиска истины следованию предписаниям шариата, а тарикат, отдаляющийся от шариата считал невежеством и заблуждением. Он отмечает, что «Истина суфизма - это следование священной книги и сунне, и исследовать ее, и отказаться от ее толкования» [269,241]

По его убеждению, шариат далекий от тариката и свободный от истины ирфана схоже с телом без души и сердца: «шариат без истины бесполезен, и истина без шариата бесполезна» [269,321].

В «Рисолаи воридот» он сравнивает шариат с телом, тарикат с сердцем и истину с душой, в другом сравнении отмечает: «шариат – это вода и истина, солнце, мир существуют благодаря воде и солнечному свету [269,466].

Путь и странствия мистиков и погружение в истину ирфана, свободный дух и экстаз были свойственны ему, он внешне следовал традиционному шариату, а в сущности проповедовал особый тарикат, в укреплении и защите принципов которого прикладывал огромные усилия. В воззрениях и убеждениях Ансари не подражал никому, в пути соединения, духовного и нравственного совершенства следовал старцам тариката, а не методам ученых, по его мнению, полных выдумки и недостатков. Отмечают: «Шейхулислам был суфием с глубокими корнями и совершенной суфийской природы, равновесие и подлинную справедливость не выпускал из рук» [275,241]. Он не молчаливый отшельник, максимально отделившийся от мирского и предпочитает угол в келье и молитвы, ни влюбленный безумец, который в восторге и безумии кружит в танце, не похож на Халладжа и Баязида, которые твердят: «аналхак» и «субхани мо аъзаму шаъни», не впадает в раздумья о единстве бытия. Мистические суждения Ходжа Абдаллаха Ансари – это гармоничное бытие между человеческими качествами и божественным совершенством, постепенный отход от собственного «я» и отрицание земного облика, замененного высоким духовным и нравственным ростом, достижением этим единения с Богом. Это же прослеживается в поэзии Хафиза:

Миёни ошику маъшук ҳеч ҳойил нест,

Ту худ ҳичоб худи Ҳофиз аз миён бархез[325, 266]

Между влюбленным и возлюбленной нет никаких преград,

Хафиз, твоя душа - покров, встань и сорви покров.

Ҳичоби чехраи чон мешавад ғубори танам

Хушо даме, ки аз он чехра парда бар фиканам [325,342]

Покровом душевного лика становится бремя тела,

Прекрасен миг, когда наконец сорву покров с того лика.

Действительно, от всего земного, собственного земного «Я» суфий должен отказаться и его истинное «Я» соединится с Истиной и обретет бытие и вечную жизнь.

Мистические порывы и восторг, боль от разлуки и мечты о встрече и соединении составляют суть и основу ирфана Ходжа Абдаллаха Ансари. Это наиболее ярко ощущается в его мольбах и обращениях к богу – мунаджатах, поэзии, некоторых посланиях – расаил:

Илоҳӣ, агар бихишт чун чашму чароғ аст, бедидори ту дард ва доғ аст.
Илоҳӣ, агар моро дар дӯзах кунӣ, даъводор нестам ва агар дар бихишт кунӣ,
бе чамоли ту харидор нестам. Безорам аз он тоат, ки маро ба учб орад, бандаи
он маъсиятам, ки маро ба узр орад// *О, мой Аллах, если рай как глаза и свет,
без тебя – боль и страдание. О, мой Аллах, если отправишь меня в ад, не
буду препираться, а если в рай, не стану без лика твоего туда стремиться.
Не хочу того поклонения, которое ведет меня к гордости и надменности, я
раб того греха, которое меня ведет к покаянию* [269 75]

Боғи бихишт ва сояи тавба ва қасри хӯр,

Бо хоку кӯи дӯст баробар намекунам.[325,7- 353)

/Сад райский и тень от покаяния и ангелов дворец

Не смогу сравнить я с пылью и пристанищем друга.

Обрӯ меравад, эй абри хатопӯш бибор,

Ки ба девони амал номсиёҳ омадаем.[325,366]

Смой дождем ошибки наши, утратили мы уважение.

В диван деяний наше имя вписано черными чернилами/

Любовь является мериллом испытания и главным столпом тариката суфиев. В суфизме любовь противопоставлена разуму, рациональному и философскому началам. Атгар в «Асрар-наме» воспеваает противостояние разума и любви, превосходства любви над разумом:

Хурд об аст ва ишқ оташи ба сурат,

Насозад об бо оташ зарурат.

Хурд гунчишк дом нотамоми аст,
Валекин ишқ симурғи маонӣ аст. [373,432]

Противостояние и неприятие философского разума Ансари было настолько велико, что он стал препираться с ученым-проповедником, прибывшим в Герат в месяц рамадан, и Ансари заподозрил в его речах философские воззрения и стал настраивать против него народ [99,73].

Противостояние ирфана и философии всегда присутствовало и развивалось в мистических произведениях и, в основном, воплощалось в противопоставлении разума и любви:

Ишқ ин чо оташ асту ақл дуд,
Ишқ к-омад дар гурезад ақл зуд.
Ақл дар савдои ишқ устод нест,
Ишқ кори ақли модарзод нест. [373,187]
*/Любовь – огонь, а разум – дым,
Придет любовь, и разум убегает быстро.
Разум любовной страсти не обучен.
Любовь не бывает от разума врожденного/*

Любовь по убеждению старца – это огонь, охвативший суфия, неотделимый атрибут всех стоянок и состояний его странствий, жизни суфия и является связью, соединяющей цель и ищущего ее, очищает его от земных страстей, и чистого от человеческих желаний и качеств приводит к воссоединению.

Аз ҳарчи маро буд бипардохтаам,
То ҳарчи зи дӯст буд бишнохтаам.
Дар оташи ишқ дӯст бигудохтаам,
З-он беш бисӯхтаам, ки бас сохтаам.[156,342]
*От всего, что было у меня, отрекся я,
Чтобы все познать, что было у друга.
В огне любви друга я закалился,
Сжег более того, что сотворил сам.*

Следует отметить, что большинство исламских мистиков признают любовь сутью разницы между ангелами и людьми [331,5].

Фаришта ишқ надонад, ки чист, эй соқӣ,
 Бихоҳ чому кулоб ба хоки одам рез. [325,266]
*Ангел не знает что такое любовь, о, виночерпий,
 Потребуй кубок и вылей глоток на человека прах.*

Ходжа Абдаллах Ансари соединение с истинной возлюбленной предпочитает всему и говорит:

Илоҳӣ, ман ба хур ва қусур нанозам, агар нафасе бо ту пардозам, аз он ҳазор бихишт месозам// *О, мой Аллах, я не желаю ангелов и дворцов, если глоток один с тобой вдохну, смогу сотворить тысячу райских садов.*

Илоҳӣ, мепиндоштам, ки туро шинохтам, акнун он пиндошту шинохтро дар об андохтам// *О, мой Аллах, я думал, что познал тебя, а сейчас все домыслы и познание откинул в воду.*

Илоҳи, ҳама шодиҳои ёди ту ғурур асту ва ҳама ғамҳо бо ёди ту сарур // *О, мой Аллах, все радости воспоминаний о тебе – это гордыня, а все страдания и муки, помня о тебе – это радость* [269,75].

Методы и цели учения Ходжа Абдаллаха Ансари имели целью достижения согласия суфийских воззрений и традиций с религиозными нормами и принципами, пророческими хадисами, хотя до него, множество суфиев прилагали усилия в доказательстве теоретических и практических постулатов посредством ссылок на аяты и хадисы, упоминания преданий, и защищая действия и традиции суфиев, прибегали к мистической интерпретации некоторых коранических аятов и пророческих хадисов, однако инициативы и старания Ходжа Абдаллаха Ансари обладали другой, абсолютно новой природой.

Выводы по первой главе

Из краткого обзора нами установлено, что персидско-таджикская литература, обладающая огромным тематическим разнообразием и жанровыми разновидностями, не была однозначна и в части молитвенных обращений к Богу (мунаджат) и мольбы. Место мунаджат в прозаических жанрах нами определено следующим образом:

1. В научной прозе, например, «Хидаят-ул-мутааллимин фи-т-тиб» Ахавайна Бухорои, «Даниш-наме Алаи» Сина, «Ат-тафхим ли аваили синаат-ит-танджим» Абуреихана Беруни и др. молитвенное обращение к богу – мунаджат, отсутствует. Предисловие и эпилог указанного наследия охватывает славословие и описание божественных качеств в третьем лице и причину вхождения в научную и ненаучную полемику, окончание таковой полемики.

2. В прозаических произведениях нравственно-социального характера, например, «Кабус-наме» или «Сиясат-наме» также крайне редко встречается мунаджат или молитвенное обращение к Богу.

3. В исторической прозе, к примеру «Летопись Табари», «Летопись Сиистана», «Сафар-наме» Насира Хусрава, «Муджмал-ут-таварих ва-л-кисас», «Рахат-ус-судур» Рованди, «История Джахонкушо» Джувайни и др. также нечасто встречается мунаджат или молитвенное обращение к Богу.

4. В художественной прозе, к примеру, «Калила ва Димна», «Чахор макала» Арузи Самарканди, «Джавами-ул-хикаят» Авфи, «Марзбан-наме», «Макамат» Хамиди, «Гулистан» Саади и др. можно встретить некоторое количество мунаджат, а в других произведениях, таких как «Макатиб», «Ихваният», «Муншаат», «Манакиб», «Расаил ва маджалис» по сравнению с вышеперечисленными произведениями мунаджат встречается уже в определенном количестве.

5. В религиозной литературе, к примеру, в «Авесте», «Переводе Комментария Табари», «Кашф-ул-асрар ва уддат-ул-абрар» Мейбуди, «Равз-

ун-джинан ва рух-ул-джанан» Абулфутуха Рази, «Кимиёи саодат» Газзали мундажат и молитвенное обращение встречается часто.

6. В мистической литературе, к примеру, «Кашф-ул-махджуб» Худжвири, «Расаили фарси» Ходжа Абдаллаха Ансари, «Перевод трактата Кушайрия», «Асрар-ут-тавхид фи макамати Шейх Аби Саид», «Фихи ма фихи» Джалалиддина Руми можно встретить большое количество мунаджатов и молитв.

7. Можно прийти к заключению, что мунаджаты по сравнению с другими видами прозы в персидской литературе в большом количестве встречаются в религиозной и мистической литературе. Закономерен вывод, что несмотря на существования мунаджат или его элементов в прозаическом наследии, существовавшим до периода Ансари, мунаджат как художественный жанр не был развит, и существовал в виде лишь разрозненных элементов. Именно Ансари, написав отдельное произведение, собрал и довел до совершенства все элементы мунаджат, присвоив ему статус художественного жанра, и в связи с этим признан одним из первых литераторов, воспевших мунаджат в персидско-таджикский литературе.

8. В произведении «Табакат-ус-суфия» в отдельных разделах встречается мунаджат, однако по авторскому замыслу, это лишь часть предисловия произведения. Становится ясным, что Ходже Абдаллаху Ансари присуще изложение мистических смыслов самобытным и изысканным языком, в особой стилистической манере, что в свою очередь, породило мнение о существовании отдельной книги «Мунаджат-наме» в его наследии.

9. Ходжа Абдаллах Ансари признан в персидско-таджикской литературе, как талантливый прозаик и поэт-мистик, основоположник прозы мусаджа – рифмованной прозы. Проза, вышедшая из-под пера Ходжа Абдаллаха Ансари простая, плавная, красивая и напевная является уникальным памятником, не имеющим себе равных по красоте изложения и образности и свидетельствует о его необычайном писательском мастерстве,

определяя роль «гератского старца» в истории развития художественных и литературных аспектов персидско-таджикской литературы.

10. Ходжа Абдуллах Ансари, обладая огромными познаниями в области тасаввуфа, достаточно глубоко постигший мистическую философию, стремился следовать предписаниям шариата. Методы и цели учения Ходжа Абдаллаха Ансари заключались в достижении согласия суфийских воззрений и традиций с религиозными нормами и принципами, пророческими хадисами, хотя до него множество суфиев прилагали усилия в доказательстве теоретических и практических постулатов посредством ссылок на аяты и хадисы, упоминания преданий, и защищая действия и традиции суфиев, прибегали к мистической интерпретации некоторых коранических аятов и пророческих хадисов, однако инициативы и старания Ходжа Абдаллаха Ансари обладали другой, абсолютно новой природой.

ГЛАВА II. ПОЭТИКА ПРОЗЫ ХОДЖА АБДАЛЛАХА АНСАРИ

II.1 Метод поэтического анализа мистической прозы Ходжа Абдаллаха Ансари

Мистико-созерцательная школа, известная также под названием суфизм и ирфан оказала необычайно сильное воздействие на нравственно-культурные идеалы общества и проникла своими идеями в содержание персидской прозы и поэзии, на многие века прочно связав между собой литературу и суфизм. Продуктом этой взаимосвязи стала суфийская литература, впоследствии ставшей одной из важнейших и плодотворных ветвей персидской литературы. Следует отметить, что мощью и потенциалом суфизма, господствующего в персидской поэзии, были явлены выдающиеся поэты, но в прозе личностей, отличавшихся мастерством в изложении мистических смыслов, насчитывалось немного. В пространстве суфийского учения было написано немало произведений, которые обрели в истории литературы особое место как в структурном, так и в содержательном плане.

Одним из прозаиков, получившим вдохновение от духовного учения и раскрывшим в себе глубинные качества души, был Ходжа Абдуллах Ансари. Он считался одним из тех, кто стал склоняться к тому, чтобы свои убеждения и мысли перенести на бумагу и сохранить их в письменном, прозаическом виде. Ходжа Абдаллах Ансари следовал традициям орнаментальной прозы (настри фанни) в персидско-таджикской прозе, особенности которой дает нам возможность исследовать его наследие как одного из образцов, характеризующих персидский язык пятого века хиджры в его гератском диалекте. Наряду с этим, мы хотим подчеркнуть принадлежность Ходжа Абдаллаха Ансари к хорасанской школе исламской гностики пятого века и выявить особенности его воззрений и мировосприятия в среде ирфана, царившей в тот период. Побуждает на это тот факт, что Ходжа Абдаллах Ансари был известным теологом и последователем ханбалитской школы, в

этом ракурсе интересен консенсус его взглядов и убеждений, интегрированных в мистику. Наряду с убеждениями исламского гнозиса в его убеждениях существуют суфийские воззрения, почерпнутые им у Шейха Харакани, и по нашему мнению, они заслуживают более подробного изучения в рамках исследования практического суфизма.

Другой причиной исследования стал тот факт, что несмотря на то, что стилистика произведений имеет огромное значение в определении статуса и литературного вклада Ходжа Абдаллаха Ансари, в предыдущих исследованиях наследия Ходжа Абдаллаха Ансари должного внимания поэтическим особенностям его прозы не уделено и в рамках нашего исследования поставлена задача исследовать стилистику его прозы посредством новых подходов. Историческая стилистика не охватывает историю образных, поэтических средств, отношение между стилистическими особенностями и текстом, в связи с этим нами предпринята попытка исследовать языковую стилистику произведений Ходжа Абдаллаха Ансари.

Эбадиян в своей книге «Введение в стилистику литературы» (1999) утверждает, что в процессе исследования он применил языковые модели, однако издатель указанной книги в предисловии к ней, отмечает целесообразность исследовательской методологии автора: «В этой книге кратко приведены различные взгляды лингвистов о стилистическом анализе, однако некоторые проблемы и различия между литературой и современным лингвистическим языковедением остались в стороне» [309].

Мухаммадджафар Махджуб в своей книге «Хорасанский стиль в персидской поэзии» отмечает явную связь со стилистикой и языковыми трансформациями и семантикой. Он убежден, что именно языковые элементы - трансформаторы играют важную роль в изменении и развитии стилей:

«Название этих стилей относится к определенной местности (Хорасан, Ирак, Индостан), однако в действительности местоположение не имеет значения в развитии поэзии, а стили относятся к определенным

историческим периодам, и поскольку каждый стиль развился там, где он появился, получил название от этой местности» [321,35].

Нусрат в книге «Поэтический стиль в период Каджаров» о связи между предпосылками и иными стилями выдвигает диаметрально противоположную версию и убежден, что изменение стилей зависит от социально-политической обстановки: «В связи с тем, что художественные особенности каждого периода зависят от социально-политической ситуации того периода, следует упомянуть немного о династии Каджаров и правителях этого рода, правивших в Иране» [279,358]

Если принять данное утверждение, что правление и политика династии Каджаров обусловили упадок литературы в тот период, тогда возникает вопрос: правление моголов в VII веке было намного неразумным и бессистемным по сравнению с династией Каджаров, так почему же период могольского правления стал периодом расцвета литературы и ирфана, творчества величайших литераторов, таких как Санаи, Газзали, Аттар, Руми и др.

По вопросу исследования структуральной поэтики мы сошлемся на утверждение известного русского ученого Лотмана: «Поэтика структурализма - это поэтика не изолированных элементов художественной системы, а отношений между ними. Пока невозможна доказательность - бывает возможна убедительность: пока нет сквозной проработки огромных масс материала и нет методики, доступной даже для машины, - возможны наблюдения и обобщения, которые талантливый исследователь делает на свой страх и риск, прокладывая дорогу и предлагая их для проверки продолжателям. Тынянов и Лотман далеко опередили свое научное время [126, 3].

Особенно большое значение имело применение А.Н. Веселовским исторического анализа при изучении фольклора и литературы: народную поэзию он рассматривал в связи с развитием человеческого общества. Темы, сюжеты и образы фольклора, утверждал он, предшествуют литературе и

повторяются, в ней, связанные с общественным состоянием человечества. Законченная поэтика сюжетов должна показать связи сюжетики фольклора с жизнью, как писал А.Н. Веселовский - «бытовые основы сюжетности». Говоря о мотивах и сюжетах, отражающих доисторический быт, А.Н. Веселовский выделял проблему анимизма и тотемизма (одухотворение окружающей природы и обожествление животных и растений [72,136]. В персидско-таджикской мистической прозе, именно этот анализ А.С. Веселовского стал методологией, научным подходом к исследованию.

Симпсон о поэтике прозы рассуждает таким образом, что поэтика - это вид стилистики, интерпретация, один из методов интерпретации текста, в котором главную позицию занимает язык. Доказательством важности языка в поэтическом анализе является то, что различные формы, модели и структура, составляющие природу языка, являются важными показателями текста в использовании самого текста. Значение функций текста, например, дискурс в качестве средства представления языка, поскольку сами языковые особенности не могут составить содержание текста и именно это обеспечивает поэтический анализ и содействует пониманию того, по какой причине отдельные виды смысла возможны в тексте [279,616].

В связи с тем, что в нашей диссертации рассматриваются вопросы мистической прозы, вышеприведенное определение и пояснение Симпсона затрагивает стилистику, это определение больше применяется в языковом пласте, то есть в фонетическом ракурсе. В этом отрывке рассматривается контекстное содержание произведений, а также содержание и функции текста в социальных условиях.

Другой исследователь стилистики Лич, в своем исследовании о стиле отмечает: «стиль – способ использования языка, который используется на определенной основе, определенным лицом, с определенной целью» [249,10].

В тексте трактатов отражается индивидуальный, уникальный стиль Ансари. Собственный стиль - это возможность выражения «собственного языка», средство общения с окружающими и на основе общих черт между

говорящими и слушателями, который является неким видом социального соглашения. Однако «собственный язык» в литературном стиле является языком, которым автор пользуется для разговора «с самим собой», перекладывая груз осмысления и своих эмоций на других людей. Особенности индивидуального языка в литературном стиле больше проявляется как повседневный язык, поскольку слова в литературной речи являются итогом осознания окружения и личных отношений, несут индивидуальную, эмоциональную и интеллектуальную нагрузку, они полны осмысления и экспрессии личности [316,31]. Наследие Ансари, ставшей предметом нашего исследования, отражает отдельные социальные явления, в некоторых частях произведений гератский диалект Ходжа Абдаллаха Ансари настолько искренен и прост, что часто преобладает над другими языковыми особенностями в других текстах.

Термин критической стилистики относится к виду стилистики, которая предназначена для определения языковых моделей для обновления социальных смыслов. Этот вид стилистики получен от синтеза критического языковедения и критического рассуждения [250,11].

В области лингвистической критики одним из самых выдающихся ученых является Роджер Фаулер, который в своей книге «Лингвистическая критика (опус)», опубликованной в 1986 году, попытался понять смысл, мировоззрение и роль читателя в качестве введения, взаимосвязи между текстом и контекстом. Эта область стилистики осуществляется лингвистической критикой и анализом критических рассуждений в тесной взаимосвязи друг с другом. Книга Хелди о лингвистике больше рассуждает о том, как рождаются социальные понятия в языке; по его убеждениям о «естественном языке» идейные понятия и социальные понятия даются в одном рассуждении и идее как совершенно «естественные» понятия, однако в качестве конкретной идеи в критической стилистике таковые не встречаются [261,161].

Роджер Фаулер, один из выдающихся специалистов в области критических рассуждений, в своей книге «Лингвистическая критика (опус)» рассуждает о явлении «демонстрации опыта посредством языка, смысла и мировоззрения, роли читателя, а также отношения между текстом и контекстом» [261,187]. Фаулер считает ортодоксальную грамматику Холлидея лучшей моделью рассмотрения связи языковых структур и социальных ценностей, и обосновывает свои выводы. В некоторых случаях, данные условия он трансформировал соответственно цели или упростил их, в других моделях, если понятия и термины более выразительны, они им дополнены. Языковедческая конструкция, которую Фаулер представил для исследования отношения текста и социальных понятий таковы: изменение синтаксических поворотов в предложении, структуры лексики и двух объективных и практических межличностных элементов речи, то есть монолога в составе самого монолога.

В книге «Язык, идея и перспектива» (1993) Пола Симпсона исследована критическая стилистика. Во введении книги критическая стилистика и языковедение представлены им как две взаимосвязанные ветви. В книге Симпсона рассмотрен способ исследования идеи в художественном тексте, а также как можно выразить психологическое и идеологическое воздействие с точки зрения авторов. По методу Симпсона основной целью стилистики является исследование субпластов языка, чтобы смысл текста мог продемонстрировать позицию автора выбором его стилевой манеры [257,188].

В настоящей диссертации метод Симпсона выбран для исследования стилистических особенностей произведений Ходжа Абдаллаха Ансари. В четырех субпластах исследования осуществлен анализ содержательного аспекта текстов и позиция Ходжа Абдаллаха Ансари в важнейших социально-религиозных вопросах периода его жизни, скрытых в содержании его текстов.

Основными понятиями критической стилистики являются «анализ критического дискурса», «идея» и «потенциал», которые будут рассмотрены нами в этом разделе.

Анализ критической стилистики с исследованием языковых особенностей.

Критическая стилистика, являясь межпредметным понятием, применяемым в большинстве гуманитарных наук, в том числе языковедении, философии, литературоведении, политологии, обществоведении в целях исследования особенностей научно-философского наследия. Благодаря широкому применению речь превратилась в ясное или непонятное явление воззрений, понимание и обсуждение которых стало трудным, с другой стороны, особый акцент делается на изучения семантики, внутритекстовых особенностей, использования художественных средств, красноречивом изложении сути.

Критическую стилистику можно осознать и подвергнуть анализу в системе взаимного поэтического влияния и в сложной взаимосвязи с социально-политическими условиями. Макдоннел считает, что поэтика – это одно явление, категория или процесс, точнее процесс и контекст, который обладает социально-историческими и политическими факторами. Убеждения и речи, проповеди и толкования, с использованными в них словами и словосочетаниями, и их смыслом связаны с изложенной точкой зрения, предложениями и версиями и пр., которые в первую очередь должны отвечать на вопрос «где», «когда», «кем», «за и против кого или чего» [255,17]. Зелихарис использует стилистический субпласт в широком смысле. По его мнению, поэтическую полемику можно организовать двумя способами: во-первых, путем составления нормативного языка и способов использования описательного языка, во-вторых, связью между лингвистической информацией и диалектизмами, во взаимосвязи со временем, подобно связи языка и культуры, окружающей среды и общества. В первом случае рассматривается только лингвистическая информация, во

втором случае лингвистическая информация, как культура, окружающая среда и общество, которые рассматриваются за пределами лингвистики [255,85].

С учетом особенностей идеи и властными отношениями, управляющими нашим обществом, на каждого индивидуума оказывается влияние посредством речи и риторики. Естественно, что важна роль личности для придания осмысленности речи и поступкам, и понятие «слово» без рассмотрения роли личности невозможно [279,102]. К примеру, когда Ходжа Абдаллах Ансари в качестве ученого-теолога начинает отрицать рациональные науки, его последователи стараются воплощать в жизнь все его наставления, то есть сила и мощь слова такова, что управляет деятельностью его последователей.

Анализ критического дискурса является одним из новых разделов дискурса в лингвистическом исследовании, в котором лингвистические сведения, сконцентрированы с идеологическими процессами и ситуативными и межтекстовыми предпосылками [263,3].

Дискурсный анализ изучения применения языка во взаимосвязи с эффективными текстовыми факторами – как например, сказитель (речь или писатель), аудитория (слушатель или читатель), тема (о чем идет речь), ситуация (время и пространство), ведущий (устная, письменная речь), символы, вид сообщения (чат, спор, проповедь, рассказ, лирика, любовное письмо и пр.).

И цель (что хотят делать участники для участия в коммуникативном мероприятии) [258,38].

Последнее определение критического дискурса сходно с определением стилистики Лича [249,10]. Лич дал дискурсу такое определение: «Дискурс - это способ использования языка, на письменной основе, конкретным лицом, с определенной целью». В связи с этим, в настоящем исследовании на основе этого определения проведен дискурсный анализ.

Рассмотрение с идеологического ракурса. Однако идеология, также как речь, обладает сложным и двойным содержанием, о характере которой мало теоретических исследований. В настоящем исследовании рассмотрено определение идеологии Вандика. Посредством термина «убеждение», полученного из сферы психологии, он определяет идеологию, как систему убеждений [260,4]. Таким образом, по мнению Вандика она может быть отрицательной, в этом случае она является законным механизмом господства, и положительной, в этом случае придает легальный статус противостояния господству и неравенству. Идеология является основой социальной практики. Одной из социальных практик, на которую имеет сильное влияние идеология, это язык и речь. Естественно, использование языка и речи, в свою очередь, приводит к тому, как обрести, изучить и трансформировать идеологию [260,5-6]. С целью изучения идейного мировоззрения Ходжа Абдаллаха Ансари за основу возьмем убеждения Бона. «Малейшая единица ясного мышления является человеческим началом. Идеология основ возникает на разных уровнях языка [260,46].

Для осознания и нахождения мировоззрения скрытого начала в текстах Ходжа Абдаллаха Ансари было необходимо изучение различных слоев языка и риторики, в связи с этим, исследование началось с мельчайших средств языкового аппарата (звуков) до самой большой единицы – речи.

С точки зрения аналитиков критического дискурса общество делится на классы, в котором власть имеют лишь часть из них и возникает ситуация, обуславливающая притеснение и социальное неравенство. Некоторые, получив власть, властвуют над другой группой людей, могут контролировать свои поступки и сознание. Одним из важнейших источников власти это доступ к речи и действительно, господство речи. Не все в дискуссии имеют равные возможности, в связи с этим, «властный человек, если возможно, имеет исключительный доступ к одному виду дискурса или минимум имеет преимущество в дискуссии перед другими» [289,24].

С точки зрения поэтики с учетом того, что данное исследование осуществлено в области стилистики, необходимо изучить поэтические предпосылки. В сфере анализа критической поэтики осуществлено множество исследований, в том числе: Критический анализ, власть, речь и язык [376,34], «Критический художественный анализ» [386,17-27], «Преимущественные подходы в критическом анализе» [386, 54-39], «Лингвистический анализ и дискурс» [389,117-139], «Анализ доминанта дискурса» [386,183-149], «Структурно-ролевые образцы стиля – критика критического анализа» [312,41-60]. В статье «Структурно-ролевые образцы стиля – критика критического анализа» исследовали структуру, процедуру, анализ речи и критического анализа стилистики. Среди указанных выше исследований статья «Преимущественные подходы в критическом анализе» имеет особую ценность. В ней рассмотрены источники критического анализа на основе двух понятий – власти и идеи, которые имеют тесную связь с теорией критического анализа. Научная работа Бахмана Шахира [292] «Взаимоотношение истиары и идеи с подходом критического анализа» также представляет интерес в рамках настоящего исследования.

В указанных научных исследованиях часто рассматриваются критические тексты, критика стилистики, как отдельной области еще не сформировалась в современной науке. В книге о стилистике «Теории, подходы и методы» [312] впервые уделено внимание к стилистике с точки зрения критики. В этом произведении рекомендовано поэтическое исследование во взаимосвязи с лингвистическими подходами. Особенностью этого произведения является интерес к отдельным стилям во взаимосвязи с контекстной ситуацией, гипертекста и социальности. Статья «Три звука, три цвета, и стиля в поэзии Кайсара Аминпура» [311] относится к исследованиям критики стилистики, хотя особо об этом не заявлено. Автор статьи разделил поэтическую жизнь Кайсара Аминпура на три периода: активный стиль, неактивный стиль и стиль отображения. Автор пришел к выводу, что поэзия Кайсара Аминпура является реалией о связи поэта с бытием, обществом и

идеологическими трансформациями. Докторская диссертация Маряма пера о стилистике «Критический анализ относительно письма Имама Мухаммада Газали» [288] рассматривает четыре пласта: лексический, синтаксический, текстологический и практический. В этом исследовании критике стилистики подвергнуты тексты писем, и получены соответствующие заключения.

Важным аспектом, возникающим в результате взаимодействия идеологии и власти, является социальная роль личности. Это толкование всегда переводится как тема или познавательная тема, что является относительно сложным и неопределенным.

Фуко подчеркивает силу и знания до той степени, что по его мнению, все знания, которыми мы обладаем, являются результатом борьбой сил. Фуко эту взаимосвязь между рождением знаний и силой, и мощью слова описывает в форме «сила-знания» [332,21]. Подобная взаимосвязь между силой и знаниями обусловило написание множества мистических произведений в V веке хиджры, в которых часть мистических убеждений шли вразрез религиозным убеждениям авторов произведений, например, если взглянуть на мистическое мировоззрение с точки зрения ханбалитской школы, абсолютное большинство мистических воззрений отрицаются их сторонниками, однако несмотря на то, что Ходжа Абдаллах Ансари был убежденным сторонником ханбалитского учения, он не пренебрегал также вглядываться и вникать в суть суфийской философии. Воспользовавшись мощным методом риторического потенциала и, видя силу вышеуказанных ценностей, ясно и четко выражал собственные воззрения. Если в настоящее время мы затронем вопросы суфийской философии того периода в чистом виде, вполне вероятно, что наши ссылки и выводы могут подвергнуться большой критике. Однако Ходжа Абдаллах Ансари – выдающийся философ и мистик, принимал суфизм с большой долей толерантности, так как был знаком с мистическими речами с раннего детства, мистическая риторика воспринималась им как обычное явление в жизни. Шейх Харакани, Абусаид

Абулхайр и др. были строгими наставниками и настоящими образцами для творчества Ансари в плане мистической риторики.

В представленном исследовании термин «личность» в описании статуса Ходжа Абдаллаха Ансари использован для его персонификации, как ученого-знатока суфизма и выдающегося оратора, имевшего огромное влияние на своих последователей благодаря особому менталитету и глубоким познаниям в мистических рассуждениях и речах.

II. 2. Стиливая манера и употребление гератского диалекта в трактатах Ходжа Абдаллаха Ансари

Стиливая манера в изложении и языковые особенности произведений играют огромную роль в исследовании вопроса определения места литератора и прозаика в литературе, в установлении его художественных целей и намерений, в определении художественных особенностей наследия.

XI век является важнейшим периодом развития и совершенствования персидско-таджикской прозы, поскольку в указанный период были написаны произведения на различную философскую, мистическую, художественную тематику, по философии каляма (мусульманской философии). Развитие суфизма в этот век стало важным фактором в развитии прозы и написании множества произведений на персидском языке.

Персидско-таджикская проза в этот период вышла из состояния простоты и незатейливости, и вследствие огромного интереса писателей к арабскому наследию, постепенно перешла в жанр прозы мутакалиф и маснуъ. Употребление священных аятов и пророческих хадисов, особенно в поэзии и в прозе, обусловило возникновение витиеватого и изысканного слова. В указанный период наблюдаются границы перехода от простой прозы к инвентной прозе, в которой стилистика речи далека от сложной «искусственной прозы» (на ср маснуъ), однако ее характерной чертой является наличие витиеватости, прямой и косвенной синонимии, простая,

размеренная и повторяющаяся рифмованная проза, в большинстве случаев встречающаяся в мистических произведениях, речах и проповедях религиозных деятелей и суфиев.

Одним из самых древних образцов орнаментальной прозы является «Макулат» Шейха Абусаида Абулхайра, «Кашф-ул-махджуб» Джуллаба Худжвири. Истинного совершенства инвентная проза достигла в прозе Ходжа Абдаллаха Ансари.

Как известно, в литературном наследии слова, словосочетания и предложения содействуют в выполнении истинной миссии литератора. Лексика является составной частью текста, где взаимосвязь слов воплощена в последовательных предложениях. В свою очередь, предложения в красивой и логической форме выражают мысли и намерения литератора. Язык можно рассматривать через призму двух его созидательных элементов и их состава.

Основными особенностями группы языков, обладающих древней историей являются наличие частых трансформаций фонетического состава лексических единиц. С учетом этого, различные языковые явления, происходящие в лексике и морфологии, имеют тесную взаимосвязь с фонетическими явлениями. Способность фонетических составляющих лексических единиц к изменению становится фактором возникновения и течения явлений в рамках морфем и трансформации в морфологической конструкции слова. Именно фонетические особенности лексических единиц состава языка под влиянием различных фонетических явлений подвергаются внешним изменениям. В связи с этим, в классическом и современном языковедении подобное влияние и склонность к трансформации выражается различными терминами, обладающими в различных мировых языках однозначными синонимами.

Бесспорно, что таджикский язык в различные периоды истории своего становления и развития перенес различные трансформации, в том числе фонетическую трансформацию, в ходе которой изменялись фонетические свойства букв, произношение (высота, долгота, краткость) или усечение

гласных. Важным фактором появления в нормативном языке лексики, утративших свои исконные формы, вероятно, является проникновение диалектизмов и различных говоров в литературный язык, которые постепенно адаптировались в лексическом составе языка и его фонетическом строе. Позднее большое количество подобной лексики по причине возникновения иных эквивалентов, более устойчивых и точных, была вытеснена, как заимствованная арабская лексика, однако осталась в простонародном языке.

Особо следует отметить период правления династии Саманидов, когда персидский язык переживал период своего расцвета и возросло влияние на язык диалектов Бухары, Самарканда, Ходжента, Чачкента, Мерва, Балха, Герата и других больших центров. Подтверждение этому является наличие огромного количества подобной лексики в «Переводе «Комментария Табари», «Перевод «Летописи Табари», «Савад-ул-азам» Абулкасыма Самарканди, в поэзии Рудаки и его современников, которые до сих пор встречаются в различных таджикских диалектах и говорах, и переживших лишь небольшие структурно-фонетические изменения. Проникновение одного диалектизма в другие диалектизмы или языки, исторический экскурс их проникновения в словарный состав языков обусловил обогащение и пополнение словарного запаса принимающих языков новой лексикой, в силу их проникновения в исконном и в изменившемся (ассимилированном) виде.

Шамс Кайс Рази является одним из выдающихся исследователей теории литературы, суждения которого о триаде наук – аруз (ритмика), кафия (рифма) и бадеъ (поэтика) собраны в произведении «ал-Муджам фи маайирил-ашъари-л-Аджам». По утверждению У. Таирова, автор «ал-Муджам» уделяет огромное и пристальное внимание на вопросы поэтики, применения слов, соблюдения гармонии и сочетаемости слов: «Шамс Кайс Рази представляет этимологическое толкование и акцентирует внимание на их правильное и уместное использование. Приводя в пример бейт Хакани, он отметил:

Ҳаст ба пиромунаш тавфкунон осмон,
 Оре, бар гирди қутб чарх занад осиеб[168,16].
*/Вокруг него небеса обходят,
 Как словно кружит мельница вокруг оси/*

«И говорят «осиеб», в действительности было в форме «особ» или его дополнили, и в связи с двойным использованием с «о» преобразовали в «осие», поэтому неверно говорят «осиеи бод» (ветряная мельница) и «дастосие» (ручная мельница), потому что это неверно говорить, что якобы «особи бод» и «осдаст» и «дастос», и также говорят «харос» и не говорят «харосие». Также как «дарё», его исконной формой было «дар об», то есть «даридаоб» и в связи с большим количеством (гласных) преобразовали в «дарё». Тогда предки образовали «дарёб» именно поэтому» [168,17].

В продолжение своих версий автор «ал-Муджам» приводит в пример множество слов, переживших «мутагаййират» (трансформации) в буквах и подчеркивает о пристальном внимании поэтов при их использовании.

Из приведенных примеров выясняется, что такие слова как «ханӯз» было в форме *ҳаниз*, «ғунудан» – *ғанавидан*, «шунидан» - *шунавидан*, «хуфтан» – *хустидан* и *хуфтидан*, «нишастан» - *шистан*.

Шамс Кайс Рази утверждает: «Поэту, сочиняющему на языке дари, следует в этом разделе не следовать предшественникам и в том, что он сочиняет, не использовать ныне известный язык с его заимствованиями» [168,17].

В дополнение к сказанному автор «ал-Муджам» в первой главе его части «О науке аруз» (стр. 51-62), во второй главе «О буквах, образующих рифму и их названиях» (стр.167-228), в разделе «Усечение. Первый вид» (стр.244-253) упоминает об этом языковом явлении (тахфиф).

Шамс Кайс Рази в другом месте своей книги отмечает, что по сути полной и верной формой слова «бӯстон» является «бӯистон» [168,76].

Автор «ал-Муджам» в доказательство своих доводов о применении слов поэтами и языковых трансформациях отмечает: «Иногда усекаются или добавляются буквы, что стало популярным ныне, поэтому допускается в поэзии и прозе, как например «гар» и «агар», «моно» и «хамоно», «ме» и «хаме», «кунун» и «акнун», «дарун» и «андарун», «бурун» и «берун», «фигон» и «афгон», «чор» и «чаҳор», «дигар» и «дийгар», «батар» и «бадтар», «чой» и «чойгоҳ» ...» [168,50-51].

В процессе исследования «Лугати фурс» Асади Туси, выдающийся русский языковед В.А. Капранов указывает на проблему усечения звуков, причины такого явления и их проникновения в поэзию в усеченной форме. По его мнению, «усечение и гласных, и согласных является характерной чертой словообразования в разговорной стилистике и диалектах» [114, 95].

В исследовании профессора А. Хасанова, посвященного вопросам истории языка о взаимосвязи древних текстов с современными говорами и диалектами северного Таджикистана, также приведены важные научные выводы о явлении фонетического усечения лексических единиц. Наряду с этим А. Хасанов, исследуя языковое явление «тахфиф», также выразил свое мнение о способах усечения слов в классической литературе. В научном исследовании «Лексические, морфолого-синтаксические элементы произведений X-XIII вв., в северных диалектах (западноферганская территория) им приводятся обширные сведения и примеры о роли усечения в возникновении вариативной лексики, усеченной формы местоименных суффиксов, глагольных окончаний.

Во второй главе вышеупомянутой книги А. Хасанов исследовал вопросы «усечение древних слов с фонетико-семантической трансформацией», в разделе «усечение древних слов со структурной трансформацией», в параграфах «Преобразование», «Усечение» и «Прибавление» уделил внимание вопросу, поставленному в нашем исследовании, подтверждая свои доводы многочисленными источниками и лингвистико-литературными образцами [190,58-89].

В произведениях Ансари «Табакат-ус-суфия», «Сад майдон», «Расаил» и «Мунаджат-наме» также присутствуют указанные выше трансформации лексики, ставшие характерными чертами его стилистики.

Звуки в системе языка являются фундаментальными основами, отличающие один текст от другого на фонетическом уровне. Если речь обладает идейным характером, его фонетика возникает из исторических, географических и религиозных трансформаторов, к которым относится речь. В случае, если речь художественная или выразительно-экспрессивная в выборе звуков наблюдается эстетический подход, а также однотипные фонетические ошибки.

В этом разделе будет сделана попытка исследовать типы звуков, их роль и функции в поэтике четырех произведений Ходжа Абдаллаха Ансари, поскольку осуществление исследования в рамках только критической стилистики, направленное на установление причин перемещения букв и выбора фонетического набора звуков, недостаточно, и затрагивает только одну задачу – по какой причине поэт и прозаик Ходжа Абдаллах Ансари избрал именно тот или иной фонетический набор в своем творчестве.

Отличия в каждом вышеназванном произведении Ансари «Табакат-ус-суфия», «Сад майдон», «Расаил» и «Мунаджат-наме» выражаются в языковых и художественных особенностях согласно их жанровой принадлежности. Например «Табакат-ус-суфия», которое относится к числу исторических произведений мистических антологий, должно иметь нормативный язык, однако по желанию слушателей (учеников) и социальных предпосылок Ходжа Абдаллах Ансари выбрал язык обучения и проповеди.

Таким же образом в «Сад майдон», которое является учебным пособием, должно быть лишено всякой неясности и художественности, чтобы не вводить в заблуждение учеников и суфиев, требует дополнительного комментария. Однако «Расаил», в отличие от «Сад майдон», обладает языком полным художественных средств и выразительности, текст произведения более тяготеет к толкованию; в

стилистике изложения в произведении иногда ощущается мелодичность и ритмичность, иногда простота и напевность. В этом разделе мы рассмотрим каждое произведение по его причастности к мистическому жанру и характерным языковым особенностям.

II.2.1. «Табакат-ус-суфия» Ходжа Абдаллаха Ансари относится к произведениям, относящимся к мистическим антологиям. Это произведение содержит «устную прозу» или суфийские сказания. В мистической антологии «Табакат-ус-суфия» преобладает устная стилистика, изложение преимущественно тяготеет к гератскому диалекту V века, однако в последующем, язык произведения подвергся изменениям, внесенным писателями и переписчиками. Абдуррахман Джами подчеркнул сложность языка произведения и отметил:

« زبان هروی قدیم که در عهد معهود بوده وقوع یافته، و به تصحیف و تحریف نویسندگان

به جای رسیده که در بسیاری از مواضع فهم مقصود به سهولت دست نمی دهد(جامی).

Возник древний гератский диалект, существовавший в этот период, а благодаря авторам мистических произведений до того изменился и искажился, что в большинстве случаев непросто понять его смысл» [156, 72].

В связи с этим, классификация гератского диалекта XI века обладает своей спецификой, которая в текстах двух других произведений Ансари – «Сад майдон» и «Расайл» отсутствует, о которых сам автор упоминает в произведении:

شیخ الاسلام گفت: که شبلی پیشین اید، کی این علم با سر منبر برد و بر خلق بوغست جنید

گفت: کی ما این علم در سردابها و خانها میگفتیم نهان و باشارت. شبلی آمد، آنرا باسر منبر برد و

بر خلق بوغست به تسنیع درشور و بی طاقتی. یعنی از اشارات با عبارت آورد. شبلی بیست و

دوباودر بیمارستان بود، شبلی گفت: الحریه هی حریه القلب لا غیر.

«Шейхулислам сказал, что Шибли еще прежде вознамерился об основах науки проповедовать с минбара и сказал Буист Джунайд, что мы об основах науки говорили в купальнях и тайных местах, оговорками и намеками. Пришел Шибли, и произнес речи с минбара, и народ был

повергнут в смятение и волнение, то есть тайное стало явным. Шибли двадцать два дня был с ним в лечебнице, Шибли сказал: свобода это свобода сердца».

شیخ الاسلام گفت: که شیخ بوسعد مالینی حافظ صوفی آورده این حکایت از شبلی که وی گفت: که وی گفته: که این سر وقت که دارید بنازدارید، فردا همین خواهی داشت و تا جاوید صحبت با وی باین میباید کرد. شیخ الاسلام گفت: که از ایذر میباید برد که فردا گویند منافقان (را): ارجعوا وراء کم فالتمسوا نوراً.

Шейхулислам сказал, что Шейх Бусаид Молини Хафиз Суфий привел этот рассказ Шибли, который сказал: Эта традиция своевременна и цените её, завтра у вас будет это, и до вечности будете с ним говорить об этом. Шейхулислам сказал: а сейчас следует унести, поскольку завтра скажут лицемерам: Возвратимся за вами и попросят свет [268,380].

Как видно, изложение речи в тексте происходит посредством слова «Шейхулислам», древних слов и словосочетаний, например: (ایذ= اید= است)، (ایزر= ایدر = اکنون = изер = теперь). В двух других произведениях - «Расаил» и «Сад майдон», подобных фонетических явлений в виде добавления букв и звуков не наблюдается. Текст «Табакат-ус-суфия» Ансари по языковым и стилистическим особенностям можно разделить на два вида: текст, который по словам Джами написан в подражание «Табакат-ус-суфия» Шейха Абдуррахмана Суллами в виде мистической антологии и тот текст, который слушали его (Ансари – Ш.М) ученики и приверженцы и подносили ему в записанном виде [281, 2].

По сути, Ходжа Абдаллах Ансари не имел цель написать целое произведение в подражание мистической антологии Шейха Суллами, его целью были лишь наставления и проповеди. Такая причина требовала определенной стилистики в изложении, поскольку применение общепринятых и широко употребляемых слов в проповеди и на уроках обуславливает ясную и объективную связь со слушателем, с другой стороны такой способ изложения создает отличную взаимосвязь со сказителем и

аудиторией, а также употребление разговорного языка при историческом повествовании может сократить до минимума временной промежуток между историческим событием и слушателем, восстанавливая связь между сказителем и аудиторией, оказывая на нее огромное воздействие.

Во-вторых, вероятно, сам автор не намеревался менять стилистику и язык своего произведения, если это произведение написано и отредактировано на нормативном языке пятого века хиджры, и авторство приписывается Ходже Абдаллаху Ансари только по причине сходства, а не «именно того произведения», по сходству содержания множества разделов «Табакат-ус-суфия» Шейха Суллами, по нашему мнению, в ином случае, изменив стилистику в рамках нормативного языка, произведение «Табакат-ус-суфия» Ансари стало бы явным плагиатом и присвоением научных достижений других.

Усечение, как языковое явление, наиболее часто встречается в тексте «Табакат-ус-суфия». Усечение происходит в рамках не только одного слова, но и группы слов, обладающих единым значением и сходной функцией в языке. Например, *а-рат*, *в-арат* и *в-ар-* в значении «если тебя»:

Пример: «Шайхулислам гуфт: Абӯисҳоқи Тарозугар гуфта, ки: Саҳл Муҳаммади Саҳл гуфта дар муноҷоти ҳеш: Илоҳо, *а-рат* бишносам ҳайрон куни, *в-арат* нашиносам, вайрон куни. *В-ар* қасди ту кунам, бар ман товон куни, *в-ар* бозгардам, беқарор куни. Дармондам дар ту, ҳеч надонам, ки чун куни?» // *Шайхулислам* *сказал: Абуисхак Тарозугар* *говорил: Сахл Мухаммад Сахл в своем обращении к Богу говорил: О, Аллах, если познаю тебя, ты меня удивляешь, если не познаю, ты меня разрушишь. Если изберу целью тебя, возьмешь с меня плату, если откажусь от своего намерения, ты лишишь меня покоя* [156,155).

Иногда усечение слова встречается в изложении какого-либо мистического понятия или события:

«Шайхулислам гуфт: Ваҳби Мунаббаҳ аз тобеин аст, ҳакими уммат, вай гӯяд: Мина-л-лоҳи на бар бим парастам, ки чун бандае *бам* зиндонӣ, ки

Худовандро хидмат кунад аз бим. Чун эмин шавад, напарастад ва на бар тамаъ парастам, ки чун гадой **бамӣ** муздур, **ар** тамаи музд бинад, кор кунад, агар набинад, накунад. Гуфтанд: Чун парастӣ? Гуфт: Ба он парастам, ки сазост, **к-аш** парастам, меҳри ӯ худ аз ман борад» //

Вахб Мутанаббах, который из табишинов, ученый уммы, говорит: Я поклоняюсь Аллаху не от страха, не как тот узник в темнице, который поклоняется Аллаху от страха. Когда освобождается из темницы, не поклоняется; и не поклоняюсь из корысти, как тот же нищий, который видит деньги, начинает что-то делать, а если не видит выгоды, не делает. Ему говорят: как ты поклоняешься? Отвечает: поклоняюсь тому, что заслужено, и если поклоняюсь ему, его любовь от меня самого будет исходит» [156,33).

Наряду с усечением букв и союзов в «Табакат-ус-суфия» также встречается явление усечения различных глагольных форм. Например, в разделе «Масъала фи-тавхид» (По вопросу единения), сказитель поясняет сущность единения и значение этого термина с мистической точки зрения, где встречается усеченная форма глагола:

«Дарёи азал ба баҳона ғарқ кунад ва таҷаллии аъзам гӯяд обу хокро, ки равое, ки аввал будӣ, сифати сифат аз они ту мекоҳад ва аз қудс сифати сифат аз они худ ба ниёбат мениҳад, то бекор **мешӣ** ва беҳабар аз хештан бегона **мешӣ**, то чунон нозук **шӣ**, ки пӯсти худ барнатобӣ ва бо кас наёромӣ ва аз кас наёсой, магар ба зарқу дурӯғ / *Река вечности утопит тебя всякими отговорками и воспеваает величие воды и земли, и по причине того, что они были первыми, и все твои качества все уменьшатся и святость снимет с себя свою ответственность, и станешь ты не удел и потеряешь собственную суть, станешь таким тонким, что под кожей станешь невидимым и с людьми не уживешься и не будет тебе покоя с людьми, наверное лишь ложью и притворством» [156, 96].*

В «Табакат-ус-суфия» вместо вспомогательных глаголов «бошй», «шави» и вместо глагола настоящего времени в повелительном наклонении «шав» в большинстве случаев используется усеченная форма глагола «шй»:

«Шайхулисом гуфт: Базли рӯҳ на он бошад, ки ба ғазо **шй**, то туро бидушанд, он аст, ки бо Аллоҳ баҳри чони худ мунозиат дарнагирй, чону дилу тан дар сари кори ӯ кунй ва ханӯз бар худ боқй кунй, на ҳеч ранҷ бо ҳукм аз они ӯ ба ту расад, шикоят даргирй//*Шейхулислам сказал: щедрость души не в том, чтобы будешь на войне за веру, и тебя убьют, а в том, чтобы с Аллахом не пререкаться о своей душе, отдать всю душу и сердце на его дело, и не считать это достаточным, не жаловаться ни на одно испытание, посланное им*» [156,263].

В нижеприведенном отрывке усеченная форма глагола «би» является формой глаголов «бошад», «бошй» «бош» (быть – будь):

«Шайхулисом гуфт, ки: ҳамаи умр ба сар нашавад аз ин чаҳор чиз, ки ту худ дар сафаре рави фаро манзил. Ҳар кй аз ин чаҳор чиз мучаррад аст, зоеъ аст бе исмату ҳифзи Аллоҳ таоло: Илм, ки роизи ту бувад, ки туро росту нарм мекунад ва ёде, ки мӯниси ту бувад, то дар танҳой ваҳшат нагирад ва вараъе, ки боздорандаи ту бувад, то ба ҳар ношоист нангарй. Яқину вачд, ки маркаби ту бувад, то бо пас намонй ва дар ҳар чи **бй** ба зиндагонй **бй**, на ба кароҳат»/ *Шейхулислам сказал: всей жизни не хватит на эти четыре вещи, когда уйдешь ты в путешествие из жилища, те кто лишен этих четырех вещей, понапрасну потратил жизнь, остался без чистоты и защиты великого Аллаха: наука, которая является твоим наставником, делающим тебя прямым и ровным и память - твой утешитель и друг, защищающий тебя в одиночестве от страха, и благочестие, которое удерживает тебя, чтобы не смотрел ты на недозволенное. Убежденность и экстаз – твой мул, чтобы не остался ты позади и во всем, что ты есть в жизни, будь в ней без мерзости и отвращения*» [156,127].

В «Табакат-ус-суфия» Ходжа Абдаллах Ансари много полемизирует вокруг глагола «ёфт» (найти, нашел). В приведенном ниже отрывке он

приводит свои рассуждения о слове (глаголе) «ёв» (найди) и производной формы «дарёв» в гератском диалекте, а также свое мнение о глаголе «бй» в значении «шавй», «бошй» или «гардида бошй» (будешь, станешь): «Ёфт чй бувад? Ёфт он аст, ки ў туро меёбад, на ту ўро *дарёв*. Ёфт он аст, ки ту дар ў фарқ *бй*, аз он натвон ёфт. Он замон тавон гуфт: Сар аз ту буд, ту талаб кунй, то *ёвй*, ки худ дар иноят фарқ будй, ки аз хоку об тихй будй// *Что такое найди? Найди это то, что не ты его ищи, а пусть он тебя найдет. Найди это то, что ты утонешь в его глубинах, не сможешь найти. Тогда сможешь сказать: Начало было от тебя, ты требуешь, чтобы найти, а сам утонул в благосклонности, был чист от праха и воды*» [156,167].

В «Табакат-ус-суфия» отрицательная форма глагола, то есть «бй» - **набй**, что можно понять только в контексте. Это слово – «набй» может означать «не будешь», «не будешь собой», «будешь пребывать в суфийском экстазе», «перейдешь из одного состояния в другое высшее состояние» и еще несколько тонких и глубоких значений: «Шайхулислам гуфт: Ту бар чое *бй*, иллат аст. Чун ёфт дуруст шавад, ту *набй*, ў бувад. Пайдо шудй маро, чой ба ту бигузоштам, аз ў ба ёфти ў дам задан катъият аст»// *Шейхулислам сказал: Ты находишься там, где есть недостатки и изъяны. Когда достоверно его найдешь, тебя не будет, будет существовать он. Возник ты передо мной, дал в сердце тебе место, идти от него к его нахождению обязательно*» [156,171).

В другом отрывке глагол «бй» повторяется несколько раз в одном предложении, однако имеет только одно значение «быть»: «Дар таҷаллии султон маърифат чуз аз яке фаро дид наёяд, дигар хама баҳона. Илми маърифат он аст, ки зикрро мулозим *бй* ва мушоҳидатро мулозим бй. ҳамвора ракиби азал *бй* ва гӯшвони сабақ хўйи ту фаро *авканад*, аз дунё сер ойй ва бо худ ба пайкор дар ёди ў печй ва ҳамвора шод ба сабақ ихтиёрро даст бидори. Он чи аз ту ояд, хичил *бй* ва ҳар чи аз ў ояд, ба он рози *бй*, хотирро ғулом *бй* ва чонро тобеъ *бй*, чўяндаи пас ин рӯз *бй* ва фидои пешинрӯз *бй*» [156,637).

А также в приведенном отрывке глагол «афканад» (низвергать) употреблен в форме «авканад» и слово «гӯш» в форме множественного числа «гӯшвон».

В другом отрывке местоимение множественного числа «мо» (мы) приводится с постфиксом «-ро – моро», которое соответствует по значению союзу «барои мо» (для нас) в форме «мон» и употреблено три раза в одном предложении: «Вай гуфтааст (Халлодж-М.Ш.): Худовандо! Аввал *мон* биёфаридӣ ба бари вучуди хеш, *мон* Худо додӣ ба фазли хеш. Акнун мехонӣ биҳишти хеш, *мон* барг нест. Ар чунон аст, ки он аввал кардӣ, ба фазли хеш тамом кунӣ ба бари хеш ё на коре даргирифтӣ ва ба бод бардорӣ»// *Он (Мансур Халладж – М.Ш.) сказал: Господи! Сначала ты нас создал по сущности своей, дал для нас истинный путь по мудрости своей. А теперь зовешь в свой рай, для нас там нет листьев. Если это так, как ты сделал, ты мудростью своей и закончишь начатое по сути своей или разгневаешься ипустишь все по ветру*» [156,385].

Таким образом, усечение и сокращение слов и словосочетаний в «Табакат-ус-суфия» приводит нас к двум важным выводам:

Во-первых, поскольку некоторые сокращения до сих пор находятся в употреблении различных таджикских говоров, можно утверждать о взаимосвязи и общих чертах диалектов и говоров персидско-таджикского языка дари.

Во-вторых, существование подобных языковых элементов говорит о древней истории персидско-таджикского языка дари.

Иранский текстолог Мухаммад Сарвар Мавлаи приводит интересные размышления о применении древних слов или присущих гератскому диалекту слов в «Табакат-ус-суфия». Он отмечает, что в ходе чтения «Табакат-ус-суфия» ему встретились несколько подобных слов, которые он приводит с указанием страницы и с пояснением значения. Например, андамидан – жалеть о чем-то, вздыхать [272,49], ангаштан – учитывать, причислять к чьему-то счету [272,145], падис додан - давать указания, давать

приказ [272,135], тосо - беспокойство, печаль [272,260], тосо шудан, тосо омадан, тосо гирифтан - беспокоиться, печалиться [272, 123], товастан – выдержать, быть способным [272,460], чатигари или чустагари- голод или жалобы на голод [272,116-117), чар кардан - трудность [272,625], чам или чим-добро, добрый [272,604], хариё-покупатель [272,412], хависа-спор, полемика [272,939), давастан-бежать [272,201], жака-точка [272,308], таракаст - звук или треск от ломания дерева или перемалывания зерна [548], фонидан - разбрасывать, кидать [272,541], гурфидан - склоняться [272,633], кокабокила - сушеный баклажан [272,557), калонидан - трести, вытряхивать [272,350), кавезидан - поместиться [272,506], гушномор - сильный голод [272,435], вагастан - раскрывать 272, [90], хаскидан и маскидан - смотреть [272,201,439] и др.

Особенности книги Ходжа Абдаллаха Ансари, часть из которых нами были продемонстрированы, наглядно подтверждают вывод о том, что произведение написано на гератском диалекте. Этот же факт утверждается и Мухаммадом Сарваром Мавлаи:

«В период жизни «гератского старца» персидский язык переживал последние годы своего развития и существования. Были написаны множества произведений на персидском языке, например, «История Масуди» Абулфазла Байхаки, которое по языковым и стилистическим особенностям, в настоящее время признано эталоном литературного языка. «Гератский старец» в молодости обрел знания у великих ученых в литературе, богословии, толковании и хадисах, например у Байхаки, выдающегося ученого, учителя, красноречивого литератора. Причины различия в стилистике изложения «гератского старца» и Абулфазла Байхаки и других следует искать в их менталитете и занятиях. Как уже упоминалось нами, «гератский старец» в отличие от рода Байхаки, которые служили великим визирям, правителям, начальникам канцелярий (диванов), больше общался с простым народом, и призыв суфийских шейхов поступать также, чтобы говорить с народом на их языке, чтобы сказанное Джунайдом было для народа милостью, а не

трудностью, выйти из своего обличия и войти в их обличие. В связи с этим гератский диалект, язык народа, который встречается в изобилии в книге «Табакат-ус-суфия», в сравнении с другими произведениями кажется намного древнее языка пятого века хиджры» [155,118].

Из сказанного выясняется, что в период жизни Ходжа Абдаллаха Ансари суфизм считался одной из основ нравственной жизни народа. Принимая во внимание данное обстоятельство, автор «Табакат-ус-суфия» изрекал слова, близкие для суфиев и ученых.

Мухаммад Сарвар Мавлаи, исследуя языковые особенности произведения Ансари, защищает его стилевую манеру и приводит аргументы в его защиту. По его мнению, период написания «Табакат-ус-суфия» был периодом становления языка дари, и в этот период единого нормативного языка еще не существовало:

«В защиту этой древности следует сказать, что на протяжении всего периода существования персидского языка (от истоков и до начала седьмого века), когда персидский становился языком преподавания и науки, большинство произведений на исконных персидских землях и языка дари, то есть городах Хорасана, сочинялись на тех языках, которые были в употреблении. Или же в тексте произведений было налицо преимущественно больше слов и словосочетаний, бывших в употреблении на родине писателя. С другой стороны, простонародный язык, согласно множеству фактов, переживал трансформации, особенно в рассматриваемый нами период. Неудивительно, что Нуриддин Абдуррахман Джамии, который жил в период расцвета персидского языка дари и обучался, и закончил обучение в медресе Герата на официальном языке того периода - персидском дари языке, впоследствии внес изменения в язык «Табакат-ус-суфия» [281,118-119].

В мистических, покрытых тайными смыслами речах Ходжа Абдаллаха Ансари ощущается безмерная любезность и изящество. В своих речах он красивым и плавным языком упоминает о диспутах и полемике суфиев:

«Шайхулислом гуфт, ки: вақте ба Иброҳими Адҳам гуфт, ки: Шумо дар маош чӣ гуна мекунед? Гуфт: Чун ёбем, шукр кунем ва чун наёбем, сабр кунем. Шақиқ гуфт: Сағони Хуросон ҳамчунин мекунанд. Гуфт: Пас шумо чун мекунед? Гуфт: Мо чун ёбем исор кунем ва чун наёбем, шукр кунем. Гӯянд, ки Иброҳими Адҳам бўса бар сари вай дод ва гуфт: Устод туй! // *Шейхулислам* *сказал, что: когда он сказал Ибрахиму Адхаму что: Что вы делаете, когда находите пропитание? Он ответил: Если найдем, благодарим за это и если не найдем, смиренно терпим. Шакик* *сказал: Хорасанские собаки поступают также. Сказал: А вы как поступаете? Ответил: Если находим пропитание, то довольствуемся этим, а если нет, смиренно благодарим. Говорят, что Ибрахим Адхам поцеловал его в голову и сказал: Это ты наш наставник»* [156,86].

В «Табакат-ус-суфия» наблюдается весьма краткое изложение цели повествования. Подобный подход часто используется в жизнеописании шейхов-суфиев, но не практикуется в изложении фундаментальных вопросов мистицизма и суфизма.

«Шақиқ ибни Иброҳим ал-Балхӣ аз қадимони машоих аст, устоди Ҳотами Ассам. Бо Иброҳими Адҳам суҳбат карда, аз назирони вай аст, дар рӯзгори вай бар вай зиёдат буда, дар зӯҳд ва футувват. Куняти ӯ Абӯалист, аз аҳли Балх буд. Марди зоҳид буд бар тариқи таваккул рафтӣ, мусофир буд ва некӯсухан. Вай аз машоҳири машоихи Хуросон аст//*Шакик ибн Ибрахим ал-Балхи является одним их самых древних шейхов, наставник и учитель Хотамы Ассама. Он беседовал с Ибрахимом Адхамом, является его последователем, превосходит его в воздержании и милости. Его кунья Абуали, родом из Балха. Был человеком сдержанным, смиренным по воле случая, был странником и с добрыми речами. Он являлся одним из известнейших шейхов Хорасана»* [156,86].

Ходжа Абдаллах Ансари излагает жизнеописание Амра ибн Усмана Макки невероятно плавным и простым языком и такое изложение в «Табакат-ус-суфия» наблюдается повсеместно: «Кунияташ Абӯабдуллоҳ,

устоди хусайн Мансури Ҳаллоҷ аст. Нисбат бо Чунайд кунад ва бо Харроз суҳбат дошта ва худ аз акрони эшон аст. Ва чуз аз эшон. Ва Абӯабдуллоҳи Набочӣ дида. Вай олим буд ба улуми ҳақоиқ. Асли ӯ аз Яман аст. Сухани ӯ борик шуд, вайро ба калом мансуб карданд ва маҳчур карданд ва аз Макка берун карданд ва ба Қидда рафт. Он чо вайро қозӣ карданд. Вайро сухан аст некӯ. Гӯянд, ки пеш аз Чунайд бирафт аз дунё дар санаи ихда ва тисъина ва миатайн» // *Его родовое имя Абуабдуллах, учитель Хусайна Мансура Халладжа. Его сравнивают с Джунайдом, имел честь беседовать с Харразом и является его современником. И одним из них. И встречался с Абуабдуллахом Набаджи. Он был ученым в области права. Родом из Йемена. Его речи были утонченные, их признали калямом и выдворили из Мекки, и он направился в Джиду. Там его назначили кадием. Его речи благородны. Говорят, что он умер до Джунайда в ихда тисъина миатайн (281 год хиджры – М.Ш.) [7,232].*

Ходжа Абдаллах Ансари питает истинную привязанность и испытывает глубокое уважение к мистикам и последователям суфизма. В его сознании для последователей тариката люди, особенно люди, занимающие должности и обладающие придворными привилегиями, не имеют значения. По его мнению, внешняя красота и временная привлекательность присуща мирским людям, однако последователям тариката принадлежит нравственная и духовная красота. Ансари выразил свое отношение в простой и доступной для читателя форме:

«Шайхулисом гуфт: Подшоҳ, ки чомаҳои некӯ фаро дунёдорон дод, фарчома фаро дарвешон дод ва таоми покиза фаро эшон дод, лаззати таом фаро дарвешон дод//*Шейхулислам сказал: Правитель отдал красивые одеяния мирским людям, а лучшие одежды отдал дервишам и дал им пищу, а самую лучшую пищу отдал дервишам*» [7,283].

В «Табакат-ус-суфия» встречаются различные способы изложения и употребления глаголов в различных формах. Например, в нижеприведенном

отрывке, глагол «расидй» (достиг) употреблен в значении «мерасй», «хохй расид» - «достигнешь»:

«Абӯмӯсо гӯяд шогирди вай, ки Боязид гуфт, ки: Аллоҳ таолоро ба хоб дидам, гуфтам: Роҳ ба ту чун аст? Гуфт: Аз худ фурӯтар ой ва *расидй* /Абумуса, его ученик сказал, что Баязид сказал: Аллаха великого видел во сне я, спросил его: Какова дорога к тебе? Ответил он: усмири себя и достигнешь» [7,106].

Вместо широко употребляемых сегодня форм глаголов «рафта буд» (ходил, уходил) и «карда буд» (делал, сделал) Ходжа употребил глагольные формы «рафтид» и «кардид», что является характерной чертой его изложения.

«Шайхулисом гуфт: Рӯзе аз Аҳмад ибни **Ҳанбал** чизе пурсиданд ва сухан *рафтид* дар маҷлис. Аҳмад ба вай изофат *кардид* // Шейхулислам сказал: Однажды у Ахмада ибн Ханбала что-то спросили и он пошел, и выступил на собрании» [7,148].

В «Табакат-ус-суфия» слово «*яд*» заменило слово «*аст*» (есть).

«Ба куният маъруф аст. Аз Шайхулисом шунудам, карама-л-Лоҳу вачҳаҳу, ки гуфт: Аввалкасе, ки ўро сӯфи гуфтанд Бӯҳошими Сӯфи *яд*, шайх буда ба Шом ва ба асл куфист ва ба куният маъруф аст//Известен своим именем. От шейхулислама слышал я, да смилостивиться над ним Аллах, который сказал: Первый человек, которого называли суфием, есть Бухашим Суфи, суфий из Шама, родом из Куфы и известен своим именем» [156,6]

Еще одной особенностью текстом Ансари является употребление глагола в начале предложения. Например, «Гӯянд кас набуда некӯтарикаттар ва некӯсухантар аз ӯ/ Говорят, что никого не было в тарикате и речах лучше и добрее его» [156,90].

Взглянув на нижеприведенное предложение в соответствии с нормами современного языка, можно ясно увидеть отход от привычных правил и встретить глагол в несоответствующей ему позиции:

«Вақте Чунайд мегузашт, норасида буд хурд дувоздаҳсола//*Когда Джунайд проходил, он был мал, ему еще не было и двенадцати лет*» [7,197].

Исследование глаголов в книге «Табакат-ус-суфия» открыло для нас модели древних глагольных форм. Вот некоторые образцы из текста произведения: «Гӯй, ки бар санг тухм *менарканам* (ба маънии пошидан) ё каманд дар кӯҳ меафканам» // *Словно я сею семена на камнях или аркан скидываю на гору*». [7,57].

В следующем отрывке встречается древнее слово «чатигарӣ», являющееся синонимом слова «попрошайничество», «жадность», «корыстолюбие»:

«Шайхулисом гуфт, ки: Шайх Аҳмад Али Шуайб ҳар сол як бор ба Харақонӣ (манзур Абулҳасани Харақонӣ) шудӣ ба зиёрат. Вақте мешуд дар роҳ гурусна буд, нон хост ва бихӯрд. Чун дар шайх Абулҳасани Харақонӣ шуд, шайх вайро гуфт: Аҳмад ин бор, ки ба ман ойӣ, дар роҳ *чустагирӣ (чатигарӣ)* мақун//*Шейхулислам сказал, что: Шейх Ахмад Али Шуайб каждый год навещал Харақани (имеется ввиду Абулхасана Харақани). Когда в дороге он оставался голодным, он просил хлеб и съед его. Когда он достиг шейха Абулхасана Харақани, шейх ему сказал: Ахмад, в следующий раз, когда придешь ко мне, не нищенствуй по дороге*» [7,116].

Слово «*тосо*» в электронном тексте «Словаря Деххудо» на основании нескольких достоверных источников истолковано, как «печаль» и «осуждение», «печаль» и «беспокойство». Это слово Ходжа Абдаллах Ансари употребил в нескольких случаях. Например, в этом отрывке:

«Гуфтам: Унс чист? Гуфт (Ҳасан ибни Али Масухӣ): Ар халқ ба як бор бимиранд, моро *тосо* наёяд ва ваҳшат нагирад//Сказал: Что такое привязанность? Ответил (Хасан ибн Али Масухи): *Если создания сразу все умрут, не будет нам печали и беспокойства и не охватит нас страх*» [7,260].

Обычно под словом «зори» и «тавалло» понимается мольба и упрашивание человека и в таджикском языке посредством этих слов

построены инфинитивы «тавалло кардан», «зорӣ кардан» (молить, упрашивать). Однако в «Табакат-ус-суфия» это слово употреблено в значении «стон в состоянии экстаза».

«Вақте қавме омада буданд аз Яман, Қуръон мешуниданд ва мегиристанд ва бо дилҳои хушу тоза *мезориданд*. // *Когда приходили из Йемена, слушали Коран и плакали, и с чистыми сердцами стонали в экстазе*» [7,50].

В другом отрывке этот глагол употреблен в значении «молить и упрашивать»:

«Шайхулислам гуфт: Вақте Харроз дар Арафот буд ва он ҳоҷоҳи дуоҳо мекарданд ва *мезориданд*, вай гуфт: Маро орзу омад гуфтам: Ман дуо кунам, гуфтам чӣ дуо кунам? Боз қасд кардам, ки дуо кунам, яъне дар ҳақиқат дуо кунам, ки маро ҳеч чиз намонад, ки ниғаҳ кардам, ҳотифе овоз дод маро гуфт: Пас вучуди мо *медуо* мекунӣ? Яъне паси ёфти мо аз мо чизе хоҳӣ? // *Шейхулислам сказал: Когда Харраз был на Арафате и паломники читали молитвы и стонали в экстазе, он сказал: Возникло у меня желание и сказал: Хочу прочесть молитву, спросил: что за молитву мне прочесть? Опять вознамерился прочесть молитву, чтобы действительно прочесть молитву, чтобы от меня (моих грехов) ничего не осталось, посмотрел, а тайный голос меня вопрошает: «Ты молишься о нашей душе? А когда найдешь нас, что-то от нас пожелаешь?»*» [7,182].

Употребление нескольких лексических элементов с соблюдением гератского диалекта является лингвистической особенностью «Табакат-ус-суфия». Например, в следующем отрывке отрицательная частица «*ве*» употреблена вместо отрицательной частицы «*не*» и глагол «*намебуванд*» вместо привычного глагола «*намебошанд*»:

«Вай гуфт (Абулхусайни Молики): Ин тоифаро фақир хонанд аз баҳри он ки эшон ба ду гетӣ *ве* ӯ фаро *намебуванд* // Он (Абухусайн Малики) сказал: Это сословие считают нищими, потому что их нет в обоих мирах и не будет» [7,429].

Употребление префикса «*ме*», который относится больше к начальному периоду языка персидской прозы, в «Табакат-ус-суфия» употребляется в большом количестве. Этот префикс наряду со значением соединения также обладает другими грамматическими функциями.

В том числе, в «Табакат-ус-суфия» позиция этого словообразующего префикса немного иная, он расположен до именного компонента в именном глаголе:

«Хамдуни **Қассор** *ме* чон канд» [7,122], яъне **Ҳамдуни Қассор** чон меканд // *Хамдун Кассар был при смерти.*

Или же в другом примере употреблено в значении меньшего числа дирхемов:

«Амри Усмони Маккиро, ки *ме* сй хазор дирам қарз баромад ба Макка, хама он бидод // *Амру Усмону Макки, который задолжал тридцать тысяч в Мекке, все заплатил*» [7,283].

В следующем отрывке частица «*ме*» употреблена в ее современной функции: «Шайхулисом гуфт: Саббоъи Мавсили гӯяд, ки Довуд гуфт, алайҳи салом: Худовандо! Маро гуфтӣ, ки дасту рӯй бишӯй хидматро. Акнун *ме* бо суҳбат хонӣ // *Шейхулислам сказал: Саббаа Мавсили говорил, что Давуд, мир ему, сказал: Господи! Ты сказал, умой руки свои (уходи) от службы. А ныне призываешь к беседе*» [7,252].

Употребление исконно таджикских слов и соблюдение стилистики изложения в таджикском языке также является одной из характерных особенностей языка «Табакат-ус-суфия». Красоту и приятность этого изложения можно наблюдать в следующем отрывке:

В одном повествовании молодой человек плачет, что желает умереть в Тарсусе, однако смерть настигла его в другом месте:

«Шайхулисом гуфт: Вақте чавонмарде аз зиндагонӣ навмед гашт ва мушфиқони вай аз вай навмед шуданд, эшонро пеш хонду гуфт: Аз баҳри Худо маро ба шумо як хочат аст, раво ҳаст? Гуфтанд: ҳаст бигӯй. Гуфт: Гар маро марг ояд, ин ҷо маро дар *марғузани гӯрон* ба гӯр кунед. Эшон мутаҳайир

шуданд, ки ин чист, ки вай гуфт. Гуфт: Худовандро гуфта будам гар маро наздики ту бо ту ҳеч чиз аст, яъне кадрест маро ба Тарсус марг дех. Ин чо *эдар* мебимирам донам, ки маро бо ӯ ҳеч чиз нест, аз қимату кадр. Дигар *беҳи-ш* падидор омад ва бархосту ба Тарсус шуд ва он чо бирафт//*Шейхулислам* *сказал: Когда один молодой человек потерял надежду на жизнь и его близкие потеряли надежду, он позвал их к себе и сказал: Во имя Господа, у меня есть к вам просьба, можно? Они ответили: Можно. Проси. Он сказал: Если наступит меня смерть, похороните меня в Маргузани гурон. Они удивленно спросили, почему. Он ответил, что я просил Господа, ничего не сближает меня с тобой, удостой меня смерти в Тарсусе. Здесь и теперь я умру, знаю, что у меня с ним ничего нет, ничего кроме уважения и почитания. И ему стало лучше, он поднялся и направился в Тарсус и дошел до него» [7,293-293].*

Отрывок переполнен экспрессии, оказывает сильное воздействие на читателя. Вместе с тем употребление исконно таджикской лексики придает ему непритязательное изящество.

Однако в тексте произведения также встречаются тексты с причудливыми смысловыми поворотами, смыслами, покрытыми несколькими завесами, понять которые обычному читателю во время первого прочтения невозможно. К примеру:

«Шайхулисом гуфт, ки: Утбаи Гассол гуфт: Бадбахти ба дӯст нарасидан ба шинохт, на ба дӯзах расидан ва некбахтӣ ба дӯст пайвастан ба шинохт, на ба биҳишт расидан // *Шейхулислам* *сказал: Утба Гассал* *сказал: Несчастье не достичь друга в познании, не попасть в ад и счастье – воссоединиться с другом в познании, а не попасть в рай» [7,134].*

Еще одной специфической чертой в «Табакат-ус-суфия» является повтор лексики. Повтор слова дважды, а иногда и трижды встречается в текстах часто при пояснении различных вопросов. К примеру, ответ Господа Мусе, который страдал от рук Фараона, и которого одолевала болезнь:

«Ғарибӣ! Ман ватани ту. Дарвешӣ! Ман вакили ту. Беморӣ! Ман табиби ту//*Ты - бесприютный скиталец! Я - твоя родина. Ты стал дервишем! Доверься мне. Ты болен! Я - твой целитель!*» [7,24].

Также эти фразы встречаются при описании Ходжа Абдаллахом Ансари персоны Баязида: «Ғарибӣ ва ман ватани ту//*Ты - бесприютный скиталец! Я - твоя родина*» [7,104].

Ходжа Абдуллах Ансари, как и все предыдущие авторы суфийских произведений и антологий, испытывал огромное уважение к предводителям суфийского движения – Баязиду Бастами, Джунайду Багдади, Мансуру Халладжу, Абубакру Шибли и др., поэтому при описании их личности часто прибегал к лексическому повтору.

Например, описывая персону Джунайда Багдади, он цитирует: ««Вай аз айммаи ин қавм аст ва аз содот ва мақбул бар ҳама забонҳо//Он один из предстоятелей этого народа, и предводитель и у всех на устах» [7,196].

Далее он приводит: «Гӯянд, ки дар дунё аз ин табақа се тан буданд, ки инонро чаҳорум набувад. Чунайд ба Бағдод ва Абӯабдуллоҳи Чуло ба Шом ва Абӯусмони Ҳирӣ ба Нишопур// *Говорят таких людей было лишь трое, четвертого такого нет. Джунайд в Багдаде и Абуабдулла Джула в Шаме и Абуусман Хири в Нишапуре*» [7,196].

Такая же постановка изложения встречается у Ходжа Абдаллаха Ансари при упоминании Абуабдуллаха Джула: «Дар дунё се имом будаанд аз айммаи сӯфиён, ки эшонро чаҳорум набуд. Чунайд ба Бағдод ва Абӯабдуллоҳ Чуло ба Шом ва Абӯусмони Ҳирӣ ба Нишопур // *В мире было три предстоятеля из суфиев, четвертого подобного им не было. Джунайд в Багдаде, Абуабдулла Джула в Шаме и Абуусман Хири в Нишапуре*» [7,295]. Этим повтором Ходжа Абдаллах Ансари высказывает огромное уважение известным и выдающимся предшественникам в суфийском течении, указывает на его глубокую приверженность их убеждениям.

В «Табакат-ус-суфия» встречаются повторы в описании фигуры Мансура Халладжа и его трагической судьбы. Во-первых, чтобы дать полное

описание Ансари, наряду с цитатами других известных суфиев, высказывает собственное мнение: «Шайхулислам гуфт: Машоих дар кори вай мухталиф буданд ва бештари вайро рад кунанд, магар се тан, ки вайро бипазиранд аз машоих: яке Абулаббоси Атову шайх Абӯабдуллоҳ Хафиф ва шайх Абулқосим Насрободӣ дигар кас аз машоих вайро бинапазиранд ва ман вайро **напазирам**, яъне машоихро ва шаръу илмро ва на рад кунам. Шумо ҳамчунин кунед, вайро мавқуф гузоред. Он кас, ки ўро бипазирад, дўсттар аз он дорам, ки рад кунад //Шейхулислам сказал: У шейхов в его отношении мнения различные и многие его отрицают, разве что трое **из** шейхов, которым он приятен: Абулаббас Ата, Абдуллах Хафиф и Абулкасим Насрабади, другие шейхи его не признают, и мне это неприятно, то есть шейхам, и шариату и науке не могу противиться. Вы также поступайте, оставьте его в покое. Тот, кто его примет, будет мной любим больше, чем тот, кто его отринет» [7,380].

Через несколько страниц он опять возвращается к этой теме, и высказывает глубокое уважение и привязанность Мансуру Халладжу: «Шайхулислам гуфт: Вай баъзе аз найранҷот дониста буд. Он собит аст ва на холи буда аз он ва на тихӣ монда аз ин кор. Ман ҳоли вай **напазирам** ва сирати ў на писандам ва он куштани вайро каромат наниҳам. Аммо рад накунам ва аз машоихи ин кор ў меҳ буд, ки сирати вай ва зоҳири вай зоҳири ом буд ва ботини вай ботини хос чунонки Муртаъиш гуфт // Шейхулислам сказал: Он понял некоторые ухищрения. Он стоек и не пуст, не опустошен этим делом. Мне неприятно его состояние, я не одобряю его натуру и убийство его не одобряю. Однако не отрицаю его, и он был великим шейхом в этом деле, его натура и облик были близки народу, его натура была особенной, как сказал Муртаъиш [7,386].

По нашему мнению, лексический повтор делается намеренно, чтобы их запомнили и почитали ученики «гератского старца». Ансари часто прибегает к этому приему, чтобы внести ясность во многие вопросы. Повторяя сведения о суфийских шейхах, Ансари, по нашему мнению, преследует

несколько целей. Это явно прослеживается в следующем отрывке, в которых упоминаются два шейха суфийской школы: «Ҳазору дувисту анд шайх шиносам аз ин тоифа. Дар ин тариқ ду Алавӣ шиносам аз машоих: яке Иброҳим ибни Саъд ал-Алавии соҳиби сухану каромот, дудигар Ҳамзаи Алавӣ соҳиби каромот. Ин Иброҳим ибни Саъд устои Булҳорис Авлосӣ аст, сайид буда аз машоих// *Тысяча двести шейхов мне известны из этой группы. В этом тарикате знаю я двух шейхов Алавитов, один из которых шейх Ибрахим ибн Саад ал-Алави, красноречивый и благородный, второй - благородный Хамза Алави. Упомянутый Ибрагим ибн Саад является учителем Булхариса Авласи, предводитель шейхов*» [7,81].

Немного ниже он, упоминая своих учителей, в очередной раз говорит о множестве предыдущих суфийских шейхах: ман шогирди Юсуф Ҳусайни Розиям ва муриди Ҳусриям ва ғуломи Воситиям ва фидои Абӯалии Рӯдбориям. Гуфт: ҳазору дувисту анд пир шиносам дар ин тариқ ин чанд тан чудо кардам махсус. Абӯалии Рӯдборӣ гӯяд: Устои ман дар тасаввуф Ҷунайд аст ва дар фикҳ Абулаббоси Сарич ва дар адаб Абулаббоси Саълаб ва дар ҳадис Иброҳими Ҳарбӣ// *Я - ученик Юсуфа Хусайна Рази, и последователь Хусри, и невольник Васити, и предан Абуали Рудбари. Сказал: в тарикате знаю о тысяче двухстах шейхах, и среди них некоторых выделяю особо. Абуали Рудбари сказал: Моим наставником в суфизме является Джунайд и в богословии Абулаббас Саридж и в литературе Абулаббас Саалаб и в хадисах Ибрахим Харби*» [7,444-445].

По нашему мнению, художественный прием повтор, часто встречающийся в тексте «Табакат-ус-суфия», почти всегда направлен на то, чтобы подчеркнуть важность выдающихся персон суфийского течения, и которым Ансари пользуется умело. К примеру,

1. При описании персоны Али Бундари Сайрафи он приводит:

«Сухани чавонмардон бо чавонмардон аст. **Чавонмард бояд, то чавонмард бинад** аз он ки ӯ на ӯст // *Слова благородных всегда с ними. Человеку стоит самому быть сначала благородным, чтобы видеть их*

благородство. Тот, кто видит благородного, на самом деле не видит его, а слышит о нем» [7,302].

2. При описании персоны Ибрахима ибн Давуда Кассари Ракки: «Шайхулисом гуфт, ки: Шайх Аму гуфт: Марде фароз омад дар Масчиди харом дар сӯфиён нигарист, гуфт: Чавонмардон инонанд ба инкор? Соате буд Шайх Абулхайри **Ҳабашӣ** меомад ва аз хашм зарди бар рӯи вай асар карда. Гуфт: **Чавонмарде бояд, ки чавонмардонро бинад** // Шейхулислам сказал: *Шейх Аму сказал: Пришел высокий ростом человек в Священную Мечеть и посмотрел на суфиев и промолвил: Благородны ли эти люди? Через некоторое время пришел Шейх Абулхейр Хабаши и от злости весь пожелтевший лицом. Сказал: Человеку стоит самому быть сначала благородным, чтобы видеть их благородство*» [7,410].

3. В описании персоны Абулхейра Тинати: «Шайхулисом гуфт: Ман сездаҳ Абулхейр шиносам аз ин тоифа ҳама мавлоён буданд ва сайидони чаҳон Абулхейри Тинотиву Абулхейри Асқалонӣ ва Абулхейри Ҳамасиву Абулхейри Моликӣ ва Абулхейри Ҳабашӣ пасини Абулхейр аст. Шайх Аму ва Аббос фаҳр мекарданд ба дидори шайх Абулхейри Ҳабашӣ, ба Макка буда мучовир. Вақте марде дар Масчиди харом омад, гуфт: Кучоянд инон, ки чавонмардон гӯянд? Ҳамаи инонанд, яъне ки сӯфиён? Соате буд шайх Абулхейр меомад ва ҳайбат дар вай хашм ва зарди бар рӯи вай бурун дода, чунонки доништа буд он сухан гуфт: Мегӯянд чавонмардон кучоянд? **Марде бояд, то чавонмард бинад** // Шейхулислам сказал: *Я знаю шестнадцать человек по имени Абулхейр, из которых все ученые и богословы, самые благородные люди в мире Абулхейр Тинати, Абулхейр Асқалани и Абулхейр Ҳамаси, и Абулхейр Малики, и Абулхейр Хабаши самый последний из них. Шейх Аму и Аббас были горды из-за встречи с шейхом Абулхейром Хабаши, живущим рядом с Меккой. Когда вошел какой-то человек в Священную Мечеть и спросил: Где те, кого зовут благородными? Вот эти, что суфии? Через некоторое время пришел шейх Хабаши, грозный от злости и с*

пожелтевшим лицом, и как принято сказал: Человеку стоит самому быть сначала благородным, чтобы видеть благородство других» [7,473]

Эта цитата в «Табакат-ус-суфия» приводится со слов двух известных суфиев: 1. «Гуфт (Муртаъиш): Ачоиб Ироқ се аст: заиқаи Шиблӣ, нуктаи Муртаъиш ва ҳикоёти Чаъфари Хулди // *Сказал (Муртаиши): Чудес в Ираке три: аппетит Шибли, остроуы Муртаиша и повествования Джафара Хулди*» [7,455].

2. «Он (Джафар Хулди) сказал: Дувист девон дорам аз он машоих ва ду ҳазор беш шиносам аз ин тоифа. Вай гуфт: Ачоиб Ироқ се чиз аст: шатҳи Шиблӣ, нуктаи Муртаъиш ва ҳикояти ман (Чаъфари Хулдӣ) // *У меня имеется двести диванов о тех шейхах и о более двух тысяч я знаю. Он сказал: Чудес в Ираке три: аппетит Шибли, остроуы Муртаиша и мои (Джафара Хулди) повествования*» [7,496].

Применение приема повтора у Ходжа Абдаллаха Ансари также часто встречается и в разделе обращений к богу – мунаджатах в «Табакат-ус-суфия».

Одной из характерных особенностей ученика, записывающего речи Ходжа Абдаллаха Ансари, является точная запись речей, соблюдаемая как категоричное правило. Например, он записал такую речь Ансари: «Вай гӯяд (Абуабдуллоҳи Хафиф): Шабе нишаста будам, борон меомад ва чароғ бимурда буд, яке дари масҷид кӯфтан гирифт. Ходим фаро нашуд дили ман танг шуд фаро шудам ва дар боз кардам. Шайх Абулхайри Моликӣ буд. Вақти дигар ин ҳикоят бикард Шайхулислам ба чои Абулхайри Молики Шайхи Ҳакамӣ гуфт аз машоихи он диёр буд, даромад ба наздики ман, бинишаст» // Он (Абуабдулла Хафиф) сказал: *Как-то ночью я сидел, шел дождь, свет погас, и кто-то постучал в двери мечети. Прислужник не спустился, я пошел и открыл дверь. Это был шейх Абулхейр Малики. Когда он рассказал это, Шейхулислам в том месте об Абулхейре Малики сказал Шейх Хаками сказал, что тот был из шейхов того места, приходил ко мне, и садился рядом*» [7,538].

Ученик, записывающий речи Ансари, в следующем отрывке приводит сразу две его цитаты о шейхах: «Шайхулисом гуфт: Шайх Абӯҳомиди Дӯстон ба Марв буд. Ман як тан дидаам, ки вайро дида буд Аҳмади Чиштӣ. Вақти дигар гуфт, ки: Аҳмади Чиштӣ гуфт, ки: Абӯсаъди Молинӣ гуфт ва ин дурусттар аст, ки Абӯсаъди Молинӣ ўро дида буд // *Шейхулислам сказал: Шейх Абухамид Дустан был в Мерве. Я видел человека, который встречался с ним, по имени Ахмад Чишти. В другой раз сказал: Ахмад Чишти говорил, что Абусаид Малини говорил и это верно, поскольку Абусаид Малини встречался с ним*» [7,625].

Также выясняется, что ученик, записывающий речи Ансари, помимо записи речей, старается по мере сил в корректировании текста книги. К примеру, «Номи вай (Абулхусайни Нури) Аҳмад ибни Муҳаммад ва гӯянд: Муҳаммад ибни Муҳаммад ва Аҳмад дурусттар // *Его имя (Абулхусайн Нури) Ахмад ибн Мухаммад, а его называют Мухаммад ибн Мухаммад, но самое верное это Ахмад*» [7,190].

Такие примеры, где писарь вносит некие коррективы по своему разумению, в «Табакат-ус-суфия» встречаются часто и повторяется стилистика изложения, продиктованная личным мнением писаря: «Номи вай (Абӯабдуллоҳи Цило) Аҳмад ибни Яҳё ал-Цило ва гуфтанд, ки Муҳаммад ибни Яҳё ва Аҳмад дурусттар // *Его имя (Абуабдулла Джила) Ахмад ибн Яхья ал-Джила и говорят, что самое верное это Мухаммад ибн Яхья и Ахмад* [7,295].

Другой пример: «Номи вай (Абулаббоси Сайёри) Қосим ибни Маҳди Зобин ибни Аҳмад ибни Сайёри. Гуфтанд, ки номи вай Абдулвоҳид буд ва дурусттар, ки Абдулвоҳид ибни Алӣ Сайёри хоҳарзодаи Абулаббоси Сайёри аст, шогирди вай // *Его имя (Абулаббас Сайяри) Касим ибн Махди Забин ибн Ахмад ибн Сайяри. Говорят, что его имя было Абдулвахид, а правильнее Абдулвахид ибн Али Сайяри, племянник Абулаббаса Сайяри, его ученика*» [7,364].

В нижеприведенном отрывке изложение происходит в другой манере:

«Абуали Рӯдборӣ номи вай Аҳмад ибни Муҳаммад ибна-л-Қосим ибни Мансур ибни Шаҳриёр ибни Мехр Фозор ибни Фазъада ибни Кисро. Ва гуфтанд: Номи вай Муҳаммад ибни Аҳмад аст. Гуфтанд: Ҳасан ибни Ҳимом буд, лекин на дуруст аст. Аз аҳли Бағдод аст, ба Миср буда ва шайхи мисриён аст // *Абуали Рудбари имя его Ахмад ибн Мухаммад ибн ал-Касим ибн Мансур ибн Шахрияр ибн Мехр Фазар ибн Фазаада ибн Кисро. И сказали: Его зовут Мухаммад ибн Ахмад. Сказали: он был Хасан ибн Химам, однако это неверно. Он из Багдада, был в Египте и является шейхом египтян*» [7,444].

Другой стилевой особенностью произведений Ходжа Абдаллаха Ансари является то, что при пояснении какого-либо вопроса или темы он приводит цитату, заимствованную им и далее дает ей объяснение: «Чунайдро пурсиданд, ки футувват чист? Гуфт: Инсоф талаб накардан. Қолаллоху таъоло: Ва лийаъфу ва лийасфаҳу - Бояд бибахшанду бибахшоянд (сураи Нур, ояти 22) аннаҳум фатиййа –ин футувват аст.

Шайхулислом гуфт: Футувват ба ҷавонмардӣ ва озодӣ зистан аст бо халқ, бо ҳақ, бо худ. Он чи бо ҳақ аст: Битавон худ дар бандагӣ бикӯшӣ ва онро подош ва ҷазо начӯӣ...

(وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ)
(وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ)

(Ва бояд ки соҳибони бузургию вусъат аз шумо бар он савганд нахӯранд, ки ба хешовандону бенавоён ва муҳочирон дар роҳи Худо чизе надиханд; ва бояд ки афв кунанд ва даргузаранд. Оё дӯст намедоред, ки Худо шуморо биомурзад? Ва Худо Омурзандаи Мехрубон аст-Сураи Нур, ояти 22) Таъвил ҷӯӣ ва ҷурм ба сӯӣ худ афканӣ ва тасвили нафси худ ва ороиши вай бинапазирӣ» // *Джунайда спросили: что такое благородство? Он ответил: Не требовать справедливости. Аллах великий сказал: Ва лийаъфу ва лийасфаҳу аннаҳум фатиййа (Пусть обладающие достоинствами и достатком среди вас не клянутся, что не будут помогать родственникам, беднякам и переселенцам на пути Аллаха. Пусть они простят и будут снисходительны. Разве вы не желаете, чтобы Аллах простил вас? Аллах – Прощающий, Милосердный-сура Нур, аят 22) – они должны прощать и быть прощеными и это есть благородство.*

Шейхулислам сказал: Благодество – это быть великодушным и свободным, с народом, с истиной, с самим собой. То, что с истиной: старайся быть смиренным и не искать за смирение награду или наказание... Ищи толкование и найдешь недостатки в себе самом и ощутишь нищету своего духа, и не станешь ее приукрашивать» [7,227-228].

Ходжа Абдаллах Ансари в «Табакат-ус-суфия» стремился естественно вплести в ткань прозы крупинки поэзии. Наряду с простотой изложения, что присуще и требуется «гератскому старцу» в деле его наставничества, предложения и фразы в рифмованной прозе придают поэтическую красоту его речам.

Простая и плавная проза Ходжа Абдаллаха Ансари пришлась по душе многим последующим литераторам персидско-таджикской литературы. Многие исследователи отмечают некое сходство и следование Ансари в «Гулистан» Саади Ширази и в «Бахаристан» Абдуррахмана Джами. Особо следует отметить прозу, насыщенную нравственными и напутственными жемчужинами, которую по мелодичности и ритму можно отнести к жанру поэзии, вдохновившую многих последующих прозаиков персидско-таджикской литературы.

Следует отметить, что художественную и стилистическую ценность «Табакат-ус-суфия» придал именно специфический синтез литературного стиля и диалектизмов. Благодаря произведению Ансари множество исконно персидских слов, способы словообразования, построения предложений в гератском диалекте дошли до настоящего времени. Также умело применил в своем выдающемся мистическом произведении коранические аяты, пророческие хадисы и предания, речи и высказывания суфийских шейхов, арабскую поэзию. Произведение также интересно в плане изучения истории языка.

В «Табакат-ус-суфия» можно встретить лексику, которая, на первый взгляд существует и широко употребляется в современном персидско-таджикском языке. Например, в произведении встречается слово «*гирянда*» в

значении «плачущий, стонущий человек». В современном языке это значение передано словом «*гирён*» и «*нолон*». Однако в произведении употреблена изящная форма слова «*гирянда*»: «Шайхулислам гуфт, ки: яке чон меканд. Гиряндае дид, ки бар вай мегирист. Гуфт: Чавонмарде бувад дӯст аз они ту, зиндон мешиканад, ту чаро мегирий? // Шейхулислам сказал, что один человек медленно умирал. Видел плачущего над ним человека. Спросил: *Благородный человек - твой друг, освободится (скоро) из темницы, ну а ты, о чем плачешь?*» [7,256].

В «Табакат-ус-суфия» можно встретить лексику, которая присуща только периоду жизни Ансари в Герате, относящиеся к исконно персидскому языку, в числе которых такие слова, как: *падис*, *фархуянда*, *андӯза*, *каминакас*, *пешинкас*, *огин*, *фонидан (олудан)*, *понидан (выпекать)*, *ҳаскидан*, *даврох*, *хунук (зебо, писандида)*, *чунбанда (ҳашарот)*, *раҳӣ (путник)* и др.

Эта особенность произведения свидетельствует о том, что «Табакат-ус-суфия» является образцом древней персидской прозы с уникальным стилем, в которой Ходжа Абдаллах Ансари уделил внимание важнейшим вопросам суфизма, его научно-просветительской ценности, противостояния личностных и моральных качеств, различие во взглядах и мировоззрении. Принимая за основу принцип простоты и ясности изложения, Ансари ставит целью, подобным образом, точнее и глубже донести сущность суфизма, описать жизнь выдающихся представителей этого течения, как лучшего образца течения жизни людей.

«Табакат-ус-суфия» является теоретическим и практическим руководством, в котором охвачены основополагающие мистические принципы, традиции, обычаи и нормы. «Гератский старец» признает путем нравственного совершенства соблюдение общественной нравственности. В произведении он часто, явно и тайно, призывает своих последователей и приверженцев воздерживаться от совершения проступков и погрешностей. Применение диалектизмов в произведении также имеет образовательную функцию и осуществлено в целях более ясного и доходчивого объяснения

мистических смыслов и понятий своим ученикам и приверженцам, выходцам из гератского городского сообщества.

II.2.2. Диалектизмы в «Сад майдон». В этом произведении Ходжа Абдаллаха Ансари ясно просматриваются характерные фонетические особенности. Следует отметить, что фонетические изменения не преследуют цели создания каких-либо художественных образов, они обладают лишь определенной лингвистической функцией. Количество фонетически преобразовавшейся лексики в произведении невелико, однако нами рассмотрены случаи наиболее употребительных слов и часто встречающихся явлений. К примеру: **андмидан**: данное слово происходит от глагола «дамидан» (вздыхать, подниматься) и обладает значением «вздыхать», а также обладает значением «сожалеть»:

مرد همواره به اول کار خود می‌گردد و به آن می‌اندمد و آن خوشی‌ها باز می‌خواهد که وی را
آسایش در آن بود

Мард ҳамвора ба аввали кори худ мегардад ва ба он меандамад ва он хушиҳо боз меаҳад, ки вайро осоиш дар он буд // *Мужчина часто возвращается к начатому, сожалеет об этом и желает лучшего, в котором ему было спокойно* [276, 49].

В персидских текстах «андам» «*andam*» означает «оҳ» (вздых) и его персидский синоним «дамидан» [276, 96]. **ангуштан** = **ангоштан**: переходит на счет другого, засчитать, считать:

او دنیا همه فرا نمرود و بخت نصر داد و از عذاب ایشان بنه انگشت و محسوب نکرد و همه دنیا
فرا سلیمان و ذوالقرنین داد و از ثواب و درجه ویرا محسوب نکرد و بنه انگشت (276,145).

Ў дунё ҳаме фарои Намруд ва бахт Наср дод ва аз азоби эшон бунаи ангушт ва маҳсӯб накард ва ҳама дунёи фарои Сулаймон ва Зулқарнайн дод ва аз савобу дараҷаи вайро маҳсӯб накард ва бунаи ангушт [276, 145].

эй = ин = он:

هرکس که خبر نه در عیان بگذارد، ای هالک شود (همان: 238). مرد که به حق، ای بر چه اید؟! (همان: 462) ای بازو دعوی می نماید. (همان: 547)

хар кас ки хабар на дар аён бигузорад, эй ҳолик шавад// [276, 238].
 Мард ки ба ҳақ, эй бар чӣ ояд? [276, 462], эй бозуи даъвӣ менамояд [276, 547]. Кто раскроет тайну, тот исчезнет.

Бечулӯ=бечулӯ=печелӯ (печилаҳ): в современном гератском диалекте имеет значение «растрепанный, лохматый, суматошный»:

بجلو، بجلو، بجلو، (بچله : امروزه در هرات استفاده می شود به معنای ژولیده و آشفته و غیر مرتب): خیر نساج را پس مرگ به خواب دیدند گفتند حال تو؟ گفت ترا بازین چه کار؟ ازین دنیای بجلوی شمار باری برستم.

Ткача Хейра увидели во сне после смерти, спросили его: как он? Ответил, какое тебе дело до этого? Я наконец-то избавился от этого суматошного и грязного мира [276, 107].

جمله‌های « ازین دنیای بجلوی شما برستم و باری از ین دنیای بجلوی شما برستم» در ترجمه «نجوت من دنیاکم القذره» آمده است و قذره بجلو ترجمه شده است، به این ترتیب معنی شخصی که پیوسته لباس خود را ضایع کند و چرک و ملوث سازد، آمده است و صورت پچل علاوه بر معنی بالا معانی شلخته، پنتی، دنس، پلشت، قذر، قبیح، مستهجن، خبیث و چرک نیز آمده است.

Товистан = выдержать, обладать силой, быть в состоянии:

(таустен = تاب آوردن ، طاقت داشتن ، توانایی داشتن):

: ترا توانا کردم تا دیدار من ور تاوستی و شنوا کردم تا سخن من ور تاوستی

Пример: *Я дал тебе силы, чтобы ты мог видеть меня, сделал тебя слышащим, чтобы ты мог слышать мои слова [276, 460].*

Следует отметить, что слово «товистан» по сравнению со словами «товидан», «тобидан» намного древнее. Эта форма в других источниках также, как и «дустан» и «комистан», использованы в произведении.

Таиномор, ташомор = ташнаги (жажда, засуха)

(تشنامار، تشامار = تشنگی ، شدت تشنگی) – употреблено в значении сильной жажды

در سال هبیره بمرده در تشامار ور پای و زحمت در آن جنگ قرامطه

Дар соли хубайра ба сари даҳ ташомор вар пой ва заҳмат дар он чанги карматия /В год гиены от жажды он умер и ран на ноге в войне с карматидами [276,354].

Гаштумор, гашомор = гушнагӣ (голод, сильный голод). В настоящее время в Герате голод обозначают словом «гушнаги», кроме гератского диалекта, в других произведениях и словарях, это слово больше не встречается:

گفت در بادیه شدم به توکل، از آن اهل منازل هیچیز نخوردم ورع را، یک چشم من به روی فرودوست از گشنامار

Гуфт дар бодия шудам ба ту кул аз он аҳли манозил ҳеч чиз нахурдам вараъро як чашми ман ба рӯй фурӯдаст аз гаштумор /Он сказал: я оказался в пустыне и в тех пристанищах вокруг ничего не ел, один мой глаз от голода вытек[276,435]

Ошманда = ошоманда (пьющий, поглощающий)

: تو بنده وقتی و عارف اشمنده وقت

Пример: ту бандай ва кути ва орифи ошмандаи вақт/Ты невольник времени и ученый поглощающий время [276,236].

Чуд, чуз = чудо (оторванный, изменившийся, вопреки, другой)

هر که الله یاد کند در حقیقت صفت وی جز گردد

Пример: Ҳар ки Худо ёд кунед дар ҳақиқат сифати вай чуз гардад. /Тот, кто помянет Аллаха, действительно его качества изменятся [276,30].

Слово **چذ** (чуд) является пехлевийским словом, которое встречается в древних текстах в значении отдельный, оторвавшийся и противостоящий, а его правильная форма - это **чуз**. Это слово много раз встречается в толковании «Кашф-ул-асрар» [276,105]

В современных словарях слово **چذ** встречается в значении «часть чего-либо», «отрывать», «отрезать», однако Ходжа не стремится использовать слово по прямому его значению, он использует его значение в контексте гератского диалекта, указывая на уникальность указанного диалекта.

Харё: харидор (покупатель)

بشارت ترا ار نه او جویای تواید نه تو خریدای راه او اید

Пример: башорати туро орна ū чӯёой ту ояд на ту харёро ū ояд/ будь начеку, а не то он придет тебя искать, а не ты будешь искать дорогу к нему [276,412]

Дустан = дувисдан (побежать)

هفت ساله بودم پیش حلقه‌ی سری سقطی فرادوستم در بازی

Пример: Хафт сола будам пеши ҳалқаи сари сақти фаро дӯстам дар бозӣ//Мне было семь лет, побежал я играть рядом со старьевщиком [276,201].

Мавлаи подчеркивает, что также, как и глагол «товистан», глагол «дустан, дувистан» - dawistan намного древнее, чем глагол «давидан» и был в широком употреблении во времена Ходжа Абдаллаха Ансари [276,107].

Калондан=такондан (трясти) в значении того, что если что-либо потрясти, из него что-то выпадает и посыплется. Это слово в настоящее время находится в употреблении в гератском диалекте, в словаре Деххудо с ссылкой на Назима Алатабаи это слово приводится с буквой «г»: **гулондан** в значении разбрасывать и трясти. Например, в «Табакат-ус-суфия» Ансари приводит:

«کسی فراز شد و مثنی سیم بر سجاده وی فروکرد، وی بر خاست و سجاده فرو کلاند و آنسیم ها
بریخت در خاک و سنگ»

Пример:Касе фароз шуд ва муште сим бар сачодаи вай фурӯ кард, вай бархост ва сачода фурӯ калонд ва он симҳо бирехт дар хоку санг./Кто-то поднялся и горсть серебра рассыпал на его коврик, он встал и отряхнул коврик и высыпал серебро на землю и камни[276, 350].

Гистан = гусастан (рвать, разрывать)

وی [ذوالنون] گفت: گستن و پیوستن، آخر نه گستن و نه پیوستن

Пример: вай гуфт: гистан ва пайвастан охир гистан ва напайвастан /Он сказал: разрывать и соединять не есть разрывать и соединять [276,20].

По словам Сафави, в текстах произведений Ансари встречается явление множественного повтора абсолютно сходных слов[276,208].

Пример:

در دیده، عیان تو بودی و من غافل
 در سینه نهان، تو بودی و من غافل
 از جمله جهان تو را عیان می جستم
 خود، جمله جهان تو بودی و من غافل

*Дар дида аён ту будӣ ва ман гофил,
 Дар сина ниҳон ту будӣ ман гофил.
 Аз ҷумла ҷаҳон туро аён мечустам,
 Худ ҷумла ҷаҳои ту будӣ ман гофил.
 /Ты виден был наяву, а я был слеп,
 В душе скрывался ты, а я был слеп.
 И в целом мире я тебя искал, в плоти,
 Ты целым миром был, а я был слеп [328,217].*

Или:

آنچه از حلال است محنت است، و آنچه از حرام است لعنت است، و آنچه افزودنی است عقوبت است
 Он чӣ аз ҳалол аст, в-он чӣ аз ҳаром аст лаънат аст, ва он чӣ афзуданӣ
 аст укубат аст. /Все что дозволено, получено трудом, то, что не дозволено,
 это проклятие. И все, что приумножается, приносит страдания [300,94].

Также в текстах «Сад майдон» Ансари встречаются сходные, повторяющиеся предложения. Иногда можно встретить повтор лишь части предложения

Сокращенные слова-диалектизмы чаще встречаются в текстах «Сад майдон», где присутствует диалогическая речь, в произведениях жанра рифмованной прозы подобное усечение не используется. Следует отметить, что в «Сад майдон», в текстах мунаджат Ансари, подобная сокращенная, с усечением букв лексика, не встречается [276,21].

Произведение «Сад майдон» Ходжа Абдаллаха Ансари, написанное им около тысячи лет назад, является ярким и выдающимся образцом мистической прозы. Некоторые источники утверждают, что рукопись книги осуществлена одним из учеников «гератского старца». Книга представляет

собой некую стенографию речей и проповедей Ходжа Абдаллаха Ансари на ученых собраниях, где он повествовал о суфизме, по замыслу автора из тысячи мест, находящихся между человеком и Богом, дорога достигает ста полей, о которых старец рассказывает в своей книге, приводил цитаты из речей и книг великих шейхов-наставников, и все произнесенные слова и речи записывались на свитках его учениками, преимущественно на гератском диалекте.

Стилистике изложения в «Сад майдон» можно дать оценку по нескольким аспектам. Мы акцентируем внимание на одном, наиболее чаще встречающемся в текстах произведений – усечении, происходящем в лексике, относящейся к гератскому диалекту.

Источником или фактором возникновения усечения слов и союзов, а также широкое употребление диалектизмов Герата, предположительно можно назвать:

- во-первых, переписчики или писари, уполномоченные записывать речи Ходжа Абдаллаха Ансари являются его учениками, а ученик никогда не осмелится изменить слова своего наставника и уважительно относится к его статусу;

- во-вторых, поскольку речи были произнесены в присутствии не только одного или нескольких учеников, а произносились в виде проповедей с минбара, писарь записывает полностью всё, что говорит сказитель, чтобы сохранить уникальность речи для истории;

- в-третьих, писарь находится в окружении ученого собрания и получает собственные знания от речей «гератского старца» и его последователей. В связи с этим, ему абсолютно неважно в каком стиле он записывает речи, ему важен сам факт присутствия на уроках и проповедях выдающегося мастера слова и мысли;

- в-четвертых, по причине того, что большинство суфиев были под крылом наставников и предводителей, брали пример с их поступков и жизни, для них не существовало необходимости глубоко вникать в мудрость и

мировоззрение других течений, размышлять о других школах и методов. По-видимому, составитель и переводчик «Сад майдон» не блистал писательским талантом, поскольку обладай он этим талантом, он вероятно, написал бы книгу или какое-либо дополнение после составления книги из речей и проповедей Ансари. Это доказывает, что человек, записавший и собравший воедино речи Ансари в книгу «Сад майдон» был далек от литературных и художественных тонкостей

Наряду с этим, следует отметить, что составитель «Сад майдон» был хорошо обучен Корану, сунне, шариатским предписаниям, поведению в тарикате, подобающему отношению к шейхам и наставникам, уважению и почитанию великих мистиков. В книге «Сад майдон» нигде не ощущается негативное отношение к другим мистическим течениям и школам, острая критика и пристрастная полемика по основам учений и произведениям шейхов. Усилиями и стараниями преданного ученика великого Ходжа Абдаллаха Ансари этот шедевр мистической литературы, кладезь сведений о выдающихся мистиках, их жизни и воззрениях был собран и записан для поклонников и будущих поколений.

II.2.3. «Расайл». Стилистика изложения мистиков рождается в результате их множественных практик и опыта. Чем опытнее мистик, тем сложнее становится его язык, он обретает особую манеру. Следовательно, между опытом и языком изложения существует двоякая связь, одна из которых определяет степень совершенства знаний мистика, другая обуславливает его приверженность к сложной, полной метафор и аллегорий речи.

Однако «сущность языка склонна к очевидности, язык преподносит нам мир во всех его деталях и целостности, и «мир» рождает все, что существовало до нас, существует и будет существовать после нас» [334,8].

Язык мистиков сложен, для его понимания должны быть особые знания. Именно такой сложный язык мы можем наблюдать в «Расаил» Ходжа Абдаллаха Ансари.

Любовь является одним из ключевых терминов в мистике, истолкована Ансари в особой, уникальной стилистической манере, поскольку «в 438 году хиджры, когда он попадает в темницу Пушанга, на него снисходит озарение, и он вступает на ступень любви, это оказывает на него воздействие, и он пишет комментарий о термине любовь» [66,217].

Однако, чтобы выразить свое видение, так как он снизошел до этого, ему был необходим научный язык. Этот язык «наряду с системой образов, является системой понятий. Система из положений, наделяющих мир системой» [314,80].

«Расаил» это картина мира «гератского старца». В этом произведении он смотрит на общепринятое понятие с особой позиции, и использует язык, который полностью и всеобъемлюще может выразить его уникальное видение. Это произведение из числа тех, где «настоящий язык рожден из мистического опыта. Язык, понятный суфию, всецело» [332,9].

Текст произведения записан по просьбе тех, кто знаком с мистическим учением, число которых отчасти ограничено. В связи с этим Ходжа Абдаллах Ансари считает более соответствующим язык, украшенный художественными средствами. Наряду с тем, что при толковании и пояснении мистических терминов он склоняется к сложному языку мистиков, он иногда делает отступления и применяет лексику, понятную и доступную, открывая границы своего особого мира простым изъяснением, доводит новый опыт несложным и плавным языком [265,243].

Таким образом в произведении формируется взаимосвязь мистической темы и логического языка. Однако в отличие от других мистиков, которые предпочитают язык символов языку изложения,

Ансари признает язык символов неспособным выразить все его мысли и говорит: «Знай, что все что есть изложение и символ, это отличие и повествование, то, что собрано, намного выше речи и слуха» [370]. Поскольку любовь, согласно его пониманию, это явление, не поддающееся слуху и осязанию, а слова о нем, искажает его: «Твоя речь – твоя напасть» [370].

Однако, несмотря ни на что, в этом тексте, который по многим качествам имеет сходство с «Сад майдон», между опытом Ходжа Абдаллаха Ансари о любви и языком, который излагает этот опыт, существует определенное соотношение. «Если желаем ощутить диалектику языка и опыт в суфийском наследии, сравнительный анализ «Макамат» и «Маназил» Ансари и других произведений (в пределах одного века после Ансари – М.Ш.), осуществленный Рузбахани, может стать прекрасным руководством для определения влияния языка на опыт, с другой стороны для отражения этого опыта в народном языке и его использования [266,254].

Мистический опыт в его содержательном плане не только не поддается описанию, поскольку описание в этом случае бессильно. Однако, естественно, что проблема изложения у Ансари имеет другую природу в сравнении с Ахмадом Газзали, Айнлукуззатом и Рузбахани. Ходжа Абдаллах Ансари в изложении делится реальным опытом, который обрел сам и хочет, по мере возможности, поделиться с ним со своими слушателями и читателями. Он не может объяснить также, как Айнлукуззат: «Когда вижу себя отсутствующим, все, что ни скажу, не в моих силах» [304,18].

Наряду с этим, он не отрицает необъяснимое существование и «томмот», который является продуктом науки истины и шариата [271,349]. По его убеждению, «томмот» - это непонятное слово, неизвестное иносказание, которое людям не понять, разуму не постичь.

Поскольку «томмот» слово, возникшее из экстаза, говорящий его не в этом мире (Хумон), однако его речь в трактате является пояснительной, а не комментирующей. Этот переход языка от ясного слова к метафорам явно наблюдается в главах восторг [271,343], безумие [271,350], любовь [271,356], страждущие [271,361], экстаз [271,362],

Одним из проявлений простонародного языка является употребление в тексте произведения кратких и емких предложений, являющихся характерной языковой чертой произведения:

Ҳар кор, ки кунӣ, чуз тамом макун [271,340]

/Заканчивая каждое дело, деталей его не оставляй/

Насиби хеш аз олам бардору боқӣ ҳама бигзор. [271,352]

/Возьми у мира свой удел, оставь все остальное/

Ҳар мард, ки дар чувт бошад, бояд ки чист бошад [271,354]

/Каждый человек, который ищет, должен быть прежде кем-то/

Ҳаркиро гул писанд ояд, аз хораш кай газанд ояд? [271,355]

/Тот, кому нравится роза, разве страшны ему ее колючки?/

Таҷаллӣ, гоҳ ояд, аммо бар дили огоҳ ояд [271,364]

Озарение нисходит иногда, но лишь в сердце ведающее/

Сухта чун ба сӯхта расад, чо гирад

Ва чун ба афрӯхта расад, боло гирад [271,364]

/Страдалец найдет себе подобного и будут рядом,

А если найдет пылающего, то возьмет над ним верх/

Азизо, агар ҳаст, чаро пӯё ва агар нест, чаро чӯё? [271,344],

/О, дорогой, если есть, зачем искать, а если нет – искать?/

Тазақкур натиҷаи фикр асту мақом таҳайюр аст [271,346]

/Поминание результат размышления, а ступень ступень изумления/

Трактаты Ходжа Абдаллаха Ансари имеют исследовательское начало, а их изучение показало, что автор стремится ясно и разумно

систематизировать мистические понятия, и одновременно усовершенствовать свои знания. Среди его трактатов «Расоил» занимает особое место своей тематикой и плавным языком, а также гармонией его композиционных частей.

Трактат «Расоил» мистическое произведение и учебное пособие, состоящее из двадцати восьми глав и посвящено теме любви в мистическом учении.

II.2.4. «Мунаджат-наме».

1. Одной из самых важных и примечательных особенностей стилистики изложения Ходжа Абдаллаха Ансари в «Мунаджат-наме» является плавная и простая речь, применение лаконичных и приятных словосочетаний, доведенное в произведении до совершенства. Ходжа Абдаллах Ансари, больше находившийся в окружении простых людей, питался живым и неустанно трансформирующимся языком народа, выбирал для своего творчества самые точные и изящные слова и словосочетания, которые впоследствии умело употреблял в речи.

Язык, манера изложения Ансари проста и лишена витиеватости, стиль лаконичен по принципу «минимальным количеством слов, охватить больше смысла». Можно сделать вывод, что выдающийся ученый и знаток языка смог применить красоту и совершенство языка в поставленных перед собой целях, ясно и точно донести до последователей и поклонников его мистических речей.

Стилистика произведений Ходжа Абдаллаха Ансари одна из примечательных в мире мистических произведений, уникальна по своей манере. После прочтения произведений Ходжа Абдаллаха Ансари становится очевидным, что автор стремился писать простым и плавным языком, мелодичным и приятным, чтобы произвести эффект на читателя и надолго оставить его под впечатлением от прочитанного. Персидское наследие Ходжа Абдаллаха Ансари написано с большим мастерством, мелодичным

языком, в которых правильно соблюдены правила соразмерности, выбора слов и их построения в рифму, вследствие чего возникает рифмованная проза. Так, к примеру, «Агар бар ҳаво равӣ, магасе бошӣ, агар дар об равӣ, хасе бошӣ, диле ба даст ор то касе бошӣ // *Если взлетишь на воздух, будешь лишь мухой, если упадешь в воду, станешь легкой травинкой, найди путь к сердцу, чтобы стать хоть кем-то*» [118,88].

В подтверждение можно привести отрывок из его обращения к Богу, мольбы, где можно ясно ощутить талант и мастерство Ансари: «Илоҳо, Эй Холиқи бемадад ва эй воҳиди беадад. Эй аввали бе бидоят ва эй охири бениҳоят, эй зоҳири бесурат ва эй ботини бесират, эй ҳайи безиллат, эй мӯътии бефикрат ва эй бахшандаи беминнат. Эй донандаи розҳо, эй шунавандаи овозҳо, эй бинандаи намозҳо, эй пазирандаи ниёзҳо, эй муббаро аз авоик, эй мутталеъ бар ҳақоик, эй меҳрубон бар халоик. Узрҳои мо бипазир, ки Ту ғаниву мо фақир ва бар айбҳои мо магир, ки ту қавию мо ҳақир! Аз банда хато ояду зиллат ва аз Ту ато ояду раҳмат // *О Аллах, ты Творец, не нуждающийся ни в чем, Единый и бесконечный в своем числе, Ты - начало без начал и конец без конца, Ты - облик без облика, и сущность без естества, Ты - живой без обмана, Ты – одаривающий без раздумий, и прощающий без корысти. Ты – хранитель тайн, Ты – слышащий голоса, Ты – видящий молитвы, Ты - принимающий нужды, Ты- Ты – чистый от преград, Ты – знающий истину, Ты – добр к людям. Прими наше раскаяние, ведь Ты - богат, а мы – нищие, не суди нас за прегрешения, ведь ты могуч, а мы слабы! Раб твой ошибается и заблуждается, а от Тебя лишь милость и прощение*» [3,2].

Как видно из отрывка, это обращение к Богу написано в мелодичной, рифмованной прозе, лишенной витиеватости. В этом отрывке автор применил художественные приемы повтора, тарсеъ, тазод, мукабала и тавсиф.

2. Простонародный язык произведения. Слова в народном языке переживают длительную историю трансформаций, и уже в устоявшейся

форме получают необычную красоту и блеск, простоту и осмысленность. Народный язык для писателя является необработанным сырьем, которое автор, заимствуя проводит ее апробацию в своей творческой лаборатории, затем возвращает ее в общее употребление. Именно в этом заключается и воплощается миссия писателя, как мастера художественного слова. Есть основания утверждать, что литературный язык получил свои истоки в народном языке. Во многих произведениях элементы простонародного языка незримо присутствуют, отчасти по языку произведений не сложно определить период и местность, где оно было создано. В процессе сбора и обобщения сходных элементов нескольких произведений имеется возможность проследить путь от разговорного языка к литературному. В период жизни Ходжа Абдаллаха Ансари язык простой прозы и прозы мурсал персидско-таджикской литературы, по сравнению с орнаментальной прозой (насири фанни), намного проще и понятней. В прозе маснуъ писатель стремится максимально отдалиться от простого, разговорного языка. При чтении текстов исходит, что только часть читателей были способны понять текст прозы, написанной в прозе маснуъ. В подобных произведениях витиеватый и изобретательно изощренный язык является нормой, то есть автор пытается создать язык своего произведения смешением нескольких видов прозы маснуъ. Автору кажется постыдным изъясняться простым и доступным языком, несмотря на это можно сделать вывод о прозе мурсал периода жизни Ансари, что истоки нормативного языка находятся в разговорном языке той или иной местности, особенно диалектов, существующих в том пространстве и временном промежутке. Не вызывает сомнения тот факт, что на развитие и трансформации персидского языка дари огромное влияние имели диалекты и говоры.

Ходжа Абдаллах Ансари, как выдающийся и яркий представитель персидско-таджикской прозы, мастерски воспользовался невероятным богатством народного языка, выразительной и устойчивой лексикой,

заимствованной и возвращенной в язык уже в отшлифованной и идеальной форме.

Иранский исследователь Забехулла Сафо, изучая лексические и орфографические особенности в наследии Ходжа Абдаллаха Ансари, пришел к выводу, что в языке его произведений присутствуют некоторые признаки гератского диалекта того периода [178,917]. Язык прозаических произведений Ходжа Абдаллаха Ансари прост, ясен и лишен излишней витиеватости, и понятен для огромной аудитории современных читателей. Стилистика разговорного языка, смешавшегося в его произведениях с литературным языком, прослеживается в народных говорах и диалектах Самарканда, Бухары и Худжанда. Например, «Шайхулислам моро гуфт: ...ва агар натавонед, номи эшон ёд доред, то бад-он баҳра ёвед // *«Шейхулислам сказал нам: ... и если не способны, запомните их имена, чтобы воспользоваться потом»* [178,918].

В данном отрывке литературное слово - глагол «ёвед» употреблено в форме диалектизма «ёвед».

Или же: «Ҳамди беҳад Илоҳеро ва дуруди беадад мар подшоҳеро // *Бесконечная слава Аллаху и бесчисленное приветствие правителю»* [3,6]. Примечательно, что в этом отрывке диалектизм «беҳад» имеет значение «очень много, нескончаемо, бесконечно» и встречается в современном гератском и самаркандском диалектах.

Или же: «Илоҳо! Якчанд ба ёди Ту нозидам, инам бас, ки суҳбати Ту арзидам // *О, Аллах! Возгордился я твоим поминанием, и достаточно того, чтобы удостоиться твоей беседы»* [3,7] В данном примере слово «арзидам» означает «удостоится, быть удостоенным», больше употребляется в разговорном языке.

3. Употребление пословиц и поговорок. Одним из распространенных элементом простонародного языка являются пословицы и поговорки, в которых иногда прямо, а часто и косвенно отражаются убеждения, мировоззрение, жизненный опыт в краткой, емкой и глубокой форме.

Употребление пословиц и поговорок в литературе явление далеко не новое. Прозаикам и поэтам давно известна мощь и сила устного творчества, которое обладает невероятным выразительным воздействием в литературе, придает красочность и неожиданные оттенки литературному тексту. По употреблению пословиц и поговорок судят о красоте языка, убедительно показывают национальные особенности. Ходжа Абдаллах Ансари, вероятно, знал об этой особенности пословиц и поговорок, и мастерски применил в текстах произведений небольшие вкрапления народной мудрости и опыта в «Мунаджат-наме», которые получили от этого лишь особую выразительность и привлекательность.

Таджикский литературовед Н. Салимов, наряду с другими стилистическими особенностями творчества Ходжа Абдаллаха Ансари, отмечает существование определенного количества нравоучительных цитат и поговорок, основной целью которых было раскрытие нравственных и мистических смыслов в более выразительной художественной форме, которые вместили в себя мистические понятия и смыслы в во всей их глубине и таинстве [1698,98].

Для наглядности можно привести следующий отрывок: «Орифро аз инкори мункир чӣ бок? На дарё ба даҳони саг палид шавад ва на саг ба ҳафт дарё пок... Эй, ки дорӣ, мағӯй ва эй, ки надорӣ, дурӯғ мағӯй ва агар надорӣ, махурӯш... Чавонмард чун дарёст ва бахил чун чӯй, дурр аз дарё чӯй, на аз чӯй // *Зачем мудрецу отрицать отрицаемое(запретное)? Как река от пасти собачьей не испоганится, так и пасть собачью семью реками не отмоешь... Эй, ты, который чем-то обладаешь не говори об этом, и ты, у которого нет, не лги и если не имеешь – не шуми...Благородный человек, словно море, а завистник как ручей, ищи жемчуг в море, а не в ручье*» [169,146-147].

Приведенный выше отрывок демонстрирует, как умело Ходжа Абдаллах Ансари использовал народную поговорку о реке и собачьей пасти для придания художественной красоты тексту, хотя в персидской литературе есть более лаконичный и близкий к литературному языку вариант этой

пословицы «*Кай шавад дарё ба пой саз начас*» (Река не осквернится под собачьей лапой). Пословица приводится в отношении сквернословящих людей и сплетников, от сплетен и злословия которых хорошему человеку никакого вреда.

Известный востоковед Е.Э.Бертельс считает, что Ходжа Абдаллах Ансари стал основоположников мистико-дидактической прозы, которая в последующем нашла свое продолжение в произведениях Санаи [64,654].

По мнению другого известного востоковеда, которое приводит Е.Э. Бертельс в своём исследовании В.А. Жуковского, обращения к Богу – мунаджаты Ходжа Абдаллаха Ансари, не имеют никакого отношения и ничего общего с придворным искусством, прозой и поэзией [64,79].

Ходжа Абдаллах Ансари для лаконичного и емкого описания своих мыслей и воззрений по различным социально-нравственным вопросам оригинальным способом использовал пословицы и поговорки.

Следует отметить, что в «Мунаджат-наме» автор использует различные способы вплетения продуктов народного творчества в текст, гармонично вносит их в соответствующую тему. Следует отметить, что Ансари в некоторых случаях для наибольшего эффекта от речи и в целях соответствия стилистике изложения или контексту мог менять часть элементов поговорок или пословиц.

Например, известную таджикскую поговорку: «*дурӯғи маслиҳатомез бех аз рости фитнаангез*» (поучительная ложь лучше, чем подстрекающая правда) Ходжа Абдаллах Ансари выразил следующим образом: «*Ќуз рост набояд гуфт, ҳар рост нашояд гуфт, он арзе, ки меварзӣ//Кроме правды ничего не следует говорить, не следует говорить всю правду, говори лишь то, что тебе нужно* [169,24].

Или поговорка «*аз султон барҳазар бош ва андак навозиши ўро бисёр дон*» (Сторонись султана и его малую милость признай большой) Ходжа Абдаллах Ансари выразил так: «*Зулм агар бисёр шавад ба сар ояд,*

золим агарчи чаббор аст, ба сар дарояд // *Если зла много - будешь страдать, если злодей всесилен, полетит твоя голова.*

Или: «Дар ҳаққи дунё чӣ гӯям, ки доранд ба ранҷ ба даст оранд ва ба заҳмат ниғаҳ доранд ва ба ҳасрат бигзоранд// *Что говорить о мире, собираешь с трудом, хранишь с трудом и оставляешь с трудом*»

«**Ҳурмати илмро беҳ аз ман ниғаҳ дор**/Почитай науку больше, чем меня». «**Илм бар сар тоҷ асту чаҳл ба гардан ғул** / *Наука венец на голове, а невежество, как цепь на шее*», «**Аз омӯхтан ор мадор** / *Не стыдись учиться*», «**Рост гӯю айб мачӯӣ** / *Говори правду, не ищи изъянов*», «**Нахуст андеша кун, он гаҳ бигӯӣ**/Сначала подумай, а потом лишь говори», «**Касеро ба нафрат маситой**/Никого не восхваляй с ненавистью», «**Бадтарин айбе бисёр гуфтанро дон**/ Самым худшим недостатком признай болтливость» [169,92].

Таким образом, народные пословицы и поговорки своей простотой, искренностью и выразительностью придали произведению художественную красоту, сыграли важную роль в выражении идеи и авторского замысла.

4. Устаревшие слова и архаизмы. В «Мунаджат-наме» встречаются редкие персидские слова и словосочетания, которые в современный период вышли из употребления и забыты, их назначение и смысл известен лишь узкому кругу специалистов.

«Илоҳо! Офаридӣ моро ройгон ва рӯзӣ додӣ моро ройгон, биёмурз моро ройгон, ки ту Худой, на бозоргон // *О, Аллах! Ты сотворил нас даром и дал нам пропитание даром, так прости же нас также даром, ведь Ты – Господь, а не торговец*» [3,29]. К слову, необходимо отметить, что слово «ройгон» - «бесплатно, просто так, даром, безвозмездно», в настоящее время стало широкоупотребительным, далеко не все понимают его значение.

В другом примере: «Дареғо рӯзгоре, ки намедонистам, то лутфи Туро дарёзам// *Жалею о тех днях, что не мог просить твою милость* (3,31).

Или: «Худовандо! Мо на арзонӣ будем, то моро баргузидӣ ва на ноарзонӣ будем, ки ба ғалат баргузидӣ, балки ба худ арзонӣ кардӣ, то

баргузидй ва ҳар айб, ки мидидй, бипӯшидй //О, Боже! Мы не были достойными, чтобы ты избрал нас и не были недостойными, чтобы выбрал нас ошибочно, но для себя сделал нас достойными, чтобы выбрать и все недостатки, которые Ты видел, скрыл их. [3,44].

«Илоҳо! На чуз аз шинохти Ту шодй аст, на чуз аз ёфти Ту зиндагонй, зиндагонй бе Ту бардагй аст ва зинда ба таваҳҳум зинда ва ҳам зиндагонй аст» /О, Аллах! Нет радость кроме, радости познания Тебя, нет дара лучше, чем жизнь, подаренная Тобой, жизнь без Тебя рабство, а живой человек (без тебя) живет в страхе за жизнь свою» [3,58].

«Худоё! Гоҳ аз Ту мегуфтам ва гоҳ аз Ту мениюшидам, миёни чурми худ ва лутфи Ту меандешидам, кашидам он чи кашидам, ҳама нӯш гашт, чун овои Ту шунидам / Господи! Иногда я о Тебе говорил, иногда внимал Тебе, размышлял о своем грехе и твоей милости, все, что произошло со мной, все это добро, когда услышал Твой глас» [3,53].

5. Краткость и лаконичность речи. Другой характерной особенностью «Мунаджат-наме» является краткое и лаконичное изложение в предложениях. Краткие словосочетания и предложения являются отличительной особенностью прозы саманидского периода. Ходжа Абдаллах Ансари, следуя традициям рифмованной прозы в арабской литературе, излагал в кратких суфийских предложениях, не давая проникнуть в них длинные и сложные по смыслу обороты. К примеру, «Илоҳо! Туро чун чӯям, ки дар малакат камтар аз мӯям / О, Аллах! Как мне искать тебя, когда я в краю своем меньше волоса» [21,162].

«Ва чун Ту дӯст кучост! /Где ж еще есть такой друг, как ты» [3,41].

«Илоҳо! Оташи фироқ доштй, бо оташи дӯзах чй кор доштй? / О, Аллах! Есть у тебя огонь разлуки, так зачем же тебе адский огонь» [275,32].

«Илоҳо! Ман кистам, ки Туро хоҳам, чун аз қиммати худ огоҳам/О, Аллах! Кто я такой, чтобы желать Тебя, ведь знаю себе я цену» [3,28].

«Илоҳо! Агар Ту маро хостӣ, ман он хостам, ки Ту хостӣ/*О, Аллах!* Если Ты примешь меня, я приму то, что принял Ты» [275,57].

«Илоҳо! Дастам гир, ки дастовез надорам ва узрам бипазир, ки пои гурез надорам/*О, Аллах! Возьми мою руку, она без подарка и прости меня, ведь нет мне спасения*» [3,6].

6. Тафсил и итнаб. Наряду с лаконичностью изложения в «Мунаджатнаме» также встречаются тексты обращений Ансари, в которых он останавливается на подробном упоминании божественных качеств и многословной передаче смыслов. Он, словно плетет кружева из нескольких предложений, каждый поворот смысла окружая витиеватыми узорами из простых, самостоятельных предложений, скрепленных между собой союзами «*ва*» и «*ки*». Слушатель или читатель книги круг за кругом погружается в глубины тайных смыслов, строящихся в цепь понятий, правил, воззрений и умозаключений. Целью писателя в подобном подходе является не демонстрация своего мастерства в применении множества синонимов или речевой игры, в этом приеме проявляется внутреннее горение и энтузиазм философа-мистика. Приведем несколько отрывков, наполненных тафсилом и итнабом:

«Илоҳо! Эй комкоре, ки дили дӯстон дар канафи тавҳиди Ту аст ва эй коргузоре, ки ҷони бандагон дар садафи тақдири Туст. Эй қаҳҳоре, ки касро ба Ту ҳилат нест, эй чабборе, ки гарданкашонро бо Ту рӯи муқовимат нест, эй ҳакиме, ки равандагони Туро аз балои Ту гурез нест, эй кариме, ки бандагонро ғайр аз Ту дастовез нест, нигоҳ дор, то парешон нашавем ва дар роҳ ор, то саргардон нашавем/*О, Аллах! Ты, дающий счастье, который взял друзей под крыло своего единения, Ты - правитель, у которого душа рабов закрыта в раковине судеб. Ты – всемогущий, с кем не пройдет хитрость и обман, Ты – могучий, которому не могут противиться упрямы, Ты – мудрый, от напастей и невзгод которого нет путникам спасения, Ты – всемилостивый, который дарует себя своим рабам, сохрани нас, чтобы не*

охватило нас волнение и наставь нас на путь, чтобы не оказаться нам в заблуждении» [3,3].

Или: «Илоҳо! Эй он ки гардун роми тақдири Туст ва рукабаи оламиён мусаххари тадбири Туст ва сари саркашон бастаи Ту ва чабборон шикастаи Ту ва дӯзах зиндони Ту ва фирдавс бӯстони Ту ва дар осмонҳо султон Ту ва замин ба ҳукму фармони Ту, дар дилҳо пинҳон Ту, дар охират аён Ту// *О, Аллах! Ты, которому подвластна судьба мира и мирские дела подвластны Твоей мудрости, и головы упрямцев повязаны Тобой и могучие сломлены Тобой, и темница Твоя – преисподняя, сады Твои – рай и в небесах Ты – правитель и на земле, все подвластно Твоим повелениям, скрыт Ты в сердцах, Ты явен в Судный день» [3,25].*

7. Манера изложения. Стилистика изложения во всем произведении имеет уважительный и смиренный тон. Особенностью такого произведения как «Мунаджат-наме» является то, что истинным и основным адресатом является всемогущий Бог. Речь в обращениях и мольбах имеет одностороннее направление и остается безответной. Обращение и мольбы Ходжа Абдаллаха Ансари к Богу – это декларирование и возглашение рабом божьим своего смирения и покорности. Важным элементом в «Мунаджат-наме» является дуа – мольба, в которой Ходжа Абдаллах Ансари взывает к Богу посредством таких восклицательных словосочетаний, как: «Илоҳо!// О, Аллах!», «Худовандо!// О, Господь», «Худоё!// О, Боже!». Например:

«Илоҳо! Агар мучримем, мусулмонем ва агар бад кардаем, пушаймонем. Агар моро бисӯзӣ, сазои онем ва агар биёмурзӣ, ба ҷойи онем//О, Аллах! Если согрешили мы – мы мусульмане, если сотворили зло – мы раскаиваемся. Если сожжешь нас – мы достойны того, если простишь нас – недостойны того» [275, 154].

«Илоҳо! Агар ман мучрим ҳастам, дил мутеъ аст; агар банда гунаҳкор аст, карими Ту шафеъ аст// О, Аллах! Если грешен я, сердце мое покорно, если раб божий виновен, милостью Твоей будет прощен» [275,154].

«Худоё! Василят ба Ту ҳам Туй, аввал Ту будӣ ва охир Туй// *О, Боже! Путь к Тебе – только Ты, Ты был в начале всего, и Ты – в конце всего*» [3,32].

«Худовандо! Чун вучуди Ту пеш аз матлабу толиб аст, ки беқарорӣ бар ӯ ғолиб аст! // *О, Господь! Твое бытие превышает цели и ищущего цель, поэтому нетерпение его побеждает его*» [275,35].

Следуя традиции Ходжа Абдаллаха Ансари, в последующие века, Саади Ширази в «Гулистан» начинал свое занимательное повествование с обращения «Илоҳо!», «Эй дарвеш!» (*Эй, дервиш*), «Эй азиз!» (*О, дорогой*), «Эй дӯстони азиз!» (*О, дорогие друзья*), «Эй ошиқ!» (*О, влюбленный*), «Бидон» (*Знай*) и др., что по стилистическому принципу близко к произведениям Ансари.

8. Истишхад (упоминание поэтом своего имени в поэзии) в персидско-таджикской поэзии «Мунаджат-наме». Известно, что суфизму сопутствует особое состояние сердца и души, яркая экспансивность и склонность к мистическому опьянению и экстатическому состоянию. Суфии используют поэтический язык для создания величественных мистических произведений. Это обусловило не только распространение и возвышение суфизма, но и в значительной мере обогащение персидско-таджикского языка и литературы, внедряя в них новые термины, образы и понятия из религиозно-мистического лексикона. Для шейхов-мистиков поэзия и проза стала мощным средством погружения в экстаз, побуждения к действиям, завоевания признания на суфийских собраниях.

Важной особенностью «Мунаджат-наме» является синтез поэзии и прозы. Ходжа Абдуллах Ансари, известный своими глубокими познаниями в мистике и суфизме, а также как талантливый литератор, обладал несомненным поэтическим мастерством и специфическим взглядом на поэзию. В «Мунаджат-наме» им цитируется персидская поэзия, преисполненная тонкостью и изяществом, самобытной красотой, удваивающая силу языка прозы. В «Мунаджат-наме» приводятся 36 рубаи,

11 отдельных бейтов, 3 кытга. Убеждения и идеи Ходжа Абдаллаха Ансари в произведении выражены простым языком и содержательными словосочетаниями, дополненными краткими поэтическими цитатами. К примеру,

«Илоҳо! Ҳар ки Туро шинохт ва алами меҳри Ту афрохт, ҳар чи ғайр аз Ту буд, бияндохт:

Он кас, ки Туро шинохт, ҷонро ҷӣ кунад,
 Фарзанду аёлу хонумонро ҷӣ кунад.
 Девона кунь ҳарду ҷаҳонаш бахши,
 Девонаи Ту ҳарду ҷаҳонро ҷӣ кунад» [3,4].

/О Аллах! Тот, кто познал Тебя и в сердце зажег огонь любви к Тебе, отринул все, что кроме Тебя:

*Тому, кто познал Тебя, душа ни к чему,
 Дети, семья и супруга уже ни к чему.
 Безумцу оба мира даришь вслед,
 Одержимому Тобой оба мира ни к чему!*

«Илоҳо! Агар ба дӯзах фиристӣ, даъводор нестам ва агар ба биҳишт фармой, бе ҷамоли Ту харидор нестам, матлуби мо барор, ки ҷуз висоли Ту талабкор нестам:

Рӯзи маҳшар ошиқонро бо қиёмат кор нест,
 Кори ошиқ ҷуз тамошои висоли ёр нест.
 Аз сари кӯяш агар сӯи биҳиштам мебаранд,
 Пой нанҳам, ки дар он ҷо ваъдаи дидор нест» [3,14].

«О, Аллах! Пошлешь меня в преисподнюю, не стану роптать, а если удостоишь рая, нет мне там места без лика Твоего, исполни наше желание, ведь мне, кроме соединения с Тобой, ничего не нужно:

*В Судный день влюбленные безразличны к суду
 Глаза влюбленного созерцанием любимой полны.
 Коль меня в рай от пристанища ее уведут,
 Не ступлю туда, там не давали клятвы встречи!*

«Илоҳо! Насиме аз боғи дӯстӣ дамид, дилро фидо кардем, бӯе аз хазиначи дӯстӣ ёфтем, ба подшоҳӣ бар сари олам нидо кардем, барқе аз машриқи ҳақиқат тофт, обу гил кам ангоштем:

Дар ҳеч кас ба чашми ҳақорат назар макун,
То дар ту ҳам ба дидаи таҳқиқ мангаранд.
Зеро, ки ҳар чи ҳаст зи дарвешу подшоҳ,
Чун нек бингарӣ, зи яке асли гавҳаранд» [3,32].

/»О, Аллах! Донесся ветерок из сада друга, отдали мы сердце, аромат из сокровищницы друга прилетел, возомнили от этого себя царями этого мира, блеснула молния с границы озарения, не придали этому значения:

*Не взирай с презрением на людей,
Чтоб не взирали на тебя с сомнением.
Все, чем обладает и дервиш, и падишах,
Как глянешь все одинаково по сути./*

«Илоҳо! Чун ба Ту бингарем, подшоҳем, тоҷ бар сар ва чун ба худ нигарем, на хокем, балки аз хок камтар:

Пайваста дилам дам аз ризои Ту занад,
Ҷон дар тани ман нафас барои Ту занад.
Гар бар сари хоки ман гиёҳе рӯяд,
Аз ҳар баргаш барги вафои Ту занад» [3,6].

«О, Аллах! Когда взираем на Тебя, мы венценосные цари, когда взираем на себя, мы не прах, мы ничтожнее праха:

*Сердце мое трепещет ради Твоего согласия,
Душа моя в теле трепещет только для Тебя.
Если цветок на могиле моей взойдет,
Каждый листок будет листком верности Тебе!*

Ходжа Абдаллах Ансари удачно использовал поэтические фрагменты и в других прозаических произведениях. Например, в его произведении «Каландар-наме» (Поэма о дервишах) можно встретить такую поэтическую цитату: «Ҳон, то ба ҳаёти мустаори мансуб нашавӣ, ки дунё матоест

надоштанӣ ва бизоатест гузоштанӣ. Агар рӯи дил шустай ва илм аз баҳри дин
чустаи, эй писар, аз дунё гузар кун ва меҳри ӯ аз дил бадар кун, ки аз
дароҳими ӯ нарасӣ ба наҷот ва ал-охиру акбару дараҷот:

Дило, ман мекунам дар кор назарҳо,
Ки дар роҳи ту мебинам хатарҳо.
Нигар дар халқи кӯристон фиканда,
Зи як тири қазо чумла сипарҳо» [3,37].

*/Эй, берегись, чтоб не удостоиться мнимой жизни, ведь все мирское -
недостойно внимания и преходяще. Если хочешь отказаться от мирского и
познать религию, о, сын, откажись от мирских дел, отринь от себя любовь
к ним, ведь денег на спасение не хватит и все:*

*Сердце мое, кидаю взоры на дела,
Вижу опасностей множество на пути твоём.
Посмотри, слепым творениям послал,
От беды одной множество спасительных щитов /*

Илоҳо! Аз карами Ту ҳамин чашм дорам ва аз лутфи Ту ҳамин гӯш
дорам, биёмурз моро, ки бас олудаем ба кирдори хеш, бас дармондаем ба
вақти хеш, бас мағрурем ба пиндори хеш, бас маҳбусем дар саройи хеш...:

Дил кист, ки гавҳаре фишонад бе Ту,
Ё тан, кӣ бувад, ки мулк ронад бе Ту,
Волаҳ, ки худ роҳ надорад бе Ту,
Ҷон захра надорад, ки бимонад бе Ту [3,42-43].

*/О, Аллах! От милости Твоей глаза имею, от милости Твоей есть уши
у меня, прости нас, погрязших в своих деяниях, мы застряли в себе,
возгордились, и стали пленниками в своих жилищах...:*

*Что за сердце, что ищет суть без Тебя,
Что за тело брэнное, что живет без Тебя.
Клянусь, заблудиться в пути без Тебя,
Не смелости у души, чтоб быть без Тебя!*

Среди поэтических фрагментов, приведенных в «Мунаджат-наме», существует 9 бейтов из творчества выдающегося поэта XI-XII века Абдулмаджда Маджуддина ибн Адама Санаи Газневи. Из указанных бейтов, два бейта на странице 54 являются повтором бейтов на странице 75, и таким образом шесть бейтов Санаи использованы Ансари в подтверждении того или обращения к Богу. Бейты на страницах 54 и 64 относятся к одной из известных газелей Санаи с известным вступительным бейтом:

Ман ки бошам, ки ба тан рахти вафои ту кашам,

Дида ҳаммол кунам баҳри ҷафои ту кашам.

/Кто я, чтобы нести на себе груз твоей верности,

Глазами груз несу, чтобы испытать сполна страдания по тебе!

Известный иранский ученый Мухаммадриза Шафеи Кадкани удостоил такие газели следующими слова: «Такие газели – матери всех газелей «Дивана Шамса» и других величественных и торжественных газелей, берут начало от Санаи» [111, 32]

Три бейта на странице 66 «Мунаджат-наме» относятся к касыде Санаи:

Эй худованди мол ал-эйтибор, ал-эйтибор!

Эй худованди қол, ал-эйтизор, ал-эйтизор!

/О, господь всего, удостой внимания меня!

О, господь слова, удостой прощения меня! /

Кадкани отмечает крепкий социально-политический аспект этой касыды: «В этой касыде Санаи невероятно жестко и беспристрастно бьёт плетью критики, от которой никто не скроется. Это самая острая по самобичеванию касыда на персидском языке, с сильным духовным началом и дающая надежду на жизнь всем притесненным во все века истории, начиная с тирании и мрака средневековья, татарского ига и Тимура и последующих веков» [111, 123].

По вопросу цитирования поэзии Санаи в «Мунаджат-наме», принимая во внимание период жизни Ходжа Абдаллаха Ансари, который скончался в начале 1089 года, и Санаи, который по мнению некоторых исследователей,

родился во второй половине XI века, можно предположить, что Ходжа Абдаллах Ансари не мог цитировать их в речах лично. Очевидно, что ученики Ансари при переписи «Мунаджат-наме» с учетом логического соответствия и соразмерности стихов Санаи с речами Ансари внесли их в текст книги намного позднее, чем при жизни автора. В целом, следует отметить, что вся поэзия в «Мунаджат-наме», в том числе поэтические отрывки из поэзии Санаи, использованы уместно в мунаджат, что говорит о таланте автора, или же его переписчика в компиляции. К примеру:

«Илоҳо! Дареғо, ки рӯзгор бар бод додем ва шукри неъмат
валинеъмат нагзоридем, дареғо, ки кадри умри хештан нашнохтем ва аз кори
Дунё ба итоати Мавло напардохтем, дареғо, ки умри азиз ба сар омад ва
рӯзгор бигзашт:

Эй худованди мол, ал-эйтибор, ал-эйтибор!

Эй худованди қол, ал-эйтизор, ал-эйтизор!

Пеш аз ин к-ин ҷони узровар фурӯ монад зи нутқ,

Пеш аз он к-ин чашми ибратбин фурӯ монад зи кор.

Тавба пеш ореду нодим аз гуннаҳкори хеш,

Чашми гирён, ҷони марҷон, рӯ сӯи парвардигор» [3, 66]

О, Аллах! Жаль, что жизнь пустили по ветру и не довольствовались благами всемилостивого Бога, жаль, что не знали цену своей жизни и от мирского не отвернулись в почитание Господа, жаль, что жизнь драгоценная заканчивается и прошла уже:

О, Творец всего сущего, направь свой взор!

О, Творец слова, удостой прощения!

Пока душа, просящая прощения, замолкнет навсегда,

Пока глаза, наученные опытом, закроются навсегда.

Покайтесь, сожалеите о своих грехах и проступках,

Глазами полными плача, душой трепещущей, обращаясь к богу!

Суфийская терминология. В «Мунаджат-наме» Ансари часто прибегает к суфийской терминологии и оборотам, и его обращениям к Богу

сопутствует умиротворенная среда или же страстная мистическая экспрессия. В «Мунаджат-наме» вполне ожидаемо от «гератского старца», глубокие и покрытые тайной завесой мистические смыслы, преподносятся в краткой, лаконичной и изящной поэтической форме, будто океан влили в кувшин. Для наглядности приведем следующие отрывки из «Мунаджат-наме»:

«Илохо! Оташи ёфт бо нури шинохт омехтй ва аз боғи висол насими курб барангехтй, ба оташи дўстй оби гил сўхти, то дидаи орифро дидори худ омўхтй/ *О, Аллах! Ты пламя поиска с пламенем познания смешал, из сада воссоединения ветерок близости послал, в огне душу сжесг, чтобы пред глазами ведающего (арифа) явиться» [3,42].*

Этот пример очевидный намек на суфийские стоянки и пути суфиев, один из которых находится в лучах духовной близости, другой - в довольствии восторга и экстаза, третий – в божественной любви, наслаждении от лицезрения.

Или:«Илохо! То ягонагй бишнохтам, дар орзуи шодй бигдохтам, кай бошад, ки гўям паймон бияндохтам ва аз алоик вопардохтам ва буди хеш чумла дарбохтам / *О, Аллах! Пока единство я познал, в мечтах о радости измучился, когда сказать возможность будет, что разорвал все обещания, разорвал все связи и отказался от сущности своей»* [3,43].

В приведенном выше отрывке употреблена суфийская терминология, относящаяся к вопросу единства, ступенях тариката, доктрине единства бытия и ожидания смерти во имя Аллаха и др.

В следующем отрывке, наполненном простой, но глубокомысленной лексикой и оборотами, отражены мистические и нравственно-социальные убеждения и воззрения Ходжа Абдаллаха Ансари: «Илохо! Ў ки ҳақ ба далел чўяд, ба биму тамаъ парастад, ў ки ҳақро ба эҳсон дўст дорад, рўзи меҳнат баргардад, ў ки ҳақро ба хештан чўяд, ноёфта ёфта пиндорад// *О, Аллах! Тот, кто Истинного ищет в доказательствах, в страхе и корысти поклоняется; тот, кто любит Истинного за милость и дары, в какой-то трудный день*

осознает, что надо искать Истинного в себе, не найдши (Истинного) будет считать найдшим»/ [3,68].

Или: «Илоҳо! Абдуллохро аз се офат нигоҳ дор, аз васовиси шайтонӣ ва хоҳишҳои нафсонӣ ва ғурури нодонӣ / *О, Аллах! Упаси Абдаллаха от трех напастей – искушения дьявола, мирских искушений и гордыни от невежества» [3,25].*

В этом отрывке Ходжа Абдаллах Ансари молит Бога уберечь его от совершения трех больших грехов: от искушения дьявола, то есть не дать ему сойти с пути истинного, второй – от мирских искушений и третий – от гордыни, которая возникает в душе человека от невежества.

Такая стилевая манера в мистических обращениях Ходжа Абдаллаха Ансари является на тот период уникальным взглядом на суфийские темы и содержание суфийских произведений. Это подтверждает тот факт, что Ходжа Абдаллах Ансари, в отличие о суфиев, которые сторонились общества и предпочитали постигать суфийские смыслы и предаваться раздумьям и экстазу в тишине обителей, имел тесное общение с большой аудиторией слушателей и не был равнодушен к социальным проблемам общества.

Приведенные нами отрывки из мунаджатов Ходжа Абдаллаха Ансари полны поэтических нот, где автор в краткой форме охватывает объемные понятия, излагая достаточно просто и понятно.

Предложения в мунаджатах обладают соответствующей лаконичностью и напевностью, преподносятся в ритме спокойной и мудрой суфийской философии: «Илоҳо! Номат нури дидаи ошноён, ёдат оини манзили муштоқон, ёфтат чароғи дили муридон, меҳрат унси чони дӯстон, Илоҳо! Чӣ хуш рӯзе, ки хуршеди чамоли Ту ба мо назар мекунад, чӣ хуш вақте ки муштоқ аз мушоҳидаи чамоли Ту моро хабаре диҳад, чони худро тӯмаи боз созем, ки дар фазои талаби Ту парвозе кунад ва дили худ нисори дӯсте кунем, ки бар сари кӯи Ту овозе диҳад/ *О, Аллах! Имя Твое свет очей близких по духу, поминание Тебя правила в доме страждущих, поиски Твои – факел в сердце учеников, любовь к Тебе - привязанность души друзей, о,*

Аллах! Как прекрасен тот день, когда солнце Твоего лика обратиться к нам, как прекрасен тот миг, когда страждущий увидит красоту Твоего лика принесет нам весть об этом, отдадим свою душу соколу, чтобы летал он в пространстве желания Тебя, отдадим сердце тому другу, который воскликнет в экстазе, найдя Твой путь» [3,44-45]. В этом отрывке Ходжа Абдаллах Ансари размышляет и преподносит в изящной поэтической форме суфийские понятия «созерцание», «желание соединения», духовных степеней в тарикате и пр.

10. Использование предлогов и союзов. Ходжа Абдаллах Ансари в силу своих обширных знаний в персидско-таджикском языке, уникальным образом использовал различные персидские предлоги и союзы, в том числе «*баро, в-аз, в-эй, -афзо, -гон, би-, но-, ме-, боз-, ма-, -нок, -ситон, бар-, -ангез*» и др. и создавал красивые и приятные слуху словосочетания и таркибы в тексте своих мунаджатов. Предлоги и союзы для него служили действенным и эффективным средством для построения наполненного содержанием текста, в образовании новых конструкций, придании глаголам новых семантических значений. К примеру,

«Илоҳо! Эй гушояндаи забони муноҷотгӯён ва унсафзои хилватҳои зокирон ва ҳозири нафасҳои роздорон/О, Аллах! О, раскрывающий уста обращающихся и переполняющий любовью обиталища, поминающий людей и присутствующий в дыхании обладающих смыслами» [3,49]

«...ва аз ин вахшатобод ба равзаи ақдас расонӣ/ ...унесешь нас из этого зловещего места в святые чертоги» [3,78]

«Бор Худоё, кирдори мо дар маёру забони мо аз мо вомадор/ О, Господь, не оставляй наши дела в затруднении, но закрой наши уста со словами о себе [3,57]

«Илоҳо! Роҳам намо ба худ ва бозраҳон маро аз банди худ /О, Аллах! Покажи мне путь к Тебе и спаси меня от собственных пут» [3,57]

«... ва ночораро чӣ омезам? Ва дар ҳомун кучо гурезам? / ...зачем мне общаться со слабым духом человеком? И куда мне бежать в пустыне? [3,49]

«Илоҳо! Ин тан кони ҳасрат аст ва дили ман мояи дарду меҳнат, менаёрам гуфт, к-ин ҳама чаро баҳраи ман, на даст расад маро бар кони чораи ман / О, Аллах! Это тело копи страданий, и душа моя наполнена болью и тягостью, не буду спрашивать, почему все это заслужил я, но не могу решить эти тяготы я [3,74]

«Илоҳо! Аз карами Ту ҳамин чаши дорем ва аз лутфи Ту ҳамин гӯш дорем, биёмурз моро, ки бас олудаем ба кирдори хеш, бас дармондаем ба вақти хеш, бас мағрурем ба пиндори хеш, бас маҳбубем дар сарои хеш, дасти моро гир ба фазли хеш, бозхон моро ба карами хеш, боздеҳ моро ба эҳсони хеш!

Дил кист, ки гавҳаре фишонад бе Ту.

Ё тан, кӣ бувад, ки мулк ронад бе Ту,

Волах, ки худ роҳ надорад бе Ту,

Чон захра надорад, ки бимонад бе Ту» [3,42-43].

«О, Аллах! По милости Твоей имеем глаза эти, по милости твоей имеем уши эти, прости нас, мы погрязли в своих деяниях, мы погрязли в своем времени, возгордились от себя самих, возлюбили свои жилища, возьми руки наши и поведи к мудрости своей, верни нас к своей милости, верни нам свою милость и благо!

Душа ничто, чтоб искать жемчужины без Тебя,

Или тело, чтобы властвовать без Тебя.

Клянусь Тобой, что не найдет пути,

Душа не в силах оставаться без Тебя»/

11. Синонимия слов и словосочетаний. В «Мунаджат-наме» слова и словосочетания, сходные по смыслу, то есть синонимы, использованы автором в большом количестве. Например, «*гаму андӯх, зулму ситам, кибру*

сурур, дарду алам, беназирӣ-бемонандӣ, шодию сурур, ҳамду сано, очизу нотафон»:

«Илоҳо! Ту дӯстонро ба душманон менамой, дарвешонро ғаму андӯх диҳӣ, бемор кунӣ ва худ бемористон кунӣ, дармонда кунӣ ва худ дармон кунӣ, аз хок одам кунӣ ва бо вай чандон эҳсон кунӣ, саодаташ бар сари девон кунӣ ва ба фирдавс ўро меҳмон кунӣ ва маҷлисааш равзаи ризвон кунӣ, нохӯрдани гандум бо вай паймон кунӣ ва хӯрдани он дар илми ғайб пинҳон кунӣ, он гаҳ ўро зиндон кунӣ ва солҳо гирён кунӣ Цаббори Ту, кори чабборон кунӣ, Худованди Ту, кори худовандон кунӣ, Ту итобу чанг ҳама бо дӯстон кунӣ / *О, Аллах! Ту раскрываешь врагам друзей, награждаешь дервишей болью и тяготами, недугами и сам излечиваешь, делаешь беспомощными и делаешь сильными, творишь из праха человека и оказываешь ему благодеяния, делаешь его счастливым и делаешь его гостем рая и принимаешь в райском саду, заключаешь договор о запрете на вкушение плод и вкушение его прячешь в тайном знании, потом заключаешь его в оковы и долгие годы заставляешь плакат, Ты могуч, ты творишь дела всесильных, Ты Бог, творишь дела божьи, Ты укоряешь и порицаешь друзей» [3,5-6].*

В «Мунаджат-наме» слово «чун» выполняет функцию не только частица ташбих (сравнения), но и в функции вопросительной частицы «как?». Например, в ниже приведенном предложении слово «чунат» наделено значением «как тебя»:

«Илоҳо! Ту мавчуди орифонӣ, орзуи дили муштоқонӣ, ёдовари забони маддоҳонӣ, чунат нахоҳам, ки ниюшандаи овозро аёни, чунат наситоям, ки шодкунандаи дили бандагонӣ, чунат надонам, ки з-ин ҷаҳонӣ, чунат дӯст надорам, ки айши ҷонӣ:

Ё раб, зи шароби ишқ сармастам кун,

Дар ишқи худат нест куну ҳастам кун.

Аз ҳар чи зи ишқи худ тихидастам кун,

Якбора ба банди ишқ побастам кун» [3,34]

/О, Аллах! Ты существо мистическое, желание сердец страждущих, слово в устах воспевающих, как тебя не воспевать, ведь ты виден внимающему, как тебя не воспевать, ведь ты радуешь сердца своих рабов, как тебя не ценит, ведь ты целый мир, как тебе не любить, ведь ты наслаждение души:

*О, Господь, опьяни меня напитком любви,
Уничтожь меня любовью и меня возроди,
Любовью этой от лишнего всего освободи,
И тут же свяжи меня путами своей любви!*

12. Влияние особенностей арабского языка. Другой особенностью прозы «Мунаджат-наме» является отсутствие или малое ее количество в ней стилистики арабской прозы, несмотря на то, что Ходжа Абдаллах Ансари обладал славой знатока арабского языка и литературы, снискал уважение, как авторитетного ученого в области исламских наук. Используемая в тексте произведения арабская лексика является лексикой широкого употребления и простой модели словообразования, например *ҳақир, фақир, ганӣ, қавӣ, хато, вафо, халқ, тақир, умр, азиз, мурид, тоқат, ишорат, маишаб, фазл, латиф, Мустафо, ҳозир, зокир, тасдиқ, сидқ, даъво, суҳбат, ақл, ҷалол, сафо, ҳосил, висол, васл, миннат, таҷаллӣ, сурур, лӯълӯъ, рӯҳ, ризо, Мавло, шугл, рафиқ, фидой, шукр, сабр, аён, ориф, ҳақ* и др.

а) Способы образования слов во множественном числе в «Мунаджат-наме»:

а) посредством добавления персидского суффикса «-он» «-ён» к части арабской лексики. Например: *муштоқон, муфлисон, чоҳилон, сӯфиён, орифон, ошиқон, муридон, қосидон, мӯминон, мусалмонон, обидон, кофирон, гофилон, золимон, заифон, муқимон, сиддиқон* и др.

Для примера приведем следующие отрывки из «Мунаджат-наме»:

«Илоҳо! Ба баракати мутаҳайирони чалоли Ту ва ба баракати мақхурони қаҳри Ту, ки моро ба саҳрои ҳидоят ораи ва аз ин ваҳшатобод ба равзаи ақдас расонӣ / *О, Аллах! Изобилием изумленных Твоим ликом и*

покоренными Твоим гневом, которым ты поведешь нас по истинному пути и уведешь нас из этого зловещего места в святые чертоги» [3,78]

Или: «*Агар ҳасанот бо сармоядорон аст, ман дарвешам ва агар бо муфлисон аст, ман дар бешам / Если благие дела только с богатыми и имущим, то я дервиш и если благие дела с бедняками, то я богаче их» [3,32]*

Или: «*Илоҳо! Ғофилонем, на кофиронем/ О, Аллах! Мы заблудшие, мы не безбожники» / [3,78]*

«*Илоҳо! Эй яктое, ки дар сифати чалолу чамол поянда туй, осиевро шӯянда туй ва толибонро чӯянда туй / О, Аллах! Ты, единственный, с вечной красотой, очищающий от грехов и цель ищущих это Ты»/ [3,62]*

«*Илоҳо! Чун азизони ба ноз парварида моро фаромӯш кунанд, Ту бар мо раҳмат кун / О, Аллах! Если любимые, выращенные нами в нежности, нас предадут забвению, Ты прояви милость к нам» / [3,77].*

б) Некоторые слова используются в арабском ломанном множественном числе, например, *уламо, удабо, ҳукамо, васовис, халоиқ, ҳақоиқ, авоиқ, саноеъ, далоил* и др.

«*Илоҳо! Эй бинандаи намозҳо, эй пазирандаи ниёзҳо, эй донандаи розҳо ва эй шунавандаи овозҳо, эй мутталеъ бар ҳақоиқ ва эй меҳрубон бар халоиқ / О, Аллах! Ты – видящий молитвы, Ты - принимающий пожелания, Ты – знающий тайны и слышащий голоса, Ты – знающий истину и милостивый к людям» [3,1].*

в) часть слов употреблены с частицей множественного женского рода арабского языка «*-от*», например, *садақот, мӯминот, ҳасанот, муҳимот, сифот, салавот* и др.

«*Илоҳо! Дар зот беназирӣ, дар сифот бемонандӣ ва гуноҳкоронро омурзгорӣ ва эшонро роздорӣ / О, Аллах! Ты неповторим в сущности своей, по своим качествам не имеешь равных, прощаешь грешников и сохраняешь их тайны» [3,62].*

«*Илоҳо! Ба баракати сиддиқони даргоҳи Ту, ба баракати покони даргоҳи Ту, ки хочати ин бечораи дармонда ва муҳиммоти чамиъи мӯминин*

ва мўмининро бароварда бигардонӣ / *О, Аллах! Милостью верных твоему престолу, милостью чистейших помыслами твоего чертога, Ты выполняешь мольбы этого бедняка и вызволяешь из тягот всех верующих* [3,79].

г) часть слов употребляются в форме множественного числа мужского рода, например, *мўминин* и др.

д) малоупотребительные арабские слова. Часть арабской лексики, употребленной в «Мунаджат-наме», малоизвестна и относится к книжной и религиозной лексике, например, *иқтидор, таҷаллӣ, мутталеъ, ҳақоиқ, алоиқ, авоиқ, мавқуф, мутаассир, хилъат, сунъ, истифоъ, муфлис, реҳлат, маъсият, нусӯҳ, сиддиқ, рақаба, мусаххар, мўътаридон* и др.

«Илоҳо! Эй муҳаймини акрам, эй мўхтачиби муаззам, эй мутаҷаллӣ ба карам, эй қассоми пеш аз лавҳ ва қалам. Бодо рӯзе, ки бозраҳам аз раҳмати ҳаввову одам, озод шавам аз банди вучуду адам, аз дил берун кунам ин ҳасрату нидам ва бо дӯст биёсоям як дам / *О, Аллах! Ты – хранящий милости, Ты – великий покрыватель грехов, Ты – всемилостивый, Ты – раздающий пропитание и удела. Пусть настанет день, когда освобожусь от милости Адама и Евы, освобожусь от пут бытия и небытия, выкинуть от сердца это сожаление и стенания, и найду покой с другом*» [3,32].

13. Особенности орфографии и знаков препинания. В «Мунаджат-наме» Ходжа Абдаллаха Ансари орфография некоторых слов немного отличается от написания современного варианта слова. Например, в следующих словах: *ҳеч, ҳеч, ҳеч кас, ҳеч кас, ҳеч касам, ҳеч касам; гушоянда, кушоянда, бигушой, бикуюшой* вместо буквы «к» написана буква «г» или вместо буквы «ч» написана буква «ҷ».

«Илоҳо! Чӣ шавад, ки диламро бигушой ва аз худ марҳаме бар ҷонам ниҳӣ / *О, Аллах! Почему не откроешь мое сердце и не исцелишь мою душу своим лекарством*» [3,35].

«Илоҳо! Аз ҳеч ҳам чиз тавонӣ ва аз ҳама чиз ба ҳеч намонӣ / *О, Аллах! Ты творишь все из ничего и можешь все превратить в ничто*» [3,159].

Некоторые арабские слова, которые в исконном языке заканчиваются буквой «*та марбута*», в «Мунаджат-наме» написаны в с буквой долгая «та» например, *ҳақиқат, муомилат, муҳаббат, ҳиллат, маъсият, қурбат, маърифат, зоят, иноят, нубувват, ҳасрат, сифат, роҳат, ҳидоят, зиллат, миннат, фитрат, убудият, хилқат, раҳмат, тоқат, ҳоҷат, баракат, шаҳодат.*

Или же в следующем предложении:

«Илоҳо! Ин тан кони ҳасрат аст ва дили ман мояи дарду меҳнат /О, Аллах! Это тело полно страданий и сердце мое полно боли и страданий» [3,74].

«Илоҳо! Паҳнои иззати ту чои ишорат нағзошт ва қадами вахдонияти ту роҳи изофат бардошт / О, Аллах! Величина твоего величия не оставила больше мест для указания, шаги в единении с тобой не имеют других дорог « [3,37].

Также употребление арабских слов и словосочетаний при цитировании коранических аятов и пророческих хадисов:

Чӣ кунад арш, ки ӯ ғошияи ман накашад,

Чун ба дил ғошияи ҳукму қазои Ту кашам [3,75].

/Как сделать так, чтобы небеса не тянули мои стремена,

Когда мое сердце подчинено удилам Твоего наказа и судьбы/

Или: «Илоҳо! Ту дӯстонро ба душманон менамой, дарвешонро ғаму андӯх диҳӣ, бемор кунӣ ва худ бемористон кунӣ, дармонда кунӣ ва худ дармон кунӣ, аз хок одам кунӣ ва бо вай чандон эҳсон кунӣ, саодаташ бар сари девон кунӣ ва ба фирдавс ӯро меҳмон кунӣ ва маҷлисаш равзаи ризвон кунӣ, нохӯрдани гандум бо вай паймон кунӣ ва хӯрдани он дар илми ғайб пинҳон кунӣ, он гаҳ ӯро зиндон кунӣ ва солҳо гирён кунӣ Чабборӣ Ту, кори чабборон кунӣ, Худовандӣ Ту, кори худовандон кунӣ, Ту итобу чанг ҳама бо дӯстон кунӣ / О, Аллах! Ты раскрываешь врагам друзей, награждаешь дервишей болью и тяготами, недугами и сам излечиваешь, делаешь беспомощными и делаешь сильными, творишь из праха человека и

оказываешь ему благодеяния, делаешь его счастливым и делаешь его гостем рая и принимаешь в райском саду, заключаешь договор о запрете на вкушение плодов и вкушение его прячешь в тайном знании, потом заключаешь его в оковы и долгие годы заставляешь плакать, Ты могуч, ты творишь дела всемогущих, Ты Бог, творишь дела божьи, Ты укоряешь и порицаешь друзей» [3,5-6].

В некоторых предложениях «Мунаджат-наме» употреблены арабские словосочетания: «...Ва эй қодире, ки Худоиро сазой, ба зоти лоязоли худ ва ба сифоти бо камоли худ ва ба иззату чалоли худ ва ба азамати чамоли худ, ки чони моро сафои худ дех, дили моро ҳавои худ дех, чашми маро ризои худ дех ва моро он дех, ки он беҳ / ... *Ты всемогущий, который достоин Божественности, что непрестанен, и в качествах своих совершенен, и величием своей славы и величием красоты лица своего, которыми души наши одари чистотой, одари наши глаза своим согласием и одари нас самым лучшим...*» [3,18].

В целом, основные особенности языка и стилистической манеры Ходжа Абдаллаха Ансари, исследованные нами на примере его произведения «Мунаджат-наме», можно охарактеризовать следующими заключениями:

1. Важнейшей особенностью произведения «Мунаджат-наме» Ходжа Абдаллаха Ансари является то, что произведение содержит уникальный конгломерат прозы и поэзии, что несомненно было задумано автором для сохранения простого стиля изложения, поэтому даже в той части «Мунаджат-наме», где внимание сосредоточено на пояснении мистических смыслов и суфийских понятий также соблюдается простота. Вероятно, это связано с тем, что произведение было предназначено для учеников, только ступивших на стезю изучения мистического пути и суфийского мировоззрения. «Мунаджат-наме» обладает уникальным стилем, в котором небольшое число арабской лексики, доминируют простые предложения и повтор некоторых слов.

2. В прозе «Мунаджат-наме» ощущается невероятная по сути простота, которая по своей степени не поддается подражанию. В последующие века прозаики, желая следовать традициям Ходжа Абдаллаха Ансари, стремились творить подражая ему. Однако лишь Саади удалось в полной мере осуществить это и довести до совершенства рифмованную прозу Ходжа Абдаллаха Ансари. Проза произведения проста и понятна, естественна по своему содержанию, в которой автор говорит привычным ему языком и в привычной обиходной манере, однако за простотой изложения кроется глубина, достигаемая посредством осмысления и погружения в особое состояние.

3. Язык и стилистика изложения автора представлены в «Мунаджат-наме» в виде простой и понятной прозы, полной исконно персидской лексики, древних традиционных таркибов, различных словоформ и уникального словообразования, которые уже отсутствуют в последующих веках в жанре прозы.

4. «Мунаджат-наме» является сборником специфических суфийских терминов и мистических таркибов. Мистические смыслы и понятия, Ходжа Абдаллах Ансари украсил рифмованной прозой, красивыми и приятными таркибами, бейтами и рубаи. Его произведение содержит в себе уникальную стилевую манеру в изложении и пояснении смыслов, переданных посредством различных средств художественной выразительности.

II.3. Влияние мистических смыслов на стилистику произведений Ходжа Абдаллаха Ансари

Большинство тем трактатов Ансари посвящены описанию состояния и мистических практик «гератского старца», язык которых больше тяготеет к некой мистической манере изложения. Приведем пример из «Расаил» Ходжа Абдаллаха Ансари, где ясно прослеживается мистическая подоплека каждого бейта, каждой строки:

الهی، چون بتو نگرَم، شاهم و تاج بر سر، و چون بخود نگرَم، خاکم و از خاک بدتر.

الهی، صبر از من رمید، و طاقت شد سُست. تخم آرام کِشتم بی قراری رُست.

الهی، بدین شادم که نه بخود بتو افتادم.

الهی، از کشته تو خون نیاید، و از سوخته تو دود، چرا که کشته تو، به کشتن شاد است و سوخته

تو بسوختن خشنود.

Мой Аллах, когда смотрю на тебя, я царь и венец на моей голове, когда смотрю на себя, я прах и хуже, чем прах.

Мой Аллах, иссякло мое терпение, слабо мое терпение. Посадил я семена, но не могу дождаться всходов.

Илохй, шодам, ки ба ту афтидаам / Мой Аллах. Я рад тому, что попал в неволю к тебе.

Мой Аллах, убитый тобой не истекает кровью, сожженный тобой не тлеет, потому что убитый тобой доволен тобой и сожженный тобой от тления рад.

چون، حسین منصور حلاج را به زندان بردند، هیجده روز در زندان بماند، شبلی قُدس سِنَّره نزد اورفت، و پرسید: محبت چیست؟ گفت: فردا بیا تا بگویم، روز دیگر حسین را بیای دار بر دند، شبلی آمد و گفت: جواب مسئله ما بگو، گفت: اولها حبل و آخرها قتل. یعنی: اول آن رسن است، و آخر دار سرفکن است، هر کس سر آن دارد، سر، در این کار در آرد، و هر که ندارد، آن به، که بگذارد

Когда Хусайна Мансура Халладжа увели в темницу, восемнадцать дней был он в темнице. Шибли (свят его дух) пришел к нему и сказал: каково твое состояние? Он ответил: приходи завтра, я расскажу тебе. На следующий день повели Хусайна к виселице. Шибли пришел и сказал: ответ на наш вопрос, он сказал: сначала потеря рассудка и потом смерть, то есть сначала веревка, потом виселица, ломающая хребет, у кого она (голова) имеется, в этом деле обретет свою виселицу, у кого нет ее, пусть не кладет голову в нее (петлю) [271,386]

Как видно из приведенного образца, первая часть текста украшена художественными массивами, обладает фонетическими сходствами, вторая часть является простой прозой мурсал. Содержание произведения не имеет целенаправленной идеи, нарастает противоречие научно обоснованного и естественного языков, и в конце язык становится все более грубым, смысловая нагрузка исходит от менталитета и внутреннего состояния автора, поэтому принцип литературы и смысловой взаимосвязи в вышеприведенном образце налицо, например, в части мольбы он говорит: «убитый тобой рад от убиения...». Ходжа Абдаллах Ансари приводит повествование о Мансуре Халладже, исходя из собственных суждений, применяя к этому индивидуальный стиль изложения. Его письмена (*расаил*) – это результат внутренней борьбы и переживаний, результат его психологического состояния и умственной работы.

В произведении «Сад майдон» отчетливо просматривается цель исследования мистической теории, в связи с этим, в плане стилистики и содержания оно представляет сравнительно больший интерес чем «Расаил». Язык «Сад майдон» подобно «Табакат-ус-суфия» плавен и понятен, однако по части обращений к Богу и описания его качеств, они малочисленны.

Ходжа Абдаллах Ансари в «Сад майдон» изложил теорию суфизма в шариате, опираясь на религиозные первоисточники – священный Коран и пророческие хадисы, коранические науки. По его утверждению, его отец был из первых ансаров (помощников Пророка (с)), и именно он являлся человеком, вдохновившим его на изучение шариата и суфизма. Собственно, сам Ансари подчеркивает, что это произведение богато в стилистическом плане, имеет под собой научную основу, в то же время понятно и доступно, украшено аятами из священного Корана и пророческими хадисами. Важнейшей особенностью произведения является художественный прием повтор (*такрор*) и размеренность и гармония текстов. В данном произведении почти не встречаются слова из разговорной речи, а в

некоторых текстах полностью отсутствуют. Приведем отрывок из «Сад майдон»:

«میدان هفتاد و نهم تسلیم است. از میدان ولایت، میدان تسلیم زاید. قوله تعالی:» و سلموا تسلیماً» (256/33) تسلیم خویشتن به حق سپردن است. هر چه میان بنده است بامولی تعالی از اعتقاد، و از خدمت، و از معاملات، و از حقیقت بنابر تسلیم است. و این سه قسم است: یکی: تسلیم توحید است، دیگر: تسلیم اقسام است، سیم تسلیم تعظیم است. تسلیم توحید سه چیز است: خدا را نادیده بشناختن، و نادر یافته را پذیرفتن، و بی معارضه چیزی پرسیدن.

و تسلیم اقسام سه چیز است: بر وکیل وی اعتماد کردن، وطن نیکو حکم پذیرفتن و کوشش در حظ نفس بگذاشتن. و تسلیم تعظیم سه چیز است: سعی خود را در هدایت وی کم دیدن، و جهد خود در معونت وی کم دیدن، و نشان خود در فضل وی کم دیدن

Семьдесят девятое поле – это поле предания себя Богу, покорности (*таслим*). Поле таслим намного шире поля вилаята. Сказал ему Всевышний: «Уступили они с покорностью» [268/33]. Отдавать себя – посвятить душу Богу. Все, что между рабом и его господином происходит от веры, от преклонения, от действий и от истины исходит покорность.

Таслим проявляется в трех видах: таслим тавхид, таслим иктисам, таслим таъзим. Таслим тавхид состоит из трех условий: признать Аллаха, не созерцая его и признать его уникальность и просить его о чем-либо без пристрастия.

Таслим аксам состоит из трех условий: уверовать в его вестника, признать его мудрость и умертвить в себе плотское. *Таслим таъзим* также состоит из трех: видеть ничтожными свои попытки в его наставлениях на путь истинный, видеть ничтожными свои стремления в помощи и видеть себя ничтожным в знаниях [138,89].

Можно сделать вывод о том, что все четыре мистических произведения Ансари содержат три ключевых области исламского тасаввуфа. «Табакат-ус-суфия» является антологией мистических персон, обладает чертами произведений мемуарного жанра, в «Расаил» автор вдохновлен своими

духовными поисками, отражая в письменах свое внутреннее состояние, в «Сад майдон» автор признает научное начало произведения, вносящее ясность во множество вопросов теории суфизма. В «Мунаджат-наме» открывается творческий талант Ансари, который перемежаясь с суфийскими убеждениями, приоткрывает читателю завесу истинного предназначения обращения к Богу, отрываясь от всего низменного и тривиального.

В указанных произведениях встречается различная стилистика:

1. Стилистика нормативная в «Сад майдон».
2. Стилистика диалога в «Табакат-ус-суфия».
3. Стилистика, близкая к суфийской литературе, в «Расаил».
4. Стилистика суфийского обращения к Богу в «Мунаджат-наме».

Стилистика суфийских произведений происходит из практической суфийской прозы, то есть состоит из смешения нормативного и разговорного языка. Однако этот стиль предполагает наличия красоты, гармонии, творческого мастерства и языковых навыков. Мистик превращает язык в сосуд из волнения и возбуждения, и делает из него покров для милости, который являет собой его внутреннее состояние [268,52]. В некоторых частях «Сад майдон», и почти все письмена (расаил) украшены словесными и смысловыми средствами выражения. Предполагается, что при написании этих произведений Ходжа Абдаллах Ансари находился в состоянии поиска и постижения Истины.

Содержательная речь рождается в рамках сознания и суфийской терминологии, и несет в себе тяжкое идеологическое бремя. В тексте «Расаил» можно ощутить господство идеологической мысли, язык текста огромен по объему, сложный и запутанный в содержательном плане, фонетические и языковые сходства наблюдаются мало. Стилистика произведения богата, как и стилистика произведений «Сад майдон» и «Табакат-ус-суфия». Волшебные, полные тайного смысла слова встречаются в тексте «Мунаджат-наме», и являются ярким и совершенным образцом прозы мусаджа. Богатые и содержательные тексты, дополненные

художественными средствами и следующие традициям, имеющие наставительный характер сходны друг с другом, полны общих мистических убеждений, однако не имеют единого стиля. «Гератский старец» акцентирует свое внимание на речах и проповедях предыдущих старцев, островах, повествованиях, проповедях, воззрениях и преданиях таким образом, что некоторые из них являются цитатами друг друга [66, 48]. Следует еще раз отметить, что антология «Табакат-ус-суфия» Ходжа Абдаллаха Ансари написана под впечатлением от книги «Табакат-ус-суфия» Абдуррахмана Суллами, написанной на арабском языке. В связи с этим, в содержании произведения Ансари встречается множество слов, словосочетаний, фраз и синтаксических форм арабского языка. Также, вслед за этим, следует упомянуть произведение Абдуррахмана Джамии «Нафахат-ул-унс мин хадарат ул-кудс», которое также написано под вдохновением от «Табакат-ус-суфия» Ансари и является одним из значительных произведений Джамии по суфизму. В тексте данного произведения почти не встречается ненормативная, то есть разговорная лексика.

II.4. Исторический контекст и межтекстовая взаимосвязь в произведениях Ансари

Большинство произведений пятого века хиджры и до него, написанных в период аббасидских халифов, особенно в Хорасане, посвящены практическому суфизму, который находится в гармонии с шариатом. В целях защиты предпосылок, социальной обстановки, политики и культуры с точки зрения суфизма, существование правителей, проявлявших интерес и взявших под покровительство ирфан шариата, создали предпосылки для развития суфизма бок о бок с религиозными науками, в некоторых суфизм превосходит их в указанном развитии. Суфийские темы начали преобладать в научных диспутах. Действительно, вопросы практического суфизма на

основе шариата, в то время, признавались в качестве «основных знаний» в теологическом и философском мировоззрении.

Фуко в науке о генеалогии (1972) онтологической основой генеалогической истории признает явления случайности, прерывности, материальности, составляющие суть всех практик, в первую очередь дискурсивных. В своих исследованиях Фуко рассматривает генеалогию субъекта моральных практик, которые регулируются правилами и нормами «искусства существования», вобравшими в целое этические и эстетические критерии. Исторические работы М. Фуко критикуют и анализируют феномены. В отличие от классической политической теории М. Фуко не задается целью оправдать общественные или государственные институты. Он лишь размышляет об истине положения вещей, то есть о его функционировании. Власть для М. Фуко присутствует всюду, а не только в сфере политики и власть для него не теоретическое понятие, а обозначение того практико-теоретического контекста, который предпочтительнее всего изучать на примере отношений. Так генеалогически сконструированная философия является философией практических отношений власти, а также практически опосредованных властных эффектов. В итоге, генеалогия власти также означает, что господствующие отношения власти не могут быть разрушены лишь посредством познания: знание тесно взаимосвязано с властью, в связи с этим не может быть направлено против нее без политической борьбы.

Исторические факты показывают, что в 420 году хиджры, в период жизни Ходжа Абдаллаха Ансари, шах Султан Махмуд завоевал и сжег библиотеку города Рей, полную философских и научных книг [303, 46].

Политическая власть того времени всецело поддерживала суннитское направление в исламе и мистические движения, практический суфизм переживал бурный расцвет. В связи с тем, что тасаввуф - основное знание в тот период, основывался на шариате и суннизме, в период до пятого века были написаны мистические произведения, посвященные развитию и

становлению тасаввуфа. К примеру, «Кут аль-кулуб» («Пища сердец») аль-Макки, умершего в 386 году хиджры, является введением в мир тасаввуфа, «ат-Таарруф» Мухаммада аль-Бухари Калабади, умершего в 380 году хиджры, «Хилия» Авлия Абунаима Исфахани, умершего в 430 году хиджры, произведения Имама Абдулкарима Кушайри, умершего в 465 году хиджры, произведения Абдуррахмана Суллами в 412 году, имеющие единую идейную линию.

Современные теоретики и художественные, и не художественные тексты считают лишенными самостоятельного смысла. Тексты действительно организационно зависимы от того, что теоретики называют межтекстовым действием. Они считают, что чтение вводит в сеть межтекстовых связей. Удлинение какого-либо текста, наделение его смыслом на самом деле является отрицанием такой связи. Поэтому чтение является процессом между текстами, а смысл получает значение коммуникации, которая существует между первым текстом и связанным с ним текстом [263, 12].

Теоретики в большинстве случаев утверждают то, что в период после распространения суфизма, нельзя констатировать уникальность или неповторимость мистических произведений как научного, так и художественного характера, поскольку они имеют большие сходства и относительно однотипны.

В произведениях, написанных о практическом ирфане в тот период, авторы представили, познающим практический ирфан, пути достижения истины последователям тариката. Так, например, в мистическом наследии Ходжа Абдаллаха Ансари, о мистических макаматах он сначала повествовал в «Сад майдон», далее в «Маназил ус-саирин» истолковал их, разделив на части и разделы, цитировал в подтверждение какой-либо коранический аят или пророческий хадис. Обсуждение вопросов каляма и философии, Ансари старался избегать. В произведениях, написанных в период жизни Ходжа Абдаллаха Ансари или после него наблюдаются некоторые отличия,

например, они придерживаются религиозных тем. К примеру, книга «ат-Таарруф» Абубакра Мухаммада аль-Бухари Калабади, умершего в 380 году хиджры, состоит из 75 глав, и первая глава состоит из 14 разделов. В этой главе им представлена следующая тематика: удел, способности, сотворение, различия Корана, описание качеств и пр. Во второй главе автор касается определения мистических тем: покаяние, отшельничество, добровольная бедность, терпение, богобоязненность, страх, воздержание, довольствие, приверженность, вера, удовлетворение, доверие, поминание, человечность, близость, любовь; и далее приводит определение абстрактным темам: разлука, радость, преимущество, опьянение, а также другие мистические темы, такие как очевидность и тайна, смерть и жизнь, единство, истины познания, наставника и цели и пр.

Стилистика изложения при описании определения у Калабади отличается от изложения Ходжа Абдаллаха Ансари. Несмотря на то, что автор стремится в начале каждой главы начать свою речь со священного аята в подражание Ансари, однако язык произведения официальный и научный. Для примера можно привести главу «О господстве»:

«Среди слов, распространенных среди них, существует слово, имеющее характер господствующего.

Говорят, что кто-то побежден, однако Бог всемогущий повелел: «И Бог повелевает всеми делами», побежденный без побежденного не дозволителен.

Еще сказал: «Господство - это такое состояние, когда нельзя увидеть средство, и оно не видит правила, то есть не может видеть величие всемогущего Бога или его мощь или же его милость. Возникает такое, что принесет ему все изобилие, отринет от него все страдания и беды, и ничего не останется рядом с ним, а если он слаб, он станет порицать слабость шариата, и в шариате не может соблюсти все правила, что должны быть соблюдены, однако вдруг с ним случаются такие события, что намеренно порицать, однако он слаб и побежден [235, 377].

В приведенном выше фрагменте вопреки убеждениям Ходжа Абдаллаха Ансари стилистика речей

В приведенном примере, вопреки мнению Ходжи, способ истребления бедных и побежденных считался лучшим, чем способ истребления сильных и надежных, и он объяснял поведение бедных — но применительно к закону — следующим объяснением. Тексты писались тайно из-за сложности богословской тематики, из-за могущества пространства, в то время как и другие богословские и философские книги, из числа других текстов, написанных в период расцвета практического тасаввуфа, можно назвать трактат «Кушайрия». Главы, посвященные талибам (ищущим путь): покаяние, стремление, отшельничество, праведность, воздержание, аскетизм, тишина, страх, печаль, страдания, голод и отчуждение страсти, смирение и кротость, противостояние страстям, упоминание греховности, желание, зависть, сплетни, довольствие, вера, благодарение, доверие, терпение, забота, удовлетворение, подчинение, верность, щедрость, усилия, наследство, молитва, бедность, тасаввуф, адаб, правила странствия, слова единобожия, стоянка, а также смерть, знания, любовь, желание, ошибки и т.д.

Глава о печали:

قال الله-تعالى الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن. ابوسعيد خدری گوید رضی الله عنه که از پیغامبر صلی الله علیه وسلم شنیدم که هیچیز نبود کی ببندۀ مؤمن رسد که از دردی یا اندوهی یا مصیبتی یا رنجی الا که بدان ایشانرا کفارتی باشد از گناه و اندوه و دل را پاک کند از پراکندگی و غفلت و حزن از اوصاف اهل سلوک باشد.

از استاد ابو علی دقاق شنیدم که اندوهگین در ماهی راه خدای چندان ببرد که بی اندوهی بسالها بسیاری نبرد. و در خبر می-آید که خدای تعالی دل اندوهگنان دوست دارد. و اندوه تورات است کچون خدای تعالی] بندۀ را دوست دارد نوحه-گری اندر دلش بیای کند و چون بندۀ را دشمن دارد مطربی اندر x دلش بیای کند. و روایت کنند کی پیغامبر صلی الله علیه و سلم پیوسته اندوهگین بودی و دائم بفکرت بودی. بشر بن الحارث گوید اندوه پادشاهیست چون جائی قرار گرفت رضا ندهد که هیچیز بازو قرار گیرد. و گفته-اند هر دل کی اندر وی اندوه نباشد خراب شود همچون سرائی که اندر و ساکن نباشد خراب شود.

کند] گریستن شوق چشم را پوشیده کند ولیکن کور نکند. x بوسعید قرشی گوید گریستن اندوه نابینا . قال الله تعالی و ابیضت عیناه من الحزن فهو کظیم

«Аллах великий: «Слава Аллаху, который увел от меня печаль»». Абусаид Хадри (р) говорит, что слышал я от Пророка Аллаха (с), что из горя, страданий, бед и невзгод ничего не достанется верующему, кроме расплаты за его грехи, которая беду, смуту и невежество из сердца очищает. Печаль – свойство бедняков.

От наставника Абуали Даккака слышал я, что печальный человек в один месяц проходит божественный путь настолько далеко, что много лет не печалиться. И существует предание, что Бог всемогущий любит опечаленных людей. И печаль - это благо, поскольку Бог любит раба своего, который в сердце плачет и ненавидит того раба, который поет в сердце. Бишр ибн Харис говорит, что печаль – это падишах, потому что имеет свое место. И говорят, что каждое сердце без печали, как неблагоустроенный дом все равно разрушается.

Бусаид Кушайри говорит, что плач - это слепое горе, плач закрывает глаза, однако не ослепляет. Аллах Всемогущий повелел: я в горе[319,10-208].

Выражение Кушайри от стилистики речи Ходжа Абдаллаха Ансари в «Сад майдон» отличается, и имеет сходство со стилистикой многопластового изложения в «Табакат-ус-суфия». Ансари каждую главу «Сад майдон» комментирует по своему видению и разумению, а Кушайри опирается на терминологию и иной ирфан. В «Сад майдон» соблюден принцип краткости, не допустившем излишнюю сложность текста. Для примера приведем небольшой фрагмент из «Сад майдон»:

Тринадцатое поле – это поле «Захид» (аскет, отшельник).

از میدان یقظت میدان زهد زاید. قوله تعالی: «بقية الله خير لكم» زهد در سه چیز است: اول در دنیا دوم در خلق و سیم در خود.

هر که دولت این جهان را از دشمن خود دریغ ندارد، در این جهان او زاهد باشد. هر که آزر مَخْلُقِ وی را در حق مُدَاهِن نکند، در خلق زاهد است. هر که به چشم پسند در خود ننگرد، در خود زاهد است.

نشان زهد در دنیا سه چیز است: یاد مرگ، و قناعت به قوت، و صحبت با درویشان

و نشان زهد در خلق سه چیز است: دیدن سَبَقِ حکم، و استقامتِ قدر، و عجز خلق

و نشان زهد در خود سه چیز است: شناختن کید دیو و ضعف خود، و تاریکی استدارج

Из поля «Якзат» в трех вещах есть воздержание: сначала в мире, затем в сотворении и в душе (в себе).

Тот, кто господством над миром поделился с врагом, в мире станет захидом. Тот, кто не мыслит вопреки своего сотворения Истинным, в сотворении является захидом. Тот, кто не уделяет внимания радости своей, тот в сущности своей захид.

Признаки воздержания три: помнить о смерти, быть довольным силой и беседы с дервишами.

И признаки воздержания в сотворении трех сущностей: признание предписания, удела и не состоятельности его изменить.

И признаков воздержания в душе три: знать порождение сатаны, своей слабости и тьмы неведения[268,126].

Кушайри, при цитировании изречений, следовал от общего к частному, т.е. начал с вершины пирамиды власти: сначала слово Божие, затем Пророк, и потом наставник Абуали Даккок, который являлся его Пир-ом (шейх в суфизме), и только потом он приводил изречения других «арифов» (мудрецов), однако Ходжа Абдаллах Ансари, далее, при пояснении бейта не указывает на высказывания других, выражая свои собственные мысли, а в плане содержания он также находится между этими двумя противоречиями, в произведении «Сад майдон» Ансари, не указывалась стоянка именуемая «ғам» (печаль), и вопреки своему наставнику - шейху Харкани, дал определение «печали» и «скорби». Несмотря на то, что его молитва пронизана сильными переживаниями, в теории он не придавал особого значения «печали».

Другим прозаическим арабским текстом, написанным в этот период, является книга предшественника ал-Худжвири и ал-Газали - Абунасра Сарраджа, умершего в 287 году хиджры, под названием «Китаб ал-Лумаъ фит-тасаввуф» (Самое блистательное в суфизме), в которой он рассматривает теоретические и мистические вопросы.

Путь суфия по «стоянкам» - «состояниям» был предельно дифференцировано в следующей последовательности:

Первая «стоянка» - раскаяние, и далее осмотрительность; воздержание; бедность; терпение; упование на Всевышнего Аллаха; удовлетворение своим Господом; близость к Всевышнему; любовь к Всевышнему; страх при приближении к Всевышнему; страстное желание предельной близости к Всевышнему и к Раю, где его можно встретить; приязнь к Аллаху Всевышнему; успокоение в вере; свидетельство могущества всевышнего Аллаха; уверенность в будущей жизни.

Все эти «стоянки» - «состояния», ас-Саррадж обосновывает изречениями из Корана и согласно сунне, а также высказываниями знаменитых суфийских шейхов. Рассмотрим более подробно описание «стоянки - терпения», крайне важной для суфия из любого братства:

Сказано: «Терпение - достойная стоянка. Всевышний Аллах хвалил терпеливых и упомянул их в Коране словами «Поистине, будет отдана терпеливым их награда без счета!»[20, 39:10/13].

В частности, можно упомянуть следующие темы: сословия саххабов, заставших хадисы, сословие богословов, классификация суфизма по смыслам, классификация суфизма среди научного сообщества, ответ Али, в том числе суфиям-невеждам, упоминание о противостоянии суфизма соратникам, особое дозволение в науках, открытие названия тасаввуф, доказательство науки о душе, что такое тасаввуф, его смысл и сущность, описание суфиев и Я, описание муваххидов, описание единобожия, описание арифа, об отличии верующего, о покаянии, о праведности, об отшельничестве, о добровольной бедности и неимущих, о терпении, вере, довольствии, семье, о соблюдении семейных обязанностей, приближенности, любви, страхе, желании, удовлетворении, очевидности, согласия, призыва и выбора пути, доказательства достоинств святых, о значении «тах», о словах Шатихата Али от Баязида Бастами, повествование о Баязиде Бастами.

Сходство «ал-Лумаъ» и «Рисолаи Кушайрия» намного больше, чем произведения Ансари с «ал-Лумаъ». Наряду с отличиями в языке обоих произведений стилистика изложения в обоих произведениях сходна, и в сравнении с «Сад майдон» в «ал-Лумаъ» коранические аяты цитируются меньше пророческих хадисов и преданий о пророках, речи саххабов и сподвижников в книге встречаются редко. Ансари всегда опирался на слова великих суфиев, это доказывает ортодоксальность Ходжа Абдаллаха Ансари, непреклонно отрицающего искаженное новаторство и модернизм в убеждениях.

مقام اول توبه

قال أبو يعقوب يوسف بن حمدان السوسى، رحمه الله: اول مقام من مقامات المقطعين إلى الله تعالى التوبه. وسئل السوسى عن التوبه فقال: التوبه الرجوع من كل شىء ذمه العلم إلى ما مدحه العلم . و سئل سهل ابن عبدالله عن التوبه فقال: أن لاتنسى ذنبك. وسئل الجنيد رحمه الله التوبه فقال: هى نسيان ذنبك . قال الشيخ، رحمه الله : فالذى أجاب السوسى رحمه الله عن التوبه أجاب عن توبه المريرين و المتعرضين و الطالبين و القاصدين، و هم الدين تارة لهم و تارة عليهم. والذى قال سهل بن عبدالله أيضاً فكذاك. أما ما أجاب الجنيد رحمه الله عن التوبه : أن ينسى ذنبه: أجاب عن توبه المتحقيقين : لا يذكرن ذنوبهم ، لما غلب على قلوبهم من عظمة الله تعالى و دوام ذكره. و هو مثل ما سئل رويم بن أحمد رحمه الله التوبه فقال: التوبه من التوبه. كذلك سئل ذوالنون رحمه الله عن التوبه فقال: توبه العلوام من الذنوب و توبه الخواص من الغفلة. فأما لسان أهل المعرفة و الواجدين و خصوص الخصوص فى معنى التوبه فهو: ما قاله أبو الحسن النورى رحمه الله، حين سئل عن التوبه فقال : عن التوبه فقال: أن تتوب من كل شىء سوى الله تعالى. و إلى هذا أشار الذين أشار بقوله : ذنوب المقربين حسنات الأبار و هو ذوالنون.

Глава о пристанище раскаяния (тауба)

Абу Якуб Йусуф ибн Хамдан ас-Суси сказал: «Первая стоянка предавшихся Аллаху Всевышнему – покаяние». Ас-Суси спросили о раскаянии, и он ответил: «Отвращение от всего, что порицает религиозная наука (ал-илм), и обращение ко всему, что она одобряет». Сахля ибн Абдаллаха спросили о раскаянии. Он ответил: «Это значит не забывать о своих грехах». Когда же о раскаянии спросили аль-Джунайда, он сказал: «Это - забвение своих грехов». Шейх сказал: «Ответ ас-Суси - о раскаянии ищущих (муридун), стремящихся к своей цели и добивающихся ее с

переменным успехом. Сюда же относятся и слова Сахля ибн Абдаллаха аль-Джунайда, ответив, что раскаяние - это забвение человеком своих грехов, он подразумевал раскаяние постигших Истину (мутахаккикун), которые не помнят о своих грехах, поскольку их сердца наполнены величием Аллаха и постоянным поминанием Его. Это похоже на слова Рувайма ибн Ахмада, который на вопрос о раскаянии ответил: «Раскаяния бывают разными». Зуннуна спросили о раскаянии. Он ответил: «Простые люди раскаиваются в грехах, а избранные - в небрежении».

Что касается суждений о раскаянии, принадлежащих познавшим (арифун), нашедшим (ваджидун) Бога и избранным из избранных (хусус ал-хусус), то к ним относится высказывание Абу аль-Хусейна ан-Нури:

Раскаяние означает раскаяться во всем, кроме Аллаха». То же самое подразумевал тот - я полагаю, это был Зуннун - кто говорил: «Грехи приближенных к Богу (мукаррабун) - добродетели благонравных». Говорят также: «Лицемерие познавших - искренность ищущих». Действительно, в начале своего поиска и обращения (к Богу) познавший приближается к Нему с помощью богоугодных дел и послушания. Когда же он овладевает ими в полной мере и достигает в них совершенства, его озаряет свет Истинного пути, к нему приходит божественное попечение, его охватывает божественное покровительство, и он начинает созерцать сердцем своим величие своего Господина, размышлять о творении Создателя и извечности Его милости. Тогда-то он раскаивается в том, что в начале своего поиска был так сосредоточен на своих богоугодных поступках, благих делах и послушании, обращал на них так много внимания и находил в них успокоение.

Как же отличаются друг от друга раскаявшиеся! Один раскаивается в грехах и дурных поступках, другой - в мелких прегрешениях и небрежении, тогда как третий - в том, что следил за своими добрыми делами и актами послушания [268,68]

Стилистика изложения и мистические воззрения Кушайри, Абунасра Сираджа, Калабади и др. больше прослеживаются в «Табакат ус-суфия» Ходжа Абдаллаха Ансари. Несмотря на то, что это произведение не относится к произведениям теоретического ирфана, некоторые элементы вступления в теоретический ирфан в нем наблюдаются. Однако произведение «Расаил» отличается от двух других произведений, и является неким сборником душевных откровений Ходжа Абдаллаха Ансари, не допускающего близости других воззрений.

الهی، خلق تو شکر نعمتهای تو کنند، من شکر بودن تو کنم، نعمت بودن تست

شیخ گفت: خداوند بر دل من ندا کرد: (بنده من ، چه بایدت؟ بخواه.) گفتم : (الهی مرا بودن تو نه (بس که دیگر خواهم؟

الهی من از تو به تو توانگرم ، آنچ من دارم توی و تو باقی و آنچ تو داری وقت باشد که نبود

گفتم: الهی پنجاه سالست تا در محبت توم، در سرم خود(اگر مرا خواهی پاک باش که من پاکم، بی (نیاز باش از خلق که من بی نیازم

گفتم الهی، خوشی باتواشارت به بهشت می-کنی؟

گفتم : الهی اگر در همه جهان کس بر خلق تو از من مهربان تر بود، در این وقت از خود ننگ

دارم. گفتم: الهی، اگر قصه اندوهگینان بر تو خوانم آسمان وزمین خون گریند

Илоҳи, халқи ту шукри неъматҳои ту кунанд, ман шукри будани ту кунам, неъмат будани туст // *О, мой Аллах, твой народ благодарит Тебя за дары Твои, я благодарю, что Ты есть, Твоя сущность – мое благо.*

Шайх гуфт: Худованд бар дили ман нидо кард: (бандаи ман чи боядат? бихоҳ) гуфтам: (Илоҳи, маро будани ту на бас ки дигар хоҳам?) // *Шейх сказал: Бог обратился к моему сердцу: (что тебе надобно, о мой раб? Проси), я ответил: (О, мой Аллах, у меня есть Ты, чего еще я могу желать?!)*

Илоҳи, ман аз ту ба ту тавонгарам, он чи ман дорам туи ва ту боқиву он чи ту дори вақт бошад ки набуд. // *О, мой Аллах, я сильнее, чем Ты, потому что у меня есть Ты и ты вечен и то, что есть у Тебя не имеет времени.*

Гуфтам: Илоҳи панҷоҳ сол аст то дар муҳаббати туам, дар сиррам худ (агар маро хоҳи пок бош, ки ман покам, бе ниёз бош аз халқ, ки ман бе

ниёзам). *Сказал я: О, мой Аллах, я пятьдесят лет в Твоей любви, скрываю это (если желаешь меня, быть чистым, ибо чист я, не имей желаний от людей, ведь я не нуждаюсь ни в чем).*

Гуфтам: Илоҳи хуши бо ту ишорот ба биҳишт мекуни?//*Сказал я: О, мой Аллах, радость с Тобой указывает на рай?*

Гуфтам: Илоҳи агар дар ҳамаи ҷаҳон кас бар халқи ту аз ман меҳрубонтар буд, дар ин вақт аз худ нанг дорам // *Сказал я: О, мой Аллах, если во всем мире кто-то к творениям Твоим был милосерднее меня, мне стыдно за это время.*

Гуфтам: Илоҳи, агар қиссаи андӯҳгинон бар ту хоном осмон ва замин хун гарянд// *Сказал я: О, мой Аллах, если рассказать тебе предание о горящих, польется с небес и земли кровавые слезы [286,56].*

خواجه عبدالله انصارى هم به تبع مرشد خود به همین شیوه مناجات-های گفته است، بنگرید به

نمونه سخن وی

الهی عاجز و سرگردانم. و در کار خود وامانده و حیرانم، نه آنچه دارم دانم، نه آنچه دانم توانم

الهی، اگر ما را بردار کنی، روا است، مهجور مکن، و اگر بدوزخ فرستی، رضا است، از خود

دور مکن

. الهی مکش این چراغ افروخته را و مسوز این دل سوخته را

. الهی همه تویی و ما هیچ سخن اینست، بر ما مپیچ

Ходжа Абдаллах Ансари также обращался к своим ученикам и последователям посредством мунаджатов:

Илоҳӣ, очизу саргардонам ва дар кори худ вомондаву ҳайронам, на ончи дорам, донам, на ончи донам, тавонам//*О, Аллах, я потерял путь, не могу найти прок своим делам и в смятении, не знаю я что у меня есть, не могу сделать, то что знаю.*

Илоҳӣ, агар моро бардор кунӣ, раво аст, маҳҷур макун ва агар ба дӯзах фиристӣ, ризо аст, аз худ дур макун//*О, мой Аллах, если вознесешь нас в Рай, это примем, не отвергай нас и (даже) если отправишь в Ад, не отдаляй от себя.*

Илоҳӣ, макушӣ ин чароғи афрӯхтарову масӯзӣ ин дили сӯхтаро // *О, мой Аллах, не гаси этот зажженный огонь, не сжигай это сожженное сердце.*

Илоҳӣ, ҳама туйӣ ва мо ҳеч сухан ин аст бар мо мапеч // *О, мой Аллах, Ты – это все, а мы – ничто, это верно и не шли большие страданий*[268,14].

Если утверждать, что на Ансари имели влияние его ранние произведения, поскольку такая выдержка и терпимость ему не присущи, будет слишком громким заявлением. Догматизм Ансари вынуждает нас утверждать, что он не признавал других знаний, иных мистических воззрений, кроме тех, о которых мы предоставили сведения. Особенную неприязнь он испытывал к последователям других течений или теологических взглядов. Вероятно поэтому, в произведении «Сад майдон», изобилующего мистической мудростью и пользой, он не цитирует никого из других известных ему мистиков.

В тот период суфизм обладал огромным авторитетом, и произведения, написанные в этот или последующий периоды, были окутаны завесой суфизма. Многие произведения, по содержанию, отчасти являются сходными. Вероятно, это обусловлено явным подражанием авторов друг другу или же иным руководством. Чтение между строк суфийского наследия неприемлемо, поскольку все они достаточно завуалированы, и подобное чтение может породить множество инакомыслия и домыслов. Единого и правильного прочтения мистического текста не существует, поскольку каждый читатель обладает предыдущим опытом чтения, имеет собственные ожидания, интересы и видения.

Для Ансари суфизм никогда не был господствующим мировоззрением, лишь в его бытие это учение находилось на пике своего развития и распространения, и будь оно господствующим в его убеждениях, он не стал бы отрицать многие утверждения в теоретическом суфизме.

Выводы по второй главе

Анализ поэтики мистической прозы Ходжа Абдаллаха Ансари осуществлен на основе метода лингвистической критики, то есть исследования зарубежных ученых по вопросам текстологической, исторической и традиционной критики, в числе которых Лотман, Веселовский, Семпсон, Фуко, Роджер Фаулер, Мухаммаджафар Махсуб, которые исследовали проблемы лингвистической критики, текстологического анализа, монолога в монологе, особенностей средневековой прозы. В представленном исследовании термин «личность», в описании статуса Ходжа Абдаллаха Ансари, использован для его персонификации как ученого-знатока суфизма и выдающегося оратора, имевшего огромное влияние на своих последователей благодаря особому менталитету и глубоким познаниям в мистических рассуждениях и речах.

В ходе исследования произведений Ходжа Абдаллаха Ансари в рамках лингвистической критики становится очевидным, что стилистика его произведений представляет собой авторское, художественно-целесообразное изложение, с сопутствием так называемого ненормативного языка, сильно отличающаяся от остального литературного наследия того периода. В произведениях «Сад майдон», «Расайл», частично в «Табакат-ус-суфия» и «Мунаджат-наме» можно встретить гератские диалектизмы V века хиджры/XI-XII века, наглядно демонстрирующие отход автора от традиционного, нормативного языка, применившим модальность убеждения в виде применения диалектизмов. В исследовании приводится наглядный пример употребления примененных Ансари диалектизмов в современном разговорном языке Герата, Худжанда и Самарканда.

Персидско-таджикская проза тяготеет в указанный период к арабскому наследию, где предпочтение отдается церемонности и претенциозности, излишней и искусственной витиеватости речи. Это, несомненно, оказало сильное воздействие на произведения Ансари, в которых наряду с простыми

и понятными гератскими диалектизмами также в большом количестве присутствует многословие, синонимия, простая и сложная по структуре рифмованная проза. Употребление аятов и пророческих хадисов, поэтических фрагментов в прозе, оказали огромное содействие в сложном и витиеватом процессе составления текста. Наряду с этим, необходимо отметить, что творчество Ансари является творчеством, находящейся на границе перехода от простой прозы к орнаментальной прозе, так называемому жанру наср фанни, и его элементы ясно прослеживаются в произведениях Ансари.

«Табака-ус-суфия» является теоретическо-практическим руководством, в котором охвачены, а также подробно и в оригинальной форме изложены мистические основы, принципы, традиции и нормы. «Табака-ус-суфия» является теоретическим и практическим руководством, в котором охвачены основополагающие мистические принципы, традиции, обычаи и нормы. «Гератский старец» признает путем нравственного совершенства соблюдение общественной нравственности. В произведении он часто, явно и тайно, призывает своих последователей и приверженцев воздерживаться от совершения проступков и греховности. Следует отметить оригинальный подход Ансари к объекту воздействия – аудитории слушателей, его учеников и приверженцев, когда столь великий ученый и философ, как Ансари, стремится донести сложные мистические субстанции и понятия незамысловатым языком.

В языке и стилевой манере «Мунаджат-наме» Ансари, преобладает исконно персидская лексика, древние и устойчивые словосочетания и таркибы, устаревшие глаголы и наклонения, получившие новую жизнь в его произведении. «Мунаджат-наме» лишена излишней витиеватости, намеренно усложненной длинными по структуре предложениями, бесконечной синонимии, ставшей традицией в прозе следующего века.

В «Мунаджат-наме» Ходжа Абдаллаха Ансари внимание уделено специфической мистической терминологии и суфийским понятиям.

Мастерство и талант литератора позволили автору представить их посредством словосочетаний, облаченных в рифму, красивых таркибов и поэтических фрагментов, лаконичность и емкость которых поражает читателя, а также умелым применением художественных приемов и средств.

ГЛАВА III. КОНТЕКСТНО-РИТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРОЗАИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ХОДЖА АБДАЛЛАХА АНСАРИ

III.1. Функция риторических средств в персонификации наследия Ансари в изложении посредством иносказания в наследии Ходжа Абдаллаха Ансари

Исследование риторики классических произведений дает общее направление, основные принципы создания текста, однако язык и стилистику классических произведений в целях «хорошо и красочно убеждать в устной и письменной форме о всякой предложенной материи, т.е. оную избранными речами, представлять и пристойными словами изображать на такой конец, чтобы слушателей и читателей о справедливости ее удостоверить» [81, 33]. не всегда удается применить в современной речи.

Самыми наглядными примерами успеха в создании текста признаны произведения художественной литературы. Красноречие также называют искусством, подразумевая в слове «искусство» именно высокое мастерство техники речи, а не само создание художественного произведения. Искусство ораторской речи заключается в наиболее полном использовании богатства литературного языка в различных типах публичных выступлений на общественно значимые темы. Речь оратора, являясь особой формой речевой деятельности, должна быть информативна, адресована определенной аудитории в условиях непосредственного общения, соответствовать коммуникативной, стилистической и композиционной нормам. В искусстве тоже существуют свои законы создания художественного произведения.

В теории речевой деятельности, поэтическая речь рассматривается как один из видов речевых актов - специфический и комплексный по целям. Одной из них является цель автора вызвать в слушателе или читателе сопереживание, через которое и осуществляется воздействие

художественного текста. Степень воздействия определяется по вызываемому сопереживанию воспринимающего произведение. «Поэтическая цель делает словесные произведения высшей формой текстов, в которых словесное творчество достигает колоссальной эффективности непреходящего значения» А.Е. Супрун [180. 30].

Следует отметить, что и искусство, и речевая деятельность имеют сходные черты. Еще с античных времен риторика воспринималась в качестве теории, мастерства и искусства. Лингво-культуроведческая концепция риторики, возникшая в конце XX в., выявляет зависимость риторического идеала от исторического периода и культуры народа. По мнению исследователей русского языка для русской культуры важнейшими элементами, составляющими культурную речь является мысль, устремленная к истине, этическая ориентированность на добро, красоту в строгой гармонии [167, 7]

Таким образом, можно констатировать, что художественное слово и риторика имеют близкую и похожую направленность.

Текст получает свою уникальность и индивидуальность благодаря риторическим средствам, которые в свою очередь делятся на языковые и семантические средства. Языковые средства, придающие тексту неповторимую красоту, персонифицируют язык также называются художественными средствами, которые имеют тесную взаимосвязь на языковом уровне.

Другие средства, которые относятся к смысловым конструкциям в составе языка, выполняют процесс обработки и расширения смыслового пространства, называются семантическими средствами. Эта группа средств меняет обычный и естественный смысл предложения и, в большинстве случаев, наделяют образностью те языковые формы, в которых проявляются мысль, суждение, личные эмоции и экспрессия. В персидско-таджикской литературе к ним относят такие средства как: ташбих, истиора, киноя,

тамсил, рамз и тазод, играющих важную роль в повышении художественного качества языка и речи, наделения их художественной красотой.

Уникальность языка в языковом и семантической плане больше всего происходит в риторическом аспекте и особенно в иносказательных языковых средствах[319,306]. Мистические тексты, где иносказательные функции языка используются в целях общего и частного представления сущности идеи, ее интерпретации для аудитории в аллегорическом, метафорическом выражении, побуждающем размышлять, искать и находить представленную идею и ее суть в дебрях выразительных образов. Исследуя наследие Ходжа Абдаллаха Ансари можно утверждать, что он прославился не только как великий мистик и исламский философ, но и как искусный проповедник, умело использовавший различные языковые средства для яркой иллюстрации речи, как устной, так и письменной. В его произведениях, по сути имеющих идеологическую направленность, авторские суждения насыщены, чаще всего, различными явными и неявными сравнениями (ташбих). К примеру, « علم توحيد حيوات است، و علم فقه داروست، و علم عظمت [موعظت] غذاست، و علم تعبیر ظن است، و علم طب حيلت است، و علم نجوم تجربتست، و علم كلام هلاکست، و علم معاش شغل عامه خلق است، و علم حکمت آئينه است، و علم حقيقت يافت وجودست»

Наука о единстве - это жизнь, наука о праве (фикх) - это лекарство, и наука о проповедях – это пища, и наука о толковании - это предположение, наука о медицине – это уловка (во времена Ансари медицина не являлась фундаментальной наукой - М.Ш.), наука астрономия – это практика, наука о каляме – это погибель, наука о пропитании – это удел простого народа, наука философии – это зеркало, а наука об истине – это поиски сущности. [267,163].

В приведенном выше примере Ансари умело и уместно применил средство выражения ташбих и сифат. Такая картина представляется во многих произведениях, и свидетельствует об уровне мастерства

прозаического слова. Применение риторических средств придает тексту произведения уникальность и неповторимую выразительность, отражает его философский и авторский взгляд на то или иное совершенно обычное явление или понятие. Также наличие риторических средств в тексте предоставляет возможность изучить ту сторону смысла, по фабуле или по иной причине скрытой автором за завесой сравнения, аллегии, метафоры или намека.

В диссертационной работе мы осуществили исследование лексического пласта синонимичной и повторяющейся лексики. Повтор и синонимия являются важными элементами, акцентирующими внимание на статус слова в тексте повествования или речи. Именно по этой причине Ходжа Абдуллах Ансари, используя указанные элементы, смог выразить экспрессию своей мистической любви и возбуждения, смог опровергнуть иные противоположные взгляды и убеждения. Следует отметить, что Ходжа Абдаллах Ансари использовал эти элементы не только для демонстрации собственной мощи и силы в мистической практике, рвении и бдении, он также воспользовался всеми вербальными возможностями (лексическими, синтаксическими, риторическими и прагматическими) для подтверждения фундаментальных основ мистического учения.

Одной из характерных черт произведений Ансари является наличие множества целевых слов-акцентов, подчеркивающих важность остальной речи. Следует отметить, что подобные слова не являются словами, прямо несущими смысловую нагрузку, эти слова символичны, они обладают скрытым подтекстом, усиливающим эффект текста. Ходжа Абдаллах Ансари не был новатором, он лишь стремился донести свои слова до читателя, убедить его в истинности своих воззрений. Это свидетельствует о тесной связи в наследии Ансари идейного начала и творческого вдохновения.

Языковеды, в исследовании речи подчеркивают наличие различных контекстов, в числе которых лингвистический контекст, ситуативный

контекст и исторические предпосылки, каждый из которых, в свою очередь, играют роль в составлении, осмыслении и толковании текста.

а) Ситуативный или невербальный контекст: слово или текст рассматривается на основе конкретной возникшей ситуации. Культурный, социальный, экологический и политический контексты являются по классификации ситуативными контекстами, «уровнем толкования».

б) Вербальный контекст: в процессе соединения нескольких вербальных предложений возникает контекст (текст), который называют вербальным контекстом. Следует отметить, что контекст, по сути, относится к письменному тексту. Он является набором текста по отношению к одной из его сущностей, так как указанный набор представляет целостность, придающую определенное значение изучаемой сущности. Изучаемая сущность может быть одним словом, простым предложением, сложным предложением или отрывком, состоящим из нескольких предложений. В разговоре такой сущностью обычно является слово, которое, как говорят, имеет значение только в контексте. Исследование вербального контекста также называют описательным уровнем, в котором дается описание не только лингвистическим сведениям, но и семантическим связям.

в) Исторический или межтекстовый контекст. Слово помимо вербального и ситуативного контекста также относится к другому контексту, представляющим его историческую ретроспективу. Каждый текст обладает своей исторической предпосылкой и относится к определенному временному промежутку. Этот свод взаимосвязанных и обусловленных между собой текстов образуют историческую основу, которые влияют на толкование и понимание текста воспринимающим лицом.

Интерес к межтекстовому контексту требует, чтобы дискурсы и текстовые системы рассматривались с исторической точки зрения. Однако можно изучить текст без исследования других текстов и в полной абстракции от его исторического окружения и пространства. В этом плане нами рассматривается часть мистических текстов периода Ансари и предыдущего

периода. Выбранные тексты будут рассмотрены нами в плане сходства и отличий с тремя произведениями Ансари.

Приведем отрывок из произведения Ансари:

«از شیخ الاسلام قدس الله روحه العزیز، سوال کردند که چه مذهب داری. گفت مذهب شافعی دارم، رضی الله عنه، به چهار حدّ: یکی حدّ با وحدت شود که ویرا مثل و مانند نیست، دیگر حدّ با قرآن شود که کلام خدایست، عزّو جلّ، مخلوق نیست، دیگر حدّ با مصطفی، صلی الله علیه وسلم، که با او خلاف نیست، حدّ چهارم، با چهار یار رسول، رضوان الله علیهم اجمعین. هر که جز این گوید او را دین نیست»

Шейхулислама, да освятит его дух Аллах, спросили: к какому мазхабу ты относишься?. Сказал: я шафиитского мазхаба, да будет доволен им Аллах в четырех правилах: первое правило в единстве в том, что нет ему подобных и похожих, другое правило в Коране, что это слово великого и всемогущего Аллаха, не сотворен он, кроме Избранного, мир ему и благословение Аллаха, нет ему противников, в четвертом правиле, что четыре сподвижника пророка, да будет доволен ими всеми Аллах. Кто скажет более этого, нет веры в нем» [271, 690]

В произведениях Ходжа Абдаллаха Ансари пять столпов религии, отраженных в «Сад майдон», каждое так называемое «поле» украшено священным аятом, в некоторых случаях можно увидеть пророческих хадис, а также «Сад майдон» содержит большее количество поэтических вкраплений по сравнению с «Расаил», «Табакат-ус-суфия» и «Мунаджат-наме». В целом, в «Сад майдон» процитированы 120 аятов из 57 сур, посвященным различной проблематике мусульманского права. С другой стороны, Ходжа Абдаллах Ансари в «Расаил» соблюдал равновесие и отказался от опровержения. Количество приведенных аятов в «Расаил» по сравнению с «Сад майдон» намного больше. Почти в каждом произведении культивируется тема благочестия и аскетизма. Например,

«تورا شرف آدمیت داده‌اند، و لقب انسانیت نهاده‌اند، این نه سهل کاری است، و نه اندک باری است، معده حرص تو سیر نیست، باطن تو ویرانه، دل تو دیو خانه، سراپای تو نفسانی، قول و رای تو شیطانی، جدّ تو در قبایح سعی تو در فضایح، کارهای تو غلط و بارهای تو سقّط، عاصی در سیر و علانیه، فارغ از بیم ربانیه، شرف سلف برباد داده و تنها نام آدمی بر خود نهاده»

«Тебя наделили честью быть человеком и дали прозвище человеческое, это не легкое дело, не легкая ноша, желудок твоей алчности ненасытен, твое нутро испорчено, твое сердце как нутро дива, ты полон страстей, твои слова и мысли от сатаны, твои предки безобразны, твои старания веют позором, твои дела неверны, и твоя ноша непосильна, грешен в раскрытии тайн, свободен от страха божеского, поправший достоинство предков и обладатель только имени человеческого»[269,124]

В этом примере можно наблюдать рассуждения Ансари о Человеке, с точки зрения суфизма. В указанных произведениях вопросы суфизма имеют первостепенное значение по сравнению с другими вопросами религии, однако следует учесть, что Ансари преподносит религиозные темы в завуалированном виде, в изложении мистических тем, и вопросов, касающихся традиционного шариата.

III.2. Применение истиары в тексте произведений Ходжа Абдаллаха Ансари

Важнейшим языковым средством, наиболее широко примененным автором в тексте произведений является метафора или иносказание. Истиара, как один из видов иносказания, с точки зрения традиционной риторики (изложение, описательная истиара и описательный ташбих) становились предметом научного исследования в редких случаях, однако новые воззрения об истиаре исследованы довольно глубоко и многосторонне. Некоторые исследователи признают истиару одним из вопросов лингвистики, а по мнению Ричардса[291,100] «истиара, по сути, означает произвести сравнение без упоминания предмета сравнения и многочисленных упоминаний (сравнений) в тексте».

Исследование истиары является основной целью современной стилистики, сильно содействующее в современных лингвистических концепциях и в поиске взаимосвязи формы и содержания. Это в когнитивном

аспекте. Исследователи в этом аспекте указывают на влияние метафор и концептуальных схем на когнитивные процессы и формы человеческого мышления. В этом плане, говоря об истиаре, мы имеем ввиду все образные языковые формы.

В этом разделе нами предпринята попытка осуществить анализ некоторых метафорических оборотов и словосочетаний (истиары) «Табакат-ус-суфия».

Ходжа Абдаллах Ансари использовал истиару «сафар» (путешествие) для обозначения понятия «тасаввуф» (исламский мистицизм), что является по сути субъективным понятием. Следует отметить, что данная истиара не является исследовательским открытием Ансари, еще задолго до Ансари она широко использовалась в произведениях по практическому ирфану. Однако в его наследии эта истиара получила некоторые функции, которые отличают ее от других функций истиары, и получила уникальные свойства в тексте его мистических произведений.

Споры и полемика об условиях или *макамат* или же стоянках всегда находились в центре внимания суфийского учения и обуславливали возникновение фундаментальных книг и трактатов суфийского содержания. Вопросом, вызывающим споры, всегда была позиция суфиев о том, что они на пути нравственного и духовного совершенства всегда находятся в поиске пути, в странствии в его земном, насущном понятии. Это представлялось так, что путник собирается в путь и останавливается в различных местах, обитает по разным пристанищам и попадает в различные ожидаемые или непредвиденные ситуации. В истоках суфийского учения количество подобных пристанищ было малочисленным. Шакики Балхи (ум. в 194 году хиджры) в своем трактате под названием «Адаб-ал-ибадат» упоминает о трех стоянках – отшельничество, страх, любовь. Уже в последующие периоды развития учения их количество увеличилось, например, Абунаср Саррадж упоминает уже о десяти стоянках – покаяние, благочестие, отшельничество,

смирение, терпение, упование и довольство и др. Зуннун Мисри упоминает девятнадцать стоянок, а Рузбех Букли говорил о тысяче стоянок.

Ходжа Абдаллах Ансари в «Сад майдон, сад макон ё сахро» (Сто полей, сто мест или сто пустынь) также стремился исследовать проблемы духовности человека, состояния его души, ступени на пути ее совершенства (макамы) и очищения, акцентировал внимание на том, что духовный путь каждый человек должен начать и закончить в себе, в собственной сущности. В менталитете Ансари прочно закрепился постулат «суфизм – это странствие», и он присутствует в каждом его произведении, где достаточно точно и скрупулезно описывает трудности и мучения на пути к цели, наличие опытного проводника и несведущего ведомого (салик).

В прозе Ходжа Абдаллаха Ансари концептуальная истиара «суфизм – это странствие» обрела прочное место, и проходит красной нитью смыслового единства в каждом из них, несмотря на их содержательное разнообразие. Применение истиары в произведениях Ансари сделала его проповеди и речи уникальными. Наперекор убеждениям многих теоретиков суфизма, считающих что «пир» (старец) или наставник является первым средством духовного странствия, Ансари был убежден, что первопричиной является любовь, именно она вдохновляет ищущего. Любовь в духовном мире Ансари отождествлена со светом и свет равен естественной вере, поэтому она (любовь) остается вечной, и не является чувством, достигаемым посредством наставника или старца. По мнению Ансари, ищущий (совершенство) человек не может действовать без любви, и это убеждение он выразил посредством поговорок, имеющих настоятельный тон:

چنانکه مرغ را پر باید، و آدمی را سر باید، جوینده را صدق باید، و رونده را عشق
 باید، و تمامی این اساس، و نیکنامی این لباس، هیچ طالب را دست نداد؛ ای حکیم، **إِلَّا مِنْ آتَى
 اللَّهُ بِقَلْبٍ سَلَى**

Также как птица должна обладать крыльями, а человек – головой, ищущий должен обладать верой, странствующий – любовью, ни его имя, ни

его одеяние не помогут в этом деле, о, мудрец, только лишь «те, кому Бог дал спокойное сердце»[269,55].

Несомненно, Ходжа Абдаллах Ансари также верил в силу слова наставника и старца, и проповедовал это, однако он отдавал предпочтение изначально силе страстной любви ищущего истину и совершенство, и лишь после того отдавал дань слову наставника или поводыря, ведущего его к краю гибели, для наглядности приводит в пример себя и шейха Харакани:

عبدالله مردی بود بیابانی، میرفت، در طلب آب زندگانی، رسید به «شیخ ابوالحسن خرقانی» و یافت چشمه آب زندگانی، چندان بخورد، که از خود گشت فانی، نه عبدالله ماند، و نه خرقانی. پس چه ماند؟ اگر داری، دانی! (همان، 16).

Абдаллах был бедуином, искал воду животворную и достиг Шейха Абулхасана Харакани» и нашел источник воды животворной, испил немного, и исчезла его сущность, от Абдаллаха, от Харакани не осталось и следа. Так что же осталось? Если обладаешь (знаниями), то узнаешь!»[269,16]

Одной из характерных особенностей стилистики Ходжа Ансари является то, что, вступая в изложение того или иного суждения поставленной цели, автор всегда полагается на первоисточник – священные аяты, подкрепляя слова незыблемыми и вечными небесными изречениями. К примеру, об «отрицании и принятии» он убежденно твердит о «принятии и отрицании» раба своего Господом, как о вечной силе, противостоять которой ищущий путник не в силах и тщетны старания его. Нерадивого и ленивого путника не могут довести до искомой цели ни наставник, ни мудрый старец, и даже сам досточтимый Пророк (с) не в силах ему помочь:

چون بر بالین اصطفاء، تکیه زد مصطفی، آن را که در ازل نبود راه، نتوانست کرد آگاه حبشی سیاه را بهشت، و قرشی چون ماه را کنشت. صُهیّب یافته در روم، و ابوجهل بر سر خوان او محروم، تا بدانی مهوشا، سیرَ یفعلُ اللهُ ما یشاء... کسی را که حق تعالی توفیق نداد، و ننمود طریق سداد، با دعوت انبیاء، و راه نمودن اولیاء آهنی بود در کوره بی‌تاب، و دانه‌ای بود در شوره بی‌آب از خشم و رضا چه سودای زُهاد؟ مَنْ یُضِلُّ اللهُ فَمَالَهُ مِنْ هَادٍ.

Чун бар болини астафо, така зад Мустафо, онро, ки дар азал набуд, роҳ натавонист кард огоҳӣ хабашии сиёхро биҳишт ва қарши чун моҳро куништ

Соҳиб ёфта дар Рум ва Абуҷаҳл бар сар хони ӯ маҳрум то бидоне маҳвашо сайри ифаъллоҳи мо ишо. Касеро, ки ҳаққи таъолии тавфиқ надод ва нанмуд тариқи содод бо даъвати анбё ва роҳи намудани авлиёи оҳанӣ буд дар кӯра бе тоб ва донае буд дар шӯра бе об аз хашму ризо чӣ савдои зуҳод? Ман излил аллоҳи Фамоллаҳи ман ҳоди(Сура Зумар, аят 36), [269,75].

Как оперся на подушку выбора Пророк (с), путь который изначально не был путем, не смог донести до чернокожего эфиопа (Билал – М.Ш.) рай, как против месяца светлого.

Ходжа в применении истиары «тасаввуф – это странствие», придерживается мнения, что дорога этого странствия – «шариат» и место его «хакикат» (истина), и убежден, что конечной целью странствия является истина, которую можно достичь лишь преодолев путь:

شریعت راه و حقیقت منزل است، راه نا پیموده، به منزل رسیدن، مشکل است.
حقیقت سرا، و شریعت دروازه است، از دروازه نگذشته، به سرا آمدن، که را اندازه است؟
شریعت کلید است، و حقیقت قفل سدید، گشودن قفل سدید، ممکن نیست الا به کلید! (همان، 37)

/Шариат – это дорога, а истина – дом. Нельзя дойти до дома, не пройдя пути. Истина - это дом, а шариат – это ворота в него. Как же не пройдя ворота, ты сможешь войти в дом? Шариат - это ключ и нельзя войти в дом без ключа![269,37]

В воззрении Ансари понятие «дорога» отождествляется с «прямой дорогой» со множеством «ям» (колодцев), по его убеждениям для отправления в путь ему необходимо четыре важных аспекта:

1. Шариат пророков
2. Путь праведников
3. Небесная книга
4. Любовь.

Подобное отношение к шариату характерно Ходже Абдаллаху Ансари, и в истории мистической литературы найдутся немного персон, так пристально и логически выверено придерживавшихся тариката в границах мусульманского права:

راهی است مُبیین، و چاهی است معین. شریعت انبیاء قاید، و طریقت اولیاء راید، کتاب آسمانی هادی، و خطاب ربّانی مُنادی، یعنی هر که روی گردانید از ما: **فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى.**

Есть ясная и прямая дорога, существуют также там ямы. Шариат пророков и дорога праведников – это путеводитель и божественное откровение доносит до нас весть: тот, кто отворачивается от нас - «в том мире останется слепцом»(Сура Аль-Исра, аят 72)! [269,80]

Как видится, слово «рох» (дорога) в тексте эквивалентна понятию «прямая дорога» или «шариат». В следующем фрагменте после слова «дорога» следует слово «иман» (вера), однако там же после слова «шайтан» должно следовать слово «дорога», но Ходжа не применил его:

آدم عليه السلام چون رسانید این پیام، به گوش الناس نیام، هابیل راه ایمان گزید، و قابیل را سگ شیطان گزید. قابیل هم از اول رد بود، آوازه بر آمد که بد بود، تا دوست را چه بود مراد؟ انّ هذا لَشَيْءٌ يُرَاد.

Когда Адам (а) принес эту весть, она не дошла до разума людей, Хабиль встал на путь веры, а Кабиля укусил Сатана-пес. Кабиль изначально был отвергнут, прошла молва, что он злонамеренный, какова же была цель друга? Это то, что он хотел» »! [269,77]

В приведенном примере Ансари намеренно не применил в предложении о Кабиле слово «дорога», что означает значимость и святость тождества «дорога-прямая дорога-шариат» его осторожное отношение к данному слову.

Метафорическая карта в границах фразы «тасаввуф – это странствие» присутствует в каждом произведении Ансари. Это духовное странствие подобно обычному, тривиальному путешествию, обладает тремя составными элементами:

1. Возникновение - истоки
2. Дорога, путь
3. Предназначение - цель

Истоками пути является «победа над страстями», то есть движение в дороге начинается с земных страстей. Дорога означает прохождение стоянок

и мистических пристанищ в границах шариата, где дорога переполнена трудностями, поиски сопряжены с тяготами и усилиями в преодолении долин собственного «я» и «гордыни» согласно предписаниям Корана. Стоянкой этого странствия является достижение места, где происходит исчезновение своего «я» (отказ от страстей). Цель написания книги «Сад майдон» - очертить границы так называемой карты путника и обозначить главные принципы этого странствия, начинающегося с покаяния (отказа от мирского), и в каждом «поле» книги приводится ссылка из Корана, представляющая безоговорочное основание отказа от своего «я» в пользу растворения в Божестве.

Ходжа Абдаллах Ансари употребил слова «мусафир» (странник), «толиб» (ищущий) и «рохгар» (путник) для обозначения понятия «тасаввуф», а такие слова, как «танг» (узкий) и «равшан» (ясный, светлый) для обозначения качеств и свойств суфийской дороги, пути:

«در قدیم طریق تصوف تنگتر بوده است و بسط نشده بود، که روزگار نازکتر بود، و در سخن

صاین تر بودند»

«شقیق بلخی ... بر طریق توکل رفتی مسافر بود و نیکو سخن

«راه روشنست و حق تابنده، و داعی خواننده است نیوشنده حیران نماند پس ازین مگر نابینا»

«В древние времена дорога тасаввуфа была намного уже и не имела широты, те времена были временами мудрыми, в речах присутствовала правдивость» [267,7].

«Шакики Балхи... был странником, который отправился в рискованный путь, был добр в словах...» [267,73].

«Дорога была светла и истина ярка, и произносящий дуа не останется в смятении больше этого, за исключением слепца» [267,84].

Фраза «тасаввуф – это странствие» подразумевает трудное, полное тягот странствие, отличающееся от легких и спонтанных путешествий, по сути это странствие с мучениями и бременем, о которых существует

пророческий хадис: «Странствие – это одна из моих тягот», то есть странствие является составной частью страданий и трудностей.

В «Расаил» [267,76] также можно встретить несколько бейтов, затрагивающих тему тягот и страданий, выпадающих на голову ищущего истину, странника:

ای ز سرّ راه تو، هرگز کسی آگاه نی ای بجز غم، سالکِ راه تو را همراه نی

О, ты, не ведающий о тайнах пути, никто не знает, что ожидать. О путник ищущий дорогу помимо горя ничего не сопровождает тебя в пути [269,84].

После размышлений мы пришли к выводу, что задачей такого построения карты у Ансари является предупреждение, ограждение, удержание от подобного странствия. Его настораживает судьба странника, ступающего в полную опасности и тревог мистическую долину, с мнимой простотой в начале и тяготами в конце:

«شیخ الاسلام گفت قدس الله روحه: کی اول این کار [راه] بس خوش و بالذت و راحت، و زندگانی همه روح است و شادی، تا مرد پای در دام آید، هرگه درین کار آید آخر این بازو نمایند و مقامات چنین است، یک نشیب و یک فراز»

«Шейхулислам, да будет свят его дух, сказал: «В начале эта дорога (дело) хороша, приятна и безмятежна, жизнь всех кажется радостной и спокойной, пока нога не ступит в ловушку, и закончится (легкая) дорога и откроется и стоянки таковы – одна влечет вниз, другая – вверх» [267,44]

Ансари приводит в подтверждение слова Абубакра Катани:

«و بوبکر کتانی گوید: کی مقامات یکی نور است و یکی ظلمت، یعنی یکی روح و آسایش و زندگی و یکی ناکامی و رنج یک تجلی و یکی استتار. یکی جمع و یکی تفرقت...»

«И сказал Абубакр Катани, что макаMAT (стоянки) – одна лучезарная, другая – это темнота, то есть одна стоянка – это душа, покой и жизнь, другая

– неудача и тяготы, одна – самопроявление, другая – сокрытие в глубинах. Одна стоянка – это всеобщее, другая – разрозненность[267,89].

Задачей истиары «тасаввуф – это странствие» является уведомление о тяготах странствия для странника, отсутствия боязни перед страданиями и трудностями и продолжение пути, не возвращаясь с половины пройденной дороги. В этой метафорической карте странствие обозначается весной, которая быстро проходит, и в конце подразумевает тяжкие страдания, влекущие за собой:

«اول این کار ببهار ماند و بشکوفه، کی مرد درو خوش بود و تازه و بروح اما دیر نبه پاید، چون برگذرد کار مه باشد، اما در آن صدمت و عزت بود و کاستن حظوظ، کی در فنا باز شود، تا آنکه زندگانی شود، و مرد همواره باول کار خود میگردد و بآن می‌اندمد و آن خوشیها باز میخواهد کی ویرا آسایش در آن بود و نهایت قیمت مه باشد، لکن بار بیشتر بود چنانک در حیرت و وله باز شود، که کار از طاقت تمییز برگذرد، و آنقدر سزای رهی پیش آید،
مرد در ماند همواره دست باول کار میزند در دست نیاید»

Начало дороги словно весна цветущая, путник спокоен и умиротворен, однако это недолго продолжается, и как только умиротворение пройдет, придет лишение радости и веселья, раствориться он, чтобы воскреснуть, и путник постоянно возвращается на начало своего дела и остается с ним и мечтает о той радости, которая дорого стоит, но не может к ней возвратиться, и но не достигает ее все равно. Оставшийся мужчина всегда работает руками, чтобы его не поймали[267,45].

В конце Ходжа завершает полемику молитвой с пожеланием защиты от ущерба, потерь, утрат и тягот по окончанию пути: :

الهی! درد میدانم، دارو نمیدانم، یا می‌دانم، خوردن نمی‌توانم، نه یارم گفت: که این همه درد چرا بهره من؟ نه دست رسد مرا بر معدن چاره من.
به شغل درد و بیم تاوان نشستن ب ماتم چند توانم؟
سبحان الله! این چه بتر روزیست، ترسم کی مرا از تو جز از حسرت نه روزیست.
خفته و رفتن بدل می‌سگالم، زهر می‌خورم و از درد می‌نالم نه چنانم که می‌پندارم...

«О, мой Аллах! Вижу боль, но не знаю или знаю ему снадобья, не могу принять его, но не скажу: почему все это только мне ниспослано? Не могу постичь сути и начала этого?» [267,47].

Сколько смогу просидеть в трауре от боли и тягот?

Субханаллах! Что за худший день, страшусь, что кроме страданий от тебя, мне больше не будет ниспослано!

В оцепенении я и злонамерен я, упиваюсь ядом от боли, стенаю я, что не таков, каким хочу быть...» [267,4].

В мольбе и молитвенном поклонении Ходжа Абдаллаха Ансари в истиаре «дард» (боль, страдания) в метафорическом значении скрыты тяготы и трудности мистического странствия суфия. Также Ансари наделил странника такими свойствами, как скромность, переходящей в некую трусость, а также веселый нрав и др.

«Эй бачаи одамдӯст, дари дар бош, хоксор бош, хокро бўса, дар кадамат чун осорхона бош // Ты, любящий людей, будь у дверей, будь скромн, целуй землю, ходи не оставляя следа».

«Худро бипартоед ва мисли замин аз дарун бош, бигзор он дурахшон бошад ва мисли зарурати берун шудан // Оставь собственное я и будь скрыта как земля, пускай светится изнутри, до необходимости выкопать ее».

Ходжа в своих посланиях советует совершать такое странствие по ночам, и наделяет ночных странников, ищущих дорогу в ночи, следующими качествами:

شبروان از کوی، دلبر، خوش نشان‌ها داده‌اند
 شبروان از دوزخ ایمن، و از بهشت آزاده‌اند
 شبروان لبیک گوین، اشک زیزان می‌روند
 شبروان خود از برای این دو معنی زاده‌اند
 شبروان هر روز تاشب، دایماً هو گفته‌اند
 باز هر شب تا بروز، از بهر هو استاده‌اند

*«Ночные путники приносят о любимой добрые знаки,
 Ночные путники защищены от преисподней и свободны в раю.
 Ночные путники идут, говоря: «к тебе», проливая слезы,
 Ночные путники рождены лишь для двух смыслов этих.
 Ночные путники каждый день до ночи вторят бесконечно «Он»,
 Каждую ночь до утра стоят в бдении ради «Него» (там же, 68)*

Ходжа Абдаллах Ансари во введении «Сад майдон», ссылаясь на слова и изречения других старцев, определяет множество мистических стоянок, однако представляет собственную классификацию и определение стоянок. Следует отметить, что с точки зрения Ансари, «майдон», так называемое поле, обозначенное в книге «Сад майдон», с другой мистической точки зрения, тождественно слову «хол» (состояние). Для наглядности приведем следующий фрагмент из произведения, где воззрения Ансари подкреплены кораническим аятом:

وآن هزار مقام منزل هاست که روندگان به سوی حق می روند، تا بنده را درجه درجه می گذرانند، و به قبول و قرب حق تعالی مُشرف می شود، یا خود منزل منزل قطع می کند تا منزل آخر، که آن منزل ایشان را مقام قرب است، و آن قرب آن جا که برگزینند وی را منزل است، و آن جا که وی را باز دارند آن مقام است همچون فرشتگان را در آسمانها. قوله تعالی: «و ما منّا الا له مقام معلوم» ... هر یک از آن هزار مقام رونده را منزل است، و یابنده را مقام

Это тысячи стоянок (макам) и пристанищ (манзил), откуда странники направляются к Истине, проводят их от ступени к ступени, чтобы они удостоились приема и близости Всемогущего, или же пристанище заканчивается переходом в другое пристанище до последнего, где их ожидает близость и эта близость, то место, откуда проходят, это пристанище и то место, где останавливаются, это стоянка, как сказал Всевышний ангелам на небесах: «И нет ни одного из нас. Без места, что назначено ему», у каждой стоянки для странника есть пристанище или для раба божьего стоянка»[268,105].

С точки зрения Ходжа Абдаллаха Ансари, «манзил» в мистическом путешествии намного выше «макам», о чем он в завершении введения «Сад майдон» приводит в подтверждение следующий отрывок:

«От знакомства до дружбы тысяча стоянок, от знаний до гордыни и высокомерия тысяча пристанищ, это в основе ста полей» »[268,106]. По его утверждению, условием для входа в каждое пристанище и выхода из него является покаяние (тауба): *«Условием каждого из этих пристанищ является вход с покаянием и выход с покаянием, как о том сказал Всевышний Бог: «Покайтесь все верующие перед Богом»* »[268,105].

В этом разделе нами будут рассмотрены некоторые истиары в произведении Ходжа Абдаллаха Ансари «Расаил», в содержании которого также ясно просматривается убеждение «тасаввуф – это странствие», что в психологии именуется «думать о ближнем». Утверждение «тасаввуф – это странствие» наводит на мысль, что «место цели (тасаввуф) – это то же самое место источника (странствия), в подтверждение приводит некоторые послания, связанные с мистическим путешествием:

ای جوانمرد در این راه مرد باش و در محبت او فرد باش، و با دلِ پر درد باش، که هر که فرد نشود در این عرصه مرد نشود، جهد کن تا مردی شوی، و صاحب تجربت و دردی شوی... در این راه اگر نامرادی، مردی. و اگر بی دردی نامردی (انصاری، 1387:143).

قلندر گفت: ای عبدالله درشت راهی است راه دین: قَالُوا أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ.
(همان، 120).

بدانکه اول چیزی که بر سالک واجب است، اعتقاد بر امامان و اوتاد ایشان است، و شناختن حکمت‌های این راه تا نجات یابد (همان، 24).

دلیل راه را علم دان، و سرمایه عمر را توحید شناس، که نماینده صراط مستقیم حق است، و پیغمبران را زنده دان. (همانجا)

«О, юноша, будь на этом пути благородным, будь в любви к нему единственным, со страдающей душой, кто не станет благородным мужчиной, на этом поприще не станет мужчиной, старайся стать человеком, обладающим опытом и пережившим страдания... Если на этом

пути ты столкнулся с неудачей, ты мужчина, если не столкнулся со страданиями, ты не мужчина» [268,143].

«Дервиш сказал: О, Абдаллах, трудна дорога данного зарока. Сказал: قَالَو أَجِئْنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ» (Сура Анбиё, аят 55)[268,120].

«Пусть знают первое, что должен сделать путник – это верить предстоятелям и их столпам и познать мудрости этой дороги, чтобы обрести спасение» [268,24]

Доводом для пути сделай знания, богатством жизни признай единство, потому что служитель прямого пути - это Истина и почитай пророков [268,24]

Как видно, воззрения о метафоре в размышлениях Ходжа Абдаллаха Ансари получили огромное развитие, хотя до него данная истиара давно присутствовала в мистических произведениях. Следует признать, что Ансари внес в риторическую историю новаторство, отделяя истиару от ташбих мушабих (сходный ташбих). Когда истиара применяется в лингвистическом аспекте, она может отразить идейную направленность текста. Выбор различных метафор в одном тексте содействует в обозначении позиции автора в идейном плане. Видимо, этим обусловлено создание формально старых, но концептуально новых по значению истиара для изложения своего идеологического воззрения и, создавая художественный феномен. Свои идеологические убеждения автор излагает следующей лексикой: «сафар, манзил, тавхид, тавба, тарс» (странствие, пристанище, единство, покаяние, страх), присутствующие в различных формах.

Рассуждений и полемик о метафорических средствах в «Табакат-ус-суфия» и «Расайл» встречаются чаще, нежели в текстах «Расайл». В этом произведении каждая мистическая стоянка приведена с толкованием бейта и описанием поля, не оставляющих возможности для идеологических рассуждений. По словам Ходжа, направленность истиары однозначна: автор хадиса и автор мнения. Чистое против грязного, карматы против своих оппонентов, консерваторы против новаторов, правоведы против калямистов,

сунниты против нововведений и пр. Следует для наглядности взглянуть на несколько истиара в «Табакат-ус-суфия»:

« شیخ قصاب آملی شیخ آمل و طبرستان صاحب کرامات عظیم و فراست تیز متدین، بمذهب احمد امام بود این کار را، و حنبلی بوده ظاهر و یگانه قبله و غوث زمان خویش تا زنده بود»

Шейх Кассаб Амули, шейх Амула из Табаристана обладал огромной щедростью и милостью, и прославился острым и пронизательным умом, следовал школе Имама Ахмада и был явным ханбалитом, страдающим от боли и мучений пока был жив» [268,308]

شیخ الاسلام گفت: که هیچکس نیست، که او را درین علم چندان تصانیف است که وی [ابو عبدالله خفیف] را. اعتقاد پاک و سیرت نیکو بود و شافعی مذهب بود.

شیخ سلمی گوید: که کس ندیدهام از مشایخ تمام حال تر، از وی و زبان نیکوتر، و سخن تر ازو لسان الوقت بود و یگانه مشایخ در طریقت، و بعلم توحید مخصوص بود، و کسی چنو نگوید پس ازو از مشایخ در توحید و تفرید، حنبلی مذهب بود

«Шейхулислам сказал: нет никого, кто бы разбирался в этой науке, как он (Абуабдулла Хафиф). Вера его была чиста, душа – благочестива и относился к шафиитам» [268,455]

«Шейхулислам сказал: не видел большие старцев чище, чем он, с приятной и своевременной речью, был одним из мудрых старцев в тарикате, особо сведущ был в науке о единстве, никто после него не мог говорить о единстве и бесподобности, относился к ханбалитам» [268,447]

Используя истиару в текстах своих произведений Ходжа Ансари намеревался придать своим произведениям характер, примиряющий различные убеждения, существовавших в тарикатах и школах с традиционным правом, но все же с явным доминированием своих воззрений над другими.

III.3. Уподобление (тамсил) и аллегория (рамз) в произведениях Ансари

Тамсил (уподобление) является средством из класса сравнений. По словам Джурджани, тамсил – это ташбих (сравнение): «Ташбих – явление общее, а тамсил – его частное, из этого исходит, что каждое уподобление – это сравнение, однако не каждое уподобление может стать сравнением» [282,20].

Важнейшей задачей тамсил является внесения ясности в мысль и рассуждения, недаром сказано, что: «Добрая указка придает уму свежесть» [268,23].

Аллегии используются в повестях, где мысль украшена символами и аллегорическими фигурами. Например, в трактате «Дил ва чон» (Сердце и душа) «дил» - символ новоиспеченного ученика, а «душа» - символ конечной цели. В данном трактате сюжетная линия построена на диалоге, когда сердце задает вопросы, а душа дает ему ответы. Душа, в меру своих возможностей, отвечает на все вопросы сердца, чтобы внести в сердце ясность и просветление, чтобы возникла в сердце невидимая пелена (она достигла растворения своего «я»), и в этот момент сердце насыщается и перестает задавать вопросы:

«روز ازل، در عهد ازل، قصه‌ای رفت میان جان و دل، نه آدم و حوا بود، نه آب و گل، حق بود حاضر و حقیقت حاصل : و گُنا لِحکمهم شاه‌دین.
قصه‌ای که کس نشنید به آن شگفتی، دل سائل بود و جان مُفتی، دل را واسطه‌ای در میان بود، و جان را خبر، عیان بود. هزار مسئله پرسید دل از جان، همه متلاشی در یک حرف، جان همه را جواب داد، در یک طرف. نه دل از سوال سیر آمد، نه جان از جواب، نه سوال از عمل بود. نه جواب از ثواب. هرچه دل از خبر پرسید، جان از عیان جواب داد، تا دل با عیان بازگشت و خبر فرا آب داد.» (انصاری، 12:1387).

«В древние времена, рассказывают о душе и сердце, не было ни Адама, ни Евы, ни воды, ни цветов. Был лишь Истинный и истина: و گُنا لِحکمهم شاه‌دین («и мы были в числе присутствующих, при его предписании им (Сура Анбия, 78)).»

Повествование, которое человек слушал с удивлением, сердце вопрошало, а душа открывала, у сердца было средство, а у души весть ясная. Тысячу вопросов спросило сердце, все искали одно, а душа давала мгновенные ответы на все вопросы. Сердце не переставало задавать вопросы, а душа не переставала давать ответы. Не были эти вопросы по деяния, не были это ответы на богоугодном деле. Все, что спросило сердце о вести, душа ответила ясно. Сердце все стало ясно и весть благая его охватила» [269,12].

Поскольку данное повествование является художественным произведением и обладает множеством контекстов, также существует и другое толкование. В данной интерпретации сердце символизирует разум, служащий покровом и посредником между умом и высшей истиной, а душа - это дух, первоосновой которого является Божественный дух: «*فنفخت فيه من*» [269,156]. С этой целью душа отвечает на все вопросы сердца и уверяет его, до тех пор, пока сердцу не раскроются откровения, и оно перестанет вопрошать.

В трактате, душе отведена роль наставника, а сердце в роли послушника, которого наставник обучает и удовлетворяет его поиски и запросы, а сердце никак его не отрицает и принимает благостно его вещания. Можно сделать заключение, что трактат полон символов и аллегорий, подразумевающих множество смыслов, и доступных только тем, кто осведомлён о контексте произведения. Для наглядности можно привести следующий отрывок:

«دل از چان پرسید: بیگانه کیست؟ و مزدور کیست؟ و آشنا کیست؟

جان جواب داد: بیگانه رانده است، و مزدور، بر راه مانده، و آشنا خوانده .

دل از جان پرسید: عیان چیست؟ و مهر چیست؟ و ناز چیست؟

جان جواب داد: عیان رستاخیز است، و مهر آتش خون آمیز است، و ناز، نیاز را دستاویز است.

دل گفت: بیافزای.

جان جواب داد: عیان با بیان، بدساز است، و مهر با غیرت انباز است و آنجا که ناز است قصه

دراز است.

دل گفت : بیافزای.

جان جواب داد: عیان شرح نپذیرد، و مهر خفته را به راز نگیرد، و نازنده به دوست، هرگز

نمیرد»

Сердце спросило душу: Кто есть чужой? Кто есть поденичник? А кто близкий?

Душа ответила: Чужой – это изгнанный, поденичник – оставшийся на половине пути, а близкий – тот, кого призвали.

Сердце спросило у души: Что ясное? Что сокровитое? Что такое надменность?

Душа ответила: «Ясное – это судный день, сокровитое – это адский огонь, гордыня – это то, что ты в судный день заслужил»

Сердце сказало: продолжай.

Душа ответила: Ясное с очевидным противоречит, сокровитое соединено со стараниями, и там, где гордыня и высокомерие, длинно сказание.

Сердце сказало: продолжай.

Душа ответила: все что ясное, не требует объяснения, не ищите в сокровитом тайну, и тот, кто гордится другом своим, не умрет никогда» [269,13]

Цель Ходжа Абдаллаха Ансари в подобном изложении является опосредствованная презентация своих мировоззрений, его концепция обучения тарикату была в представленном порядке. По его мнению, концепция «таслим» - послушания и кротости, основывалась на покорности учеников перед старцами, воздержания от спора и полемики с ними, принятия на веру ими сказанного и доверие их разумному толкованию.

Аллегория и уподобление придают тексту произведений Ансари особый эффект воздействия, истиара становится одним из важных и эффективных средств в изложении и передаче понятий, смыслов и философских, нравственных, религиозных, политических и социальных тем, притягивающих внимание аудитории и вникающих в содержание [168,47].

از آسمان کلاه می بارد، اما بر سر آن کس، که سر فرود آرد»

Прольется с неба шапка вина, но на головы тех, кто склонил ее [269,30]. Слово «кулох» в иных случаях символизирует славу и гордость, а в данном случае является символом божьей милости и милосердия, «*сар фуруд овардан*» также символизирует о склонении и коленопреклонении (покорности перед Истинным Богом), а может и интерпретироваться, как скромность и умеренность (перед людьми). Этот тамсил применен Ходжа Абдаллахом Ансари с целью акцентировать внимание на свое отношение к высокомерию и надменности. Тамсил придал предложению выразительность, переданную простыми, тривиальными словами, но с содержательным и скрытым подтекстом. Автор оставил наставительную ноту в изложении и, прибегнув к использованию тамсил, привлек большее внимание к тексту, вынудив слушателя искать его внутренний замысел.

Другие ташбехи, встречающиеся в этом трактате, приводятся автором в форме поговорок, например, «Если Ходжа слеп, не к чему знать достоинства солнечного света» [269,38].

Следующий отрывок приводится нами для демонстрации применения поговорок в тексте произведения:

نقل است که حاکم هرات، شیخ را گفت، مرا نصیحتی فرما، یا کسی را بفرست، که مرا نصیحتی نماید. فرمود هر که دنیا طلبد، تو را نصیحت نکند، و آن کسی که عقبی طلبد، با تو صحبت نکند، آنکه به درخانه تو آید تو را نصیحت نتواند کرد، و آنکه تو را نصیحت تواند کرد، به در خانه تو، نیاید!

Передают, что наместник Герата велел шейху: дай мне наставление или пришли человека, который бы дал мне наставление. Ответил: «Тот, кто ищет земное, не станет тебя наставлять; тот, кто ищет загробный мир, не скажет тебе и слова; тот, кто придет к тебе домой, не даст тебе наставления и тот, кто даст тебе наставления, не придет к твоей двери» [269,30]

Ходжа посредством этой поговорки выражает свое недоумение и категорическое несогласие с людьми, отрицающими его воззрения. Этот ташбих обладает важной социальной функцией, демонстрирующей

превосходство ученых и богословов, высмеивающих правителей и чиновников, и дозволенности политических взглядов на основе исламского права.

В первой главе трактата «Канз-ус-саликин» в разделе «Трактат о разуме и любви» Ходжа Абдаллах Ансари применил контекстовую истиару, стилистика которой имеет характер полемики. В этом сравнении разум символизирует «науку об иллахият» (божественности) и любовь – символ «ученого». Этот ташбих получил свое рождение в Герате. Из биографии Ходжа Абдаллаха Ансари выясняется, что противники Ансари в Герате находились с ним в постоянном противостоянии, называли его воззрения противоречащими исламскому шариату, настраивали против него царский двор и чиновников. Как известно, в конце года (456 года хиджры) это противостояние достигло своего апогея. Когда в Герат прибыл султан Алп-Арслан, недруги Ходжа Абдаллаха Ансари отправили Низамулмулку письмо с жалобами и просили дать Ансари аудиенцию, чтобы выслушать и наставить Ансари на праведный путь в присутствии султана. Если Ансари убедит их в своей правоте и верности своих убеждений, они последуют за ним, а если это ему не удастся, и они одержат над ним победу, он должен молчать пред ними и не противоречить им. Когда Ходжа явился на собрание, Низамулмулк сказал Ансари: Эти люди собрались здесь, чтобы вступить с тобой в спор. Если докажешь, что прав, ты верен чтобы они повиновались тебе. В противном случае, ты волен стать их последователем или же молчать. Ансари встал и сказал: Я буду спорить с ними тем, что у меня в рукаве. Низамулмулк спросил: Что у тебя в рукаве? Ответил: Книга Господа, указав на правый рукав, и сунной Пророка (а) и показал на левый рукав, где были спрятаны (книга) Сахиха аль-Бухари и Муслима. Среди недругов не было ни одного, имеющего силу и мощь противостоять такому спору. Так, дело завершилось успехом в пользу Ходжа Абдаллаха Ансари» [268,72]

Герат для Ходжа Абдаллаха Ансари имел особую значимость по сравнению с другими городами, любовь и привязанность к которому он

выразил в начале своего философского трактата, полного символов и иносказаний: «Видел я всадника на коне, который гнал коня по делу, усердно хлеща его кнутом. Я прибыл в город, который они называли Хайи. Город хорошо укрепленный, его созвездие - терпение, комендант крепости – человек разумный, ручьи в нем чистые, минареты светлые, мечеть как минарет[269,47]. Подобное сравнение Ансари, указывает на его точку зрения, что Герат – место суфиев и отшельников, и нет здесь мест для ученых. После красочного описания города, Ансари начинает вещать символами и аллегориями:

«در آمد در این بُلد، که شبیه است به خُلد، دیدم که خلق در عمارت، و دو شخص در طلب آمارت.

یکی عقل انکار پیشه، دوم عشق عیار پیشه، نگاه کردم تا که را رسد تخت و کدام را یاری دهد بخت»

«Когда вошел в город, увидел, что он подобен райскому саду, увидел, построенное здание и два человека желающих в него войти. Один из них отрицающий мудрец, другой – влюбленный хитрец. Стоял и смотрел, кому достанется трон, а кому поможет судьба[269,47]

Символы в отрывке означают противников Ансари в образе отрицающего мудреца и влюбленного хитреца, в персоне которого угадывается сам Ансари. В этой поэме Ансари, по сравнению с поэмой о душе и сердце, воздержался от предсказания конца повествования, поскольку та поэма имеет характер убеждающий, а эта поэма написана в полемической ноте. Автор воздержался от предсказания конца, в надежде заинтересовать, привлечь внимание читателя и вынудить дочитать до конца, чтобы понять, чем же закончилась полемика разума и любви. В приведенном ниже примере мы наглядно покажем силу мастерства в символическом изложении Ансари:

عقل گفت: من سبب کمالاتم. عشق گفت: من در بند خیالاتم.

عقل گفت: من بنشانم شعله غنا را. عشق گفت: من در کشم جرعه فنا را.

عقل گفت: من تقوا کار دارم. عشق گفت: من دعوی چکار دارم.

عقل گفت: مرا علم و بلاغت است. عشق گفت: من از هر دو عالم فراغت است.

عقل گفت: من دبیر مکتب تعلیمم. عشق گفت: من عبیر نافه تسلیمم. (همان، 51)

Разум сказал: я - причина совершенства. Любовь твердила: я запуталась в мыслях.

Разум сказал: я могу потушить огромный костер. Любовь твердила: я выпью кубок растворения.

Разум сказал: моя стезя – праведность. Любовь твердила: я ни на что не претендую.

Разум сказал: у меня наука и совершенство. Любовь твердила: я свободна от обоих мирах.

Разум сказал: я – секретарь школы обучения. Любовь твердила: я благовоние в мешочке кротости[268,51].

И наконец, это препирательство заканчивается изречением любви:

«О, разум, кто ты? Ты дальняя дорога, а я - близко».

Дар ин бора сухан мегуфтанд, ки ногаҳон аз шоҳи омурзандаи Чин фиристодае омад, ки дар роҳ «Ишқ аз шоҳ» ном китобе омад, ки бар он навиштааст: «Эй ақли парешон, чомаи фаҳм, аз мавқеъ қаноат кун, вазорат. Ҳарчанд шухрат дорӣ, часорат надорӣ. Гар расад, ки ғорат шудай, дар ғори худ ва чун дидӣ: Фаҳи юмеж ваҳие, саросема бош, надонӣ, ки дар кучо ҳастӣ, Чун дар дили шаҳр ғурғон ояд, дар дасти Ғолӣ, ё дар сина, Дасти кина, махсусан дар ғоратгари Руфат ва агар марги бузург аст, кай бо чони худ бозӣ кардан мумкин? Ва дуздидани теғ аз дасти душман?! [269,53].

В вышеприведенном отрывке «Китайский император» символизирует Бога, «Илчи» - символ Пророка (с), «ярлик» (ярлык) - символ божественного откровения. Ярлык под названием любовь, послан «императором» т.е. Господин считает Истиной в Книге Откровения и сунне Пророка Аллаха (с), что это Истина берет истоки из Разума (богословия). Все слова, упомянутые в этом аяте, предназначены для воспитания ума и подтверждения любви; Смотреть:

«در شهرستان امیر باید با خرد، که اگر قلم ببند، خط شود، و چون طوفان پیش آید، بط شود، و

چون بر آید زلزله، در وی نبینی ولوله. شاهی شجاعی، و ملکی مطاعی.

پس عشق است، که این صفات در او است، لاجرم امیر خطّه دل او است. عقل را که عبارت از بند بُود، آخر، سیر قدمش چند بود؟ براین نسق راهی، و در هر قدمی چاهی، و چشمی در حجاب: انّ ّ هذالشىءٌ عَجابٌ.

«дар шаҳристони амир бояд бо хирад, ки агар қалам бинад, хат шавад ва чун тӯфон пеш ояд, бат шавад ва чун барояд зилзила, дар вай набини валвала. Шоҳи шуҷоъи ва мулки матоъи.

Пас ишқаст, ки ин сифот дар ӯ аст, лочарам амири хиттаи дил ӯ аст. Ақро, ки иборат аз банд буд, охир сайри қадамаш чанд буд? Бар оини наск роҳе ва дар ҳар қадаме чоҳе ва чашме дар ҳичоб: انّ ّ هذالشىءٌ عَجابٌ. (ин як чизи ачиб аст) [269,143]

Таким образом Ходжа Абдаллах Ансари описывает картину своей полемики с учеными-теологами, завершившимся его убедительной победой. Он, опираясь на Бога, Коран и Пророка (с), заслужил честь даровать слушателям свою мудрость и убеждения. Его старания в применении глубоких по смыслу истиар, сравнений, метафор были обусловлены стремлением не допустить приобщения слушателей к рациональным наукам, какими он считал философию, теологию, привлечь их к истинному пути и суфизму.

III.4. Структурная риторика «Табакат-ус-суфия», «Сад майдон», «Расаил» и «Мунаджат-наме»

Структурное строение произведений Ансари, их вступление и эпилог, взаимосвязь введения и основного текста будет рассмотрена нами в рамках понятия «структурная риторика». Нами будут рассмотрены мнения исследователей о риторическом потенциале прозаиков. Также будет исследовано гармоничность и взаимосвязь предложений в тексте произведений. Взаимосвязь предложений является продуктом элементов двух предложений, который выражается в текстовой гармонии и плавности, формирующемся на фонетическом, грамматическом и логическом уровнях.

Если слова и элементы в предложении связаны гармонично друг с другом, они составляют текст[312,3]. Если серия предложений освещают, поясняют основную идею, то остальная часть текста формируется вокруг оси этих предложений. Основное утверждение отражает идеологию текста[258,85].

Риторическая структура произведений Ансари основывается на ассоциации смыслов, которая по мнению Юнга является: «взаимосвязью представления, осознания и пр. согласно сходности и соответствия»[251,406]. Смысловая ассоциация подразумевает то, что человек связывает одну тему с другой, и каждая из которых обеспечивает контекст другой. Смысловая ассоциация является действием, с которым для человека становится возможным связать воедино ментальные картины и накопленный им жизненный опыт. В большинстве случаев частная ассоциация пробуждает другую, в результате чего возникает ассоциативная цепь, создающая контекстное основание всего текста. Таким образом, один элемент «ассоциации» становится полной ассоциацией, а множество элементов рождает цепочку, обуславливающее текст, наполненный данным ассоциативным содержанием[259, 58].

III.4.1. Риторическая структура «Табакат-ус-суфия»

В начале «Табакат-ус-суфия» Ансари приводит одно предложение, содержащее краткое доброе молитвенное напутствие, где присутствует славословие Господа и восхваление пророка (с). Далее следует изложение:

« قال الشيخ الامام الاجل السيد شيخ الاسلام و الشيوخ ناصر السنه زين العلماء امام الائمة ابواسماعيل عبدالله بن ابي منصور ... بن منصور بن ابي منصور مت الانصارى قدس الله روحه و كرم وجهه».

/«қола ашшайхи-л-имами-л-ачал ассайид шайхулислам ва-ш-шуюхи Носири алснаҳи зейну-л-улама имам алаимаху Абусмаил Абдуллах бин аби

Мансур бин Мансур бин аби Мансур мати ал-Ансари каддаса руҳаҳу карами вачҳа»/

Чтобы показать читателю свой вклад, и продемонстрировать, что в этой книге нет никакой редакции, и все, что записано, записано без коррекции и дополнений со слов самого Ходжа Абдаллаха Ансари. С другой стороны, применение длинных предложений, содержащих сведения о родословной в предисловии все же является инициативой переписчика, чтобы показать величие и святость Ансари его читателям. Однако, по нашему мнению, это является лишь эффектным средством для привлечения внимания читателей и почитателей к произведению Ансари.

Связь этого фрагмента с последующим фрагментом происходит посредством союза «ва» и далее приводится следующее предложение:

«: مت الانصارى رحمه الله ابو منصور قدم هرات مع الحنف بن قيس فى زمان عثمان بن عفان رضى الله عنه»

/когда прибыл ал-Ансари (да смилуется Аллах над ним) в Герат вместе с ал-Ханафом ибн Кайсом в период правления Усмана ибн Аффана (р) [156,1].

В конце этого абзаца приводятся сведения об Ансари, его отце Айюбе Ансари, который владел седлом Пророка в Медине и предстоятелем саххабов (сподвижников) Сафа. Это сообщение в предисловии является подлинным, поскольку переписчик сообщает, что он является современником Ансари и упоминает о важных биографических сведениях, относящихся к Ансари, о его благородном происхождении, предках, приближенных к роду Пророка (с). Эти сведения являются ключевыми в предисловии, на основании которых строится композиция всего произведения.

В изложении новых разделов, имеющих иное содержание по сравнению с предыдущими разделами, автор пользуется арабским оборотом «қола ашшайхи шайхулислам» или персидским оборотом «шайхулислам гуфт» (сказал шейхулислам), чтобы создать единую конструкцию произведения. Переписчик плавно переходит от перечисления предков и

имен (кунья) Ходжа Абдаллаха Ансари к причинам исследования сословий, примкнувших в суфизму. Основным доводом написания книги о суфийских сословиях (поколениях) указано то, что «рассказы и предания о пророках и суфиях подвигнет верующих к терпению и смирению в этой жизни и спасет их в судный день». На пяти следующих страницах книги это утверждение автора подтверждается им цитатами из речей суфиев, кораническими аятами и пророческими хадисами. Для наглядности приведем небольшой фрагмент:

«از وی [جنید قبل از متن ذکر شده بود] پرسیدند: که این حکایات چه منفعت کند مریدانرا؟ جواب داد که الله میگوید: ... که قصه‌ها پیغامبران و اخبار ایشان بر تو برخوانیم و از احوال ایشان ترا آگاه میکنیم، تا دل تو بآن ثابت باشد و قوت افزایش و چون بار و رنج بتورسد، و بر تو زور آرد، از اخبار و احوال ایشان شنوی و در اندیشی، دانی که ایشان همان بارها و رنجهای بر روی ایشان میرسید، در آن صبر میکردند... عز جلاله پیغامبر خویش را: فاصبر كما صبر اول العزم من الرسل و لاتکن كصاحب الحوت ... و همچنان شنودن سخنان پیران و احوال ایشان دل مریدانرا تربیت باشد و قوت و عزم فزاید، و در آن از الله تعالی ثبات یابد بر بلا و امتحان او... و نیز تعریف مشایخ و دوستان او، و دوستی ایشان، ترا با ایشان نسبت او کند کی چنانک گفته اند: الموده احدی القرابتین... در خبرست که از مصطفی صلی الله علیه وسلم، که روز قیامت بنده نومید مانده باشد از مفلسی کردار و مایه خود. الله تعالی ویرا گوید: فلان دانشمند در فلان محله شناختی؟ فلان عارف شناختی؟ ووی آنجا حاضر نباشد، گوید شناختم. گوید: کی روترا بوی بخشیدم. پس که بشناخت نسبت می پیوندد و سبب نجات میگردد...»

«У него [Джунайда] спросили? Какова польза от повествования для учеников? Ответил: Аллах говорит, что предания о пророках и сведения о них мы тебе прочитаем и уведомим об их жизни, чтобы твое сердце было уверено, и сила твоя приумножалась, и когда достигнут и будут мучить тебя трудности и тяготы, ты, услышав об их жизни подумал, как же они смогли вытерпеть все эти тяготы и муки. Как повелел Всемогущий досточтимому Пророку: Терпи, как терпели первые великие пророки и не поступай, как поступило племя Худ. Слушать слова старцев и рассказы об их жизни воспитывает учеников, усиливает их силу и намерения, от Аллаха крепость духа в бедах и испытаниях. Как сказано: привязанность одного рождает близость двух людей. Пророк (с) сказал: В судный день раб божий останется в отчаянии от своих деяний и сущности своей. Господь

всемогущий скажет ему: ...Знаешь ли ты такого-то ученого, такого-то суфия, из такой-то местности? И когда не будет его там, скажет, я его знаю. Скажет: тебя прощаю благодаря ему. Потом, когда узнает, возникнет у него к нему привязанность и станет тот причиной спасения ...[156,2-6].

Связь предложений в этом абзаце происходит посредством союза «ва» (и). Как выявляется в этом абзаце, при наличии двух или трех предложений с сообщением, каждое предложение аргументировано пророческим хадисом, или же кораническим аятом. В «Табакат-ус-суфия», наряду с собственными религиозными убеждениями автора, умело применены все атрибуты религиозной литературы, такие как пророческие хадисы и аяты, а также автор, заимствуя их, оставляет за пределами текста анализ и сравнения.

На первый взгляд, в «Табакат-ус-суфия» содержание и четкая структурная взаимосвязь, в связи с хаотичным разнообразием тематики (жизнеописание суфиев, особые разделы об ирфана, мольбах, обращениях к Господу), не наблюдается, однако после прочтения все же можно проследить особую связь и ритм, в основном наблюдающуюся при изложении жизненного пути различных сословий суфиев и их воззрений, построенную на ассоциативном ряде. Смысловая ассоциация играет огромную роль в композиционном построении этого произведения.

В качестве примера можно привести раздел «Зуннун», повествующем о первом сословии суфиев, где говорится о фундаментальных основах мистики, и цитируется: «этот уважаемый человек был предстоятелем в свое время, и при жизни в этом сообществе, все выражали ему свою привязанность, а имя его было у всех на устах». Из словосочетания «все выражали ему свою привязанность» выясняется, что он был из числа первых, за которым следовали люди. По мнению Ходжи, говоря о суфизме, следует начинать с Зуннуна, о котором он сказал: «это был первый уважаемый человек, на которого следует ссылаться и приводит в пример в этом тарикате. Он первым сказал свои речи». Ходжа Абдаллах Ансари воспринимает

Зуннуна, как предстоятеля и лидера, подразумевая, вместе с тем, персону имама Ахмада ибн Ханбалала, о котором он также приводит слова Шейха Буали Сирвани: (Зуннун) без сомнения, был предстоятелем ханбалитов в свое время [156,12]. В ясном порядке Ходжа Абдаллах Ансари смог отразить и защитить свою идеологическую позицию в тексте.

Следующий абзац Ансари начинается со слов Зуннуна о науках, изученных им во время его странствий:

ذوالنون گفت: سه سفر کردم و سه علم آوردم : اول علم آوردم کی خاص و عام بپذیرفت.
 بار دوم سفر کردم و علم آوردم کی خاص قبول کرد و عام قبول نکرد. و سفر سه دیگر کردم علم
 آوردم کی نه خاص بپذیرفت و نه عام فبقت شریداً طریداً و حیداً (همان).

/Зуннун сказал: три раза я странствовал и обрел три науки: ту науку, которую приняли бы и простые и знатные люди. Второй раз странствовал и принес науку, которую приняли знатные люди, но не принял народ. В третий раз совершил путешествие и принес науку, которую ни знатный, ни простой народ, не принял и остался изгнанным [156,12].

В другом фрагменте Ходжа останавливается на неприятии Зуннуна народом, видя в этом причину в недостатке терпения и нетерпимости народа, и отмечает: «у народа нет терпения в науке и разуме. Народ его не понял, изгнал его и воспротивился его воззрениям так, что покинул мир» [156,14].

После слов «покинул мир» Ансари повествует о милости, сошедшей на Зуннуна после ухода из жизни и бренного мира, и связывает два следующих абзаца с понятием «милость» и дает им свое разъяснение и интерпретацию, с точки зрения принадлежности к религиозной школе. Не остается без внимания Ансари и различные знания, полученные Зуннуном во время странствий, которые Ансари классифицирует согласно собственным воззрениям. После перечисления и толкования знаний, связь в тексте прерывается и Ансари переходит к теме заточения Зуннуна вместе с Ахмадом Ханбалом в темницу, которую завершает обращениями и мольбами к Господу, об их скором и справедливом освобождении. В приведенном ниже

отрывке продемонстрировано уважение и привязанность Зуннуна к имаму Ахмаду Ханбалу:

شیخ الاسلام گفت: کی ذوالنون مصری در زندان بود احمد حنبل دران وقت فتنه مخلوق گفتن. یکروز چون شب آمد دست فرا کرد و غل و بند یکسو نهاد، و رفت فرا احمد گفت میائی؟ گفت نه کی من در حبس سلطانم. کی احمد فرامی بود ذوالنون رفت از بغداد و نماز بامداد بمصر کرد و روی باز کرد و گفت: احمد را دعا کنیت. (همان:20)

Шейхулислам сказал: Когда Зуннун Мисри был в темнице, Ахмада Ханбала, в то время порицали и называли последователем идей о сотворении человека. Как-то раз пришел ночью, открыл руки, сбросил оковы и путы, и вышел, сказал Ахмад, придешь ли ты. Тот ответил: нет, ведь я в темнице у султана (заточен). Когда Ахмад ушел Зуннун отправился из Багдада в Миср (Египет), где совершил утреннюю молитву и сказал: пожелайте в молитве милости Ахмаду[156,20].

Следующий абзац посвящен принятию и поддержке убеждений имама Ахмада:

ذوالنون گفت: ما اعز الله عبدا بعز اعز له من يذله على ذل نفسه. و هم وی گفت گستن و پیوستن، آخر نه گستن و نه پیوستن. و یوسف حسین رازی گوید: که از وی [ذوالنون] جدا شدم ویرا گفتم: کی مرا وصیت کن! گفت تن از رنج خلق دریغ مدار! و تاتوانی دل خود از الله خالی مدار و فرمان الله را گرامی دار! تا او ترا گرامی دارد. (همان)

Зуннун сказал: мы любимцы Аллаха, любимые рабы Его и только я один страдаю. А также он сказал, что расставаться и соединяться, и не расставаться и не воссоединяться. Юсуф Хусейн Рази говорит: Я расстался с ним (Зуннуном) и сказал ему: Дай мне наставление! Он ответил: не береги свое тело от страданий, не оставляй свое сердце пустым от Аллаха! Почитай волю Аллаха со смирением[156,20].

Те наставления и советы, данные Зуннуном Хусейну Рази играют роль связи в персоне имама Ахмада Ханбала, который за свое инакомыслие попал в темницу, и впал в немилость правящих кругов. Словосочетание «густан и пайвастан» в вышеприведенном отрывке означает «сбросить оковы», а также «почитание воли Аллаха со смирением», рождено от

арабского предложения «*аъзия ллоҳи аъбдан*» и стало ключевой композиционной фразой в данном абзаце.

Следующий абзац заканчивается изложением жизненного пути Зуннуна, и далее в тексте отведено место его обращения и молитвам в честь имама Ахмада:

آنکه در طلب می آویزد، از قبضه می گریزد* و آنچ از بوده می گریزد، بر خون خود میخیزد.
ترا جستن از خود برستن است* و بتو پیوستن از دیگر گسستن است.
و ترا یافتن خود را گم کردن است* و بتورسیدن، خود را بفنا سپردن است.
هر چه جز حق می بیند، محجوبست* و هر چه بجستن توان یافت، با جوینده منسوبست* ضعف الطالب و المطلوب. (همان: 21).

به این ترتیب تار تداعی معانی در سرتاسر اثر تنیده شده است، و باعث پیوستگی و انسجام آن گردیده است.

Тот, кто силен в желании вина, от уныния убегает, и то, что бежит от существующего, кто сам с собой бунтует.

Искать тебя, значит отказаться от себя и воссоединиться с тобой, значит порвать со всем.

Найти тебя - потерять себя и дойти до тебя – раствориться в тебе и исчезнуть.

Все, что видит кроме истины, сокрыто и все, что можно найти поисками, принадлежит ищущему. Удваивает силу ищущего цель [156,20].

Таким образом, можно сделать заключение, что во всем тексте произведения «Табакат-ус-суфия» прослеживается ассоциативная связь, соединяющая каждую часть в плавном построенном порядке.

III.4.2. Риторическая структура «Сад майдон»

Это произведение, повсеместно, обладает гармоничным строением, начиная с введения до так называемого поля любви, являющимся последним полем в произведении. Содержание произведения полностью зиждется на аяте 31 суры «Оли Имран»:

«قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله»

который приводится в произведении, а остальная риторика рождается вокруг этого аята и нацелена на его интерпретацию и толкование. Этот аят приводится в начале введения и в заключении произведения, и по мнению Ходжи, все поля в произведении «Сад майдон», в конечном итоге, погружаются в поле любви. Некоторые исследователи высказывают мнение, что произведение «Сад майдон» написано под влиянием и в состоянии экстатического восторга от указанного аята [276,44].

Во введении, Ходжа Абдаллах Ансари, вопрошающих о причине написания «Сад майдон», отсылает к аятам и хадисам, речам Хизра и суфиев, чтобы изначально подготовить читателя для особого путешествия по его ста полям. Он называет начало мистических стоянок в тысячу стоянок, и он начинает со ста полей для своих почитателей, чтобы не испугать их таким количеством стоянок. Во введении Ансари отмечает, что он сократил тысячу стоянок до ста полей поскольку: «от знакомства до дружбы тысяча стоянок, от знаний до невежества тысяча стоянок и все они сведены к ста полям [268,109].

Первая стоянка – «*тауба*» - покаяние, где Ходжа Абдаллах Ансари ссылается на коранический аят и определяет условие, согласно которому путнику следует покаяться согласно аяту, в котором сказано: Сказал он: «*раби-л-иззати*» (*كُفْتُ رَبَّ الْعِزَّةِ*) / *Господь могучий*:

«و توبوا الى الله جميعاً ايها المؤمنون»

«*Покайтесь перед Аллахом все, о верующие!*» [268,109].

Вторая стоянка «*мурувват*» - великодушие, связана с первой стоянкой тем, что покаяние рождает великодушие. Таким образом Ансари постепенно, связывая друг с другом мистические стоянки, доходит до сотой стоянки, нанизывая каждую стоянку на плавную, гармоничную цепь смыслов и понятий.

Логическая связь между стоянками в «Сад майдон» также обладает последовательной конструкцией, подкрепленной кораническими стихами,

эта связь иногда лишена внешней атрибутики, однако внутренняя взаимосвязь между абзацами ощущается. Приведем в пример одно поле из книги, чтобы понять структуру взаимосвязи:

Поле покаяния. После поля великодушия рождается поле покаяния, это значит, что оно связано с основной структурой произведения.

قوله تعالى: «و ما يتذكر الا من ينيب» . (علت وجودی میدان انابت یا گزاره هسته‌ای)
 انابت چیست؟ بازگشتن به همه از چیز. (معنای لغوی واژه انابت به اساس اقضای مطلب با اصل
 میدان انابت پیوند خورده است.)

«و ما يتذكر الا من ينيب: *Сказал Всевышний:*

(20/Сура Гафир , аят 13).

Илллати вучудии майдони инобат ё гузораи ҳастае.

Что такое покаяние? Возвращение от всего к чему-то[268,132].

Инабат (покаяние) - это важнейшие словосочетания, соединяющие три следующих абзаца, они идут друг за другом, каждый абзац состоит из трех предложений, каждое предложение соединено между собой союзами – *ва*, *аммо ва дигар*. Например,

اما انابتِ پیغمبران سه چیز است: ترسکاری با بشارت آزادی، («اما» عامل لفظی پیوندی،
 همچنان با عوامل معنایی با عبارت مافوق پیوند خورده است.)
 و خدمت و استکانت، با شرف پیغمبری، (عامل پیوند، حرف ربط «و» است).
 و باربلا کشیدن با دلها پر از شادی. (باز هم عامل پیوندی «و» است).

Но послание пророка состоит из трех вещей: нагнетание страха с вестью о свободе («Но» словесный агент все еще связан с семантическим агентом превосходной степенью предложения).

И служение и стойкость, с честью пророка (связующим является союз «и»). И нести бремя с радостным сердцем[268,114].

Таким образом небольшая структура этого произведения обладает лингвистической и семантической связью. Поскольку фабула произведения была ясна изначально, Ансари четко следует построенной им логической связи. В произведении не встречаются лишние предложения или

словосочетания, ассоциации не возникают случайно и беспорядочно. Логические взаимосвязи рождаются из каждого очерченного поля, предотвращая иррациональность. Внешне это закреплено использованием языковых средств, применение каждого выверено мастерством автора.

III.4.3. Риторическая структура «Расаил»

Это произведение Ходжа Абдаллаха Ансари имеет немного разрозненную структуру, а выражено это тем, что каждый текст в произведении иногда сопровождается кратким введением, в некоторых случаях оно отсутствует и текст начинается со славословия и представляется основной текст без каких-либо пояснений или предисловий. Произведению присущи наставительный, повелительный стиль и стилистика аргументированного текста. Это обусловлено содержанием и обширной тематикой произведения. Ассоциативный ряд, объединяющий ряд общих признаков, в этом произведении относительно слабый по сравнению в «Табакаат-ус-суфия». В произведении встречаются предложения совершенно не связанные друг с другом. Для примера приведем отрывок, чтобы показать разрозненность некоторых предложений в тексте произведения:

«جز راست نباید گفت، هر راست نشاید گفت. جبر بندست و قدر ویران، مرکب میان هر دو آهسته

میران

دوستی گزین که هیچ ملول نشود، و سلطانی گزین که هیچ معزول نشود

«Кроме правды ничего не стоит говорить, но не всю правду можно высказать. Страдания - это цепи, а достоинство и честь нарушены, мул между ними, погоняй осторожно его. Выбирай друга, чтобы никак не огорчал тебя и выбирай султана, чтобы никак не отдалял тебя» [269,69].

Между представленными выше предложениями отсутствует общая логическая линия, они разрознены по смыслу и написанию. В предложении

دوستی گزین که هیچ ملول نشود، و سلطانی گزین که هیچ معزول نشود

существует лингвистическая связь в виде союза «ва» (и), а также определенная ритмичность и семантическая связь, однако отсутствует какая-либо ассоциация с предыдущим предложением.

از دیدار شناخت افزایش، لیکن دیدار به قدر شناخت آید

«От встречи прибавляется знакомство, однако встреча ценна достоинством». Как видится в данном предложении отсутствует взаимосвязь между простыми предложениями.

روز بدین روشنی بیننده‌ای نی، و کار بدین نیکویی پذیرنده‌ای نی

«Не видит никто следующего дня и последующее деяние не имеет желаемого добра». В этом предложении также не видится логическая цепочка, они разрозненны, хотя в нем присутствует общее слово بدین.

کار نه به حسن عمل است، کار در قبول ازل است. از طاعت چه نور؟ و از معصیت چه خلل است؟ چون سعادت و شقاوت، موقوف بر ازل است.

«Важна не красота деяний, а их изначальное принятие. Какой свет от послушания? И от прегрешений какой вред? Ведь счастье и несчастье, связаны изначалью».

اگر چه والذین جاهدوا در قرآن است، اما قلم رفته را چه درمان است؟

«Если уже написано в Коране «те, которые прилагали усилия», что поможет уже написанному пером?»

Как видится последнее предложение имеет несвязанный, отдельный смысл по сравнению с вышеприведенными предложениями, однако его содержание имеет логическую связь с первым приведенным предложением.

عارف را از انکار منکر چه باک؟ نه دریا به دهان سگ پلید شود، و نه سگ به هفت دریا پاک

Зачем мудрецу отрицать отрицаемое (запретное)? Как река от пасти собачьей не испоганится, так и пасть собачью семью реками не отмоешь...

Эти предложения не имеют семантической и лингвистической связи с предыдущими предложениями, однако с последующими предложениями оно гармонично связано:

عبدالله مری بود بیابانی، میرفت، در طلب آب زندگانی، رسید به «شیخ ابوالحسن خرقانی» و یافت چشمه آب زندگانی، چندان بخورد که از خود گشت فانی، نه عبدالله ماند، و نه خرقانی. پس چه ماند؟ اگر داری، دانی!

«Абдуллах был в пустыне, был в поисках животворной воды, достиг он шейха Абулхасана Харакани и нашел источник животворной воды, напился так, что растворился в ней, ни Абдаллаха осталось, ни Харакани. Что же останется? Если есть у тебя знания, узнаешь!» [269,16].

Этот абзац в данном тексте является ключевым, где Ходжа Абдаллах Ансари хочет продемонстрировать достигнутый им статус и исчезновение его собственного «Я». В конце представленного абзаца Ансари вопрошает: «что же останется?», и символично, и скрыто представляет состояние «*фана*» - растворение в Боге, исчезновение мистика в высшей истине, противоречащее традиционному шариату, чтобы избежать последующих сложностей с оппонентами.

Риторическая структура произведения не имеет однозначного вида. Например, в разделах, в которых присутствует полемика и диспут, риторическая связь и средства немного разнообразнее, в сравнении с монологическим текстом. К примеру, в трактате о сердце и душе текст преподнесен в виде диалога:

دل از جان پرسید بیگانه کیست؟ و مزدور کیست؟ و آشنا کیست؟

جان جواب داد: بیگانه رانده است، و مزدور، بر راه مانده، و آشنا خوانده .

دل از جان پرسید: عیان چیست؟ و مهر چیست؟ و ناز چیست؟

جان جواب داد: عیان رستاخیز است، و مهر آتش خون آمیز است، و ناز، نیاز را دستاویز است

Сердце спросило душу: Кто есть чужой? Кто есть поденщик? А кто близкий?

Душа ответила: Чужой – это изгнанный, поденщик – оставшийся на половине пути, а близкий – тот, кого призвали.

Сердце спросило у души: Что ясное? Что сокровенное? Что такое надменность?

Душа ответила: «Ясное – это судный день, сокрытое – это адский огонь, гордыня – это то, что ты в судный день заслужил»

Сердце сказало: продолжай.

Душа ответила: Ясное с очевидным противоречит, сокрытое соединено со стараниями, и там, где гордыня и высокомерие, длинно сказание.

Сердце сказало: продолжай.

Душа ответила: все что ясное, не требует объяснения, не ищите в сокрытом тайну, и тот, кто гордится другом своим, не умрет никогда [269,12-13].

Гармоничная связь в трактате «Разум и любовь» и «Ночь и день» происходит на полемической ноте, с применением в контексте противоположных по смыслу слов:

عقل گفت: من رقیب انسانم، عشق گفت: من نقیب احسانم.

عقل گفت: من بسته تکلیفاتم، عشق گفت: من شایسته تشریفاتم.

عقل گفت: من گشاینده در فهمم، عشق گفت: من زداینده زنگ و همم. (همان، 51)

«Разум сказал: я – соперник человека. Любовь сказал: я – предводитель милости и благодеяния.

Разум сказал: я – любитель любезности. Любовь сказала: я достойна почестей.

Разум сказал: я – открываю двери знаний. Любовь сказала: я стираю ржавчину страха» [269,51].

Такая же гармоничная связь и плавность в трактате о дне и ночи:

ای شب تو کیستی؟ زنگی سیاهی، و من خُتنی زاده چو ماهی.

ای شب تو بر خرابه‌های تاریک، چون بومی و من، بر تخت روزگارف اسکندر رومی .

ای شب تو حبشی مشعله داری، و من شاه شهرت یافتنه بزرگواری.

شب گفت: ای روز، بیش از این، دراز نفسی مکن، و دعوی کسی مکن.

تو شورش سَر سالکانی، تاراج‌گر وقت مشتاقانی، تو را حریمان زر پرستند، مرا سرمستان میکند

الستند، تو را غافلان دیر خیزند. و مرا عاشقان اک ریزند.

О, ночь, кто ты? Ты чернокожий невольник, а я - солнце, рожденное белизной месяца.

О, ночь, ты в темных развалинах, словно сова, а я – на троне правления Искандера Румийского.

О, ночь, ты - эфиопец с факелом в руке, и я – правитель, обретший славу и величие.

А ночь ответила: О, день, не смей претендовать на большее. Ты смута в голове путников, вор, крадущий время влюбленных, тебя чтят любители богатства, а меня же любят пьяницы у винных погребов, тебя невежды в храмах ждут, меня же влюбленные нетерпеливые [269,70].

Это произведение Ансари обладает художественную структуру и мистическое содержание с различными жанрами и различной риторической стилистикой. Книга «Расаил» Ансари по сравнению с «Табакат-ус-суфия» и «Сад майдон» нуждается в толковании, поскольку при наличии сложных фраз и словосочетаний, разночтений, читатель окажется в затруднительном положении и не сможет до конца постичь содержание книги.

III.4.4. Риторическое мастерство в «Мунаджат-наме»

Без сомнения можно утверждать, что в истории персидско-таджикской литературы произведения в жанре составления посланий – тарассул, обладали особой спецификой. История развития этого жанра классической прозы подробно изучена в исследовании иранского ученого Манучехра Данишпажуха «Исторический экскурс развития жанра тарассул в персидско-таджикской литературе». Следует отметить, что основы жанра заложены до эпохи Ходжа Абдаллаха Ансари и охватывают лишь придворные отношения. До Ходжа Абдаллаха Ансари развивалось два вида посланий или муншаат – «султаният» и «ихваният». Написав «Илахи-наме» и «Мунаджат-наме» Ансари дал жизнь новому направлению, то есть посланию-молитвенному обращению к Творцу, то есть «илахиятнаме» и «мунаджат». Другими

словами, возникновение жанра мистических посланий также относится к Ходже Абдаллаху Ансари.

Мунаджат является действием, которое совершается в одиночестве и приносит свои плоды в одиночестве. Тот, кто обращается с мольбой и обращением, всегда надеется на лучшее будущее. Мунаджат также является проявлением недовольства своей повседневной жизнью, и в достатке, и в бедности. Человеческая природа соткана из неудовлетворенности достигнутым, однако в убеждении мистиков, таких как Ансари, обращение к Богу является действием, обладающим определенной долей удовольствия и наслаждения. Обращающиеся к Богу находятся в ожидании встречи с Богом и единения с ним. Мунаджат в своем образе является обращением к Богу для изменения своей судьбы. Содержание мунаджат, философия и порядок в обращении к Богу индивидуальны. Однако в свете мистического воззрения Ансари в мунаджат содержится множество нравственных тем.

Исследовательский подход в диссертации осуществлен на основе глав книги Ходжа Абдаллаха Ансари, поэтому нами будет рассмотрен тематический аспект произведения. Вопросы, затрагиваемые исследованием, рассмотрены в ракурсе воззрений отдельных мистиков, например, Фаридуддина Аттара, Фахриддина Ираки, некоторых ученых современного периода. В заглавии некоторых разделов использованы мистические понятия, которым в последующем даны разъяснения и пояснения.

Например, Ходжа Абдаллах Ансари в главе «*талаб*» (желаемое, требуемое) излагает многочисленные воззрения по этому вопросу, поэтому мы посчитали нужным чуть более подробно остановиться на этом. Вначале следует пояснить, что «*талаб*» является одной из основ суфизма и какую роль оно играет в учении Ходжа Абдаллаха Ансари.

Основным отличием изложения мистических воззрений Ходжа Абдаллаха Ансари является молитва в виде обращения к Богу – мунаджат, в истребовании желаемого.

«Мунаджат-наме» Ходжа Абдаллаха Ансари является одним из важных и авторитетных произведений великого мистика, которое и до настоящего времени не потеряло свою значимость и ценность. Абулхусайн Зарринкуб в своей книге «Ценность суфийского наследия» указал на особое место данного произведения Ходжа Абдаллаха Ансари и отметил, что в описании обиталищ и стоянок он применил немало ярких художественных средств, особенного внимания заслуживают его обращения к Богу, наполненные болью и мольбой [97,68-69]

В другой книге «В поисках суфизма в Иране» Абдулхусайн Зарринкуб также указывает на ценность произведения «Мунаджат-наме» и славу, обретенную Ансари именно этим произведением: «Славу Шейха принесла «Мунаджат-наме», написанной в плавной персидской рифмованной прозе, вероятно с множеством приложенного старания для ее распространения и развития» [99, 72]

«Мунаджат-наме» начинается со славословия Аллаху:

Ё раб, дили поку чони огохам деҳ,
 Охи шабу гирия саҳаргохам деҳ!
 Дар роҳи худ аввал зи худам бехуд кун,
 Бехуд чу шудам, зи худ ба худ роҳам деҳ! [3,1]
*О боже, одари меня чистым сердцем и сведущей душой,
 Одари меня вдохом ночным и утренним плачем.
 На пути моем вначале отреки мою суть от меня,
 А как стану безумцем, укажи мне дорогу.*

В книге, напечатанной в издательстве Ариф Эфенди в Стамбуле, «Мунаджат-наме» начинается с нижеприведенной газели. В газели особой строкой указывается имя автора – Ходжа Абдуллах Ансари:

*От страданий Твоих, больные исцеление находят,
 От раздумий о Тебе влюбленные утешение находят.
 Сто тысяч, как Муса, есть на каждом шагу,
 Кричат «Яви мне, Господи» на встречу к тебе приходят.*

*Сто тысяч влюбленных в муках вижу в надежде,
Крича: «О, Аллах!» в обитель Твою приходят.
Вижу сердца, от разлуки с Тобой от жара запекшиеся,
Вижу глаза, полные слез от страданий по Тебе.
Влюбленные кричат громогласно «алфакру фахри»,
в пристанище укора, вздымая пыль приходят»
Старец Ансари пригубил лишь глоток напитка любви.
Словно Меджнун ходит вокруг мира, он опьянен и удивлен [1,1].*

После газели, которая признана вступительной газелью «Мунаджат-наме» Ансари, приводятся слова автора в прозе с восхвалениями Бога, его качеств, и по форме напоминают суру «Ихлас» («Вера»):

«Ты, милость которого дар, ты - мудрец, который покрывает недостатки, ты вечный, разуму нашему тебя не достичь и единственный, что сутью и качествами неповторим, ты так могуч, что Господа достоин, ты - творец, что ведешь заблудших, даешь нашей душе просветление и нашему сердцу воздух, и нашим глазам сияние» [3,1].

Такое вступление произведения не отличается от других произведений периода средневековья, однако, в отличие от них, здесь не присутствует проповедь, хвала и славословие халифов. Следует отметить, что «Мунаджат-наме» по композиции, художественно-стилистическим особенностям, образным картинам до сих пор не становилась предметом научного исследования. В связи с этим, произведение «Мунаджат-наме» Ансари требует глубокого и всестороннего исследования в содержательном, композиционном, стилистическом исследовании в следующем порядке:

1. Исследование «Мунаджат-наме» следует провести при условной классификации на главы, по каждой главе необходимо осуществить отдельный художественно-стилистический анализ;

2. Мунаджат (обращение к Богу) отличается от дуа (поминание) тем, что совершается тайно и в одиночестве. Отличительная черта произведения должна быть определена в процессе научного дискурса;

3. Исследование содержания образцов дуа и мунаджат в персидско-таджикской прозе показало, что все они берут начало из древней истории и исламской культуры. Мунаджат в персидско-таджикской литературе, безусловно, сформировался под влиянием мунаджатов священного Корана и внес в персидский язык новизну и уникальные лингвистические формы. Исследуя дуа и коранические мунаджаты, можно проследить формирование особой риторики и содержания, со всей очевидностью воздействия исламских культурных элементов.

«Мунаджат-наме» в полной мере является мистическим произведением, отражающим религиозные убеждения автора, то есть суфийские воззрения Ансари, со всей глубиной его духовного опыта, переданные в уникальной форме обращения к Богу, удивления и восторг от силы обращения к нему, отрешения обращающегося от всего сущего.

Следует отметить, что в «Мунаджат-наме» темы оформлены в виде отдельных глав.

Тема любви. Самой главной темой произведения является любовь, где любовь признана не тем земным чувством, знакомым каждому, а любовью к Богу, изъявляемой в форме обращения к нему. Ходжа Абдаллах Ансари, в более ста мунаджатах, в различных формах и с красочной экспрессией затрагивает тему любви, украшая свою прозаическую речь рубаи и бейтами.

Как уже отмечалось, тема любви является ключевой не только в «Мунаджат-наме», но и во всем наследии Ходжа Абдаллаха Ансари. В «Мунаджат-наме» она преподнесена в более явной, очевидной форме и особой стилистической манере. Любовь к Богу и достижение мистического совершенства в мунаджатах Ансари имеют особое сияние и блеск, в свете которых он смог, будучи мастером прозаического слова, донести до слушателя нравственно-мистические воззрения. Это можно ощутить в нижеприведенном отрывке:

«Илохо! То ба Ту ошно шудам, аз халқ ҷудо шудам, дар ду чахон шайдо шудам, ниҳон будаму пайдо шудам// О, Аллах! Пока приближался к

Тебе, отдалился от всех, обезумел от любви в обоих мирах, был никем и вдруг воскрес:

Не аз Ту ҳаёти ҷовидон меҳоҳам,
 Не айшу танаъуми ҷаҳон меҳоҳам.
 Не коми дилу роҳати ҷон меҳоҳам,
 Ҳар чиз ризойи туст, он меҳоҳам [3,21]
*Не хочу от Тебя жизни вечной,
 Не хочу мира удовольствий праздных .
 Души услада также не надобна мне,
 Хочу лишь то, что по душе Тебе.*

Ходжа Абдаллах Ансари признает - кто познал любовь и привязанность к Истинному, того больше никуда не потянет, кроме близости к Богу. Он выражает надежду, что станет одним из приближенных и избранных на пути к истине и любви, клянется в верности своему возлюбленному, преклоняется смиренно перед судьбой, уготованной ему Всевышним.

В приведенном отрывке можно заметить, что при выражении любви к единственному Творцу всего сущего Ходжа Абдаллах Ансари украшает речь поэтическими цитатами, которые придают его речам совершенство, гармонично оттеняя его прозу необычными красками. В поэтических фрагментах также неизменно присутствуют мистические смыслы, такие как отказ от земных желаний и страстей, скверны, и духовная чистота, которые являются основополагающими правилами последователей суфийского течения.

Ходжа Абдаллах Ансари о божественной любви изъясняется невероятно красиво, с присущим ему мастерством прозаического слова, применяя рифмованную прозу. Простым и доступным языком он излагает, что любовный недуг преображает мир вокруг него, его настигает вечная боль, ему хочется осознать свою миссию в этом мире, он видит своё будущее

в ином мире и благодарит за это. Далее в подтверждение сказанного приводит поэтический отрывок.

Тема единения. Поминания и обращения к Богу в «Мунаджат-наме» Ансари, не только призывают поклоняться единому Богу, но и призывают всех верующих к единобожию. В каждом призыве Ансари ощущается его искренность и вера, незыблемость и непоколебимость в своих убеждениях. Талант Ходжа Абдаллаха Ансари особо проявился в восхвалении и славословии Бога, и несмотря на то что восхваление Бога, в трактатах занимает относительно небольшое место, то есть всего 20 мунаджатов по этой тематике, однако все они обладают уникальностью и особой стилистикой:

«Илоҳо! Яктои беҳамтоӣ, қайюми тавоноӣ, бар ҳар чиз биноӣ, дар ҳар ҳол доноӣ, аз айб мусаффоӣ, аз ширк мубарроӣ, асли ҳар давоӣ, доруи дилҳоӣ, шоханшоҳи фармонфармоӣ, муғарраз ба тоҷи кибриёӣ, ба Ту расад мулки худой//О, Аллах! Ты – единственный и несравненный, Ты – сущий и всемогущий в сотворении всего, Ты лишен недостатков, Ты чист от грехов, Ты - лекарство от всех недугов, Ты – лекарство для души, правитель всесильный, Ты заслуживаешь высокого венца, Тебе достанется божественное правление [3,1].

Из приведенного нами выше отрывка можно проследить, что язык мунаджатов плавный и простой, выраженный простыми и понятными словами, наполненные глубоким смыслом и понуждающими через простые слова осознать величественность, всесильность, несравненность и чистоту божественной сущности.

О благословенных молениях (талаб). Несомненно, что *талаб* (желание, просьба, требование – М.Ш.) признано в мистической литературе одним из самых первых устоев мистики. Признание *талаб*, как одной из ступеней в мистической литературе говорит о том, что мистики обозначили первой степенью духовного совершенства суфия поиск истины. Как и другие представители мистической литературы Ходжа Абдаллах Ансари посвятил

часть своих речей этой теме, двадцать пять из которых изъяснены в форме мунаджат. Обусловленный особым взглядом на мир *талаб* в творчестве Ходжа Абдаллаха Ансари имеет характерные особенности, каждый из которых демонстрирует этот устой суфизма в удивительных, невиданных до этого времени ракурсах.

Ясно, что молящийся, преклоняющий колени в просьбе человек, отшельники вдохновляются глубиной и неподражаемостью священных стихов, в которых сотворение мира и всего сущего зиждется на истине и справедливости, кара и воздаяние также зависят от справедливости содеянного или сказанного. Воля и могущество Истинного таково, что воздаянием обитателей ада стал Ад - за их неверие и непокорство, содеянные ими добровольно, и воздаянием обитателям рая стал небесный Рай - за веру и смирение, содеянные ими добровольно. Поклонение и молитва основаны на том принципе, что молящийся благословит и просит Бога о милости и прощении, в надежде обрести Рай. Так и мистик Ходжа Абдаллах Ансари находится между страхом и надеждой, ему неясно и неочевидно, что при такой безграничной любви к Всевышнему, подвергнется он гневу божескому или нет, в надежде обрести милость и прощение сможет ли он удостоится прощения и милости Бога. В исламской философии молящийся вправе испытывать страх, поскольку Всевышний всемогущ и всемогущ, и наказание следует даже тому, кто совершил грех величиной с крупинку. С другой стороны, молящийся вправе надеяться на милость и прощение Всевышнего, поскольку Всевышний милостив и милосерден, прощает ошибки и зло. Именно дуализм в будущем человека по философии Корана и ислама, продвигает верующих к познанию божественной истины и молению в страхе за свое будущее в загробном мире.

Верующий, который в надежде замолить свои прегрешения и содеянные грехи, удостоится божественного благословения нуждается в божественной помощи, просит Всемогущего, чтобы снял пелену с глаз и души, убить в нем тщетное и бесполезное, и поселить в нем Истину. Он

знает, что сомнения и колебания посеят семена смуты и раздора, и просит своего Творца помочь спастись от скверны и смуты.

В связи с этим следует разделить славословие и молитвенные прошения Ходжа Абдаллаха Ансари на следующие группы:

1. Ходжа просит у Всевышнего оставить страдания от этой боли до конца жизни, дать ему терпеливое сердце и удостоится лицезреть божественный лик:

«Илоҳо! Мо аз ғофилонем, на аз кофиронем, нигоҳ дор то парешон нашавем ва дар роҳ ор, то саргардон нашавем// *О, Аллах! Мы - заблудшие, мы - не верующие, сохрани нас, чтобы мы не растерялись, наставь нас на путь, чтобы не блуждали мы*» [3,10].

По мнению Ансари, он не считает людей неверующими, а считает несведущими, молит Всевышнего защитить от смуты и блуждания, наставить верующих на путь истинный, чтобы умы их прояснились.

1. Тексты мунаджатов, где вместе сочетаются славословие и моления (талаб), то есть начало мунаджата состоит из славословия, а конец – обращение и моление к Всевышнему:

«Илоҳо! Ба ҳурмати зоте, ки Ту онӣ, ба ҳурмати сифоте, ки чунонӣ ва ба ҳурмати номе, ки Ту донӣ, ба фарёд рас, ки метавонӣ ва ба ҳикмати номе, ки Ту донӣ/ *О, Аллах! Со всем почитанием к Твоей сущности, с почитанием качеств, которые присуци Тебе, с почитанием имен Твоих, Тебе присуцих, стань опорой, поскольку в силах Твоих, с мудростью имени, что есть у Тебя*» [3,23].

Как видно, в первой части Ансари славословит Всевышнего, но и во второй части имеется просьба о помощи, о молении стать опорой верующим. В этом мунаджате ясно прослеживается стилистика размеренной прозы (насправзун) и в этом фрагменте автору удалось вместить в краткой и лаконичной форме два аспекта – восхваление и моление о помощи.

3. Мунаджаты, в которых изъявлены сугубо личные желания и моления Ходжа Абдаллаха Ансари. В качестве примера приведем следующий отрывок:

«Илоҳо, Абдуллохро аз се офат нигоҳ дор: аз васваси шайтониву хоҳишҳои нафсониву ғурури нодонӣ// *О, Аллах! Защити Абдаллаха от трех напастей: от искушения дьявольского, от желаний мирских и от гордыни невежества*» [3,25].

Из содержания мунаджата можно понять, что Ходжа Абдаллах Ансари молит Всевышнего оградить его от трех вещей: от дьявольского искушения, от мирских желаний и высокомерия, порожденного невежеством.

В целом, мольбы Ходжа Абдаллаха Ансари при обращении к Богу, нацелены на просьбу о даровании благопристойных качеств и воздержание от неблагопристойных. В мунаджатах Ансари можно выделить три основных принципа мольбы (талаб):

1. Мольба и просьба, направленная к Всевышнему
2. Мольба и просьба, направленная к себе самому.
3. Мольба и просьба, направленная к другим.

Мольба и просьба, направленная к Всевышнему, содержит просьбу о наделении лучшими человеческими качествами, воздержания от плохих, неблагопристойных деяний, и просьба о высокой нравственной жизни.

Мольба и просьба, направленная к себе самому, имеет в виду жизнь по предписаниям Бога, воздержания от запретного.

Мольба и просьба, направленная к другим, имеет нравственно-наставительный и упреждающий характер.

Следует отметить, что в мистической культуре, мольбе и просьбе даны различные интерпретации и толкования, что само по себе раскрывает особую значимость данного термина и его значимость как важной составной части мистической культуры.

Фахриддин Ираки в трактате «Истилохоти суфия» (Суфийская терминология), в статье «О пояснении производных имен и однокоренных слов» поясняет слова «талаб», «талиб» и «матлуб» таким образом:

«Талаб – это поиски Истинного, совершенно не зависит любят они или нет, это более всего относится к преданности и поклонению».

«Талиб – говорят об ищущем истинного Бога, в преданности и совершенстве достоинства, не по привязанности».

«Матлуб - говорят о Всевышнем Боге, когда для ищущего он больше, чем близкий друг» [23,555]

В мистическом словаре неизвестного автора «Мирьату ушшак» мистическому термину «талаб» дается следующее пояснение:

«Молить и просить истинного следует по преданности».

Поэзия:

Ин талаб мифтоҳи матлуботи туст

В-ин сифоти нусрату оёти туст.

Чахд кун, то ин талаб афзун шавад,

То дилат з-ин ҳабси тан берун шавад» [60,161].

Это моление - ключ твоего желаемого,

Это свойство торжества твоих аятов.

Стремись, чтобы молений было больше,

Чтобы душа вырвалась из плена тела»

Абдулхусайн Зарринкуб, в статье под одноименным названием книги Бадеуззамана Фурузонфара «Жизнеописание, критика и анализ наследия Шейха Фаридуддина Мухаммада Аттара Нишапури», являющейся литературной критикой, приводит сведения, которые остались без внимания Фурузонфара. В свете своих исследований он рассказывает об истории иранского суфизма, путях нравственного совершенства мистиков, этапах жизни суфия, кодексе ученика и его целях и пр., в том числе упоминает: «По мнению Шейха (Аттара – М.Ш.) в этом мире вся вселенная ищет Истинного

Бога и пути встречи с Ним, человеческая сущность, воплощающая высший мир и принимающая его любовь, имеет особую значимость» [159,156].

Зарринкуб уделяет внимание особому статусу «талаб» в мистической концепции Фаридуддина Аттара, определяет его место в нравственном становлении человека так: «Однако совершенный человек является наместником и отражением красоты Истинного Бога в этом мире, и чтобы найти свое подлинное место, он (человек – М.Ш.) должен пройти различные ступени. Уйти от чувств и воображений, присущих миру страстей и желаний, уйти от известного и доступного, что является источником высокомерия и гордыни, закрыть глаза на несуществующее и брэнное, что является источником обмана и заблуждения, чтобы достичь истинного единения – признака растворения в Боге и удостоится явления и господства истины» [99,156].

Интеллектуальная концепция мира Аттара берет начало в мистическом учении Ходжа Абдаллаха Ансари. Удивительно, что и Ансари, и Аттар считают моление (талаб) одним из важнейших условий нравственного становления мистика и начальной стадией его нравственного мистического пути. Термин «талаб» в речах Ходжа Абдаллаха Ансари используется в значении моления и просьбы. Это говорит о том, что еще при жизни Ходжа Абдаллаха Ансари суфизм находился на стадии становления, и связан с традиционным шариатом более устойчивыми связями. Однако уже в мистических произведениях Аттара ощущается расширение значений этого термина. Зарринкуб отмечает, что «он проходит этот трудный путь среди семи долин – моления, любви, познания, отречения от всего, единения, восторга, добровольной бедности и растворения в Боге и на последней стадии – исчезновения и растворения в Боге, талиб видит себя тленным и брэнным, и достигает истины» [99,156].

О терпении (сабр). Другой важной темой, которая часто затрагивается в «Мунаджат-наме» Ходжа Абдаллаха Ансари, является тема терпения (сабр). Терпение в мистической литературе отождествляется с испытанием,

терпением выносить тяготы и страдания, встречающихся человеку. Группа мистиков также называют терпение испытанием, ниспосланным Богом путнику. В произведении Ходжа Абдаллаха Ансари тема терпения состоит из 15 макамов. По мнению Ансари, если человек терпелив, стоек к трудностям, он обязательно достигнет высот. Он считает терпение ключом всех богатств, наставляет человека быть спокойным и выдержанным как горы, и течь как чистая река к поставленной цели. Ходжа Абдаллах Ансари наделяет терпение аллегорическими образами, превращая терпение в предметы или вещи.

Тема терпения в «Мунаджат-наме» встречается в разных интерпретациях. По содержанию и согласно толкованиям в мистических словарях можно разделить интерпретации термина «терпение» в «Мунаджат-наме» на следующие группы:

1. Терпение и выдержка – это то, что мы заслужили от Всевышнего. В связи с этим выводом можно привести в качестве примера следующий отрывок:

«Илохо! Ту дӯхтӣ, дарпӯшидам, он чи дар чом рехтӣ, нӯшидам, ҳеч наёмад аз он чи мекӯшидам // *О, Аллах! Ты – скроил мне одежду, я надел ее, ты налил мне в чашу, я испил ее, и ничего не пришло из того, о чем просил я*» [3,27].

Этот отрывок означает, что человек носит то одеяние, которое заслуживает, вкушает то, что посылает ему Всевышний, считая это благом, делал все, как велел Бог, однако не было послано больше этого. Можно сделать вывод, что терпение означает смирение с посланной судьбой, покорность божественному уделу, не изъясляя при этом никакого прощения.

2. Терпение и одновременное моление встречается лишь в одном обращении к Богу:

«Илохо! Агар ба дӯзах фиристӣ, даъводор нестам, агар ба бихишт фармой, бе чамоли Ту харидор нестам, матлуби мо барор, ки чуз висоли Ту талабкор нестам:

Рӯзи маҳшар ошиқонро бо қиёмат кор нест,

Кори ошиқ чуз тамошой висоли ёр нест.

Аз сари кўяш агар сўи бихиштам мебаранд,

Пой нанҳам, ки дар он чо ваъдаи дидор нест» [3,14]

//О, Аллах! Пошлешь меня в преисподнюю, не стану роптать, а если удостоишь Раем, нет мне там места без лика Твоего, исполни наше желание, ведь мне, кроме соединения с Тобой, ничего не нужно:

В Судный день влюбленные безразличны к суду

Глаза влюбленного созерцанием любимой полны.

Коль меня в рай от пристанища ее уведут,

Не ступлю туда, там не давали клятвы встречи!

Ходжа Абдаллах Ансари остается при мнении, что если Богу угодно послать своего раба в преисподнюю, тот с терпением и смирением отправится туда, однако если Богу угодно поместить его в Рай, то только при условии удостоиться лицезрения божьего лика, ведь это цель суфия в мистическом учении, а муки судного дня влюбленному путнику не страшны. Смысл этого мунаджата рассказать о смирении раба, с терпением принимающего все, чего он достоин, однако просит за терпение и смирение свое единения с Богом и лицезрение божественного лика.

Мудрость, преисполняющая мунаджаты Ансари, дальновидна, поскольку человеку на протяжении всей своей жизни следует терпеть невзгоды, чтобы достичь желаемого. Некоторые ученые-мистики признали терпение одним из важнейших этапов суфийского пути или одним из этапов суфийской семирицы (*сабъа*). Е.Э. Бертельс в пояснении семирицы этапов путей совершенствования называет терпение пятым этапом, отмечая, что поскольку отшельничество и добровольная бедность суфия связаны с терпением всех жизненных трудностей, они также связаны с воздержанием человека, из них рождается пятый этап- терпение, что означает успешное прохождение всех трудностей посредством выдержки и терпения [64,37].

О благодарности (шукр). Другой темой, о которой рассуждает Ходжа Абдаллах Ансари в «Мунаджат-наме» является тема благодарности и

пояснение мистического термина «шукр». Тема благодарности, как и другие темы, имеет важное значение, как в произведениях, равно так и в мировоззрении Ансари. По мнению Ходжа Абдаллаха Ансари, человеку следует всегда изъяслять благодарность и приближаться к цели. Тема благодарности в «Мунаджат-наме» расположена на третьей позиции после главы «восхваление» и «талаб». По теме благодарности в произведении записано 18 макамат, и созданы они согласно двум подходам:

1. Благодарность (довольство) за тяжелую жизнь. В качестве примера можно привести следующий отрывок:

«Илохо! Аз ёдгор фарде монду аз умри гузашта дарде монд, аз чисми пӯсида гарде ва аз ҳасрат ба сина оҳи сарде// О, Аллах! В воспоминаниях осталась частица одна, от прошедшей жизни только боль, от сгнившего тела прах, и от сожаления в груди только тяжкий вздох» [3,27]

Автор указывает, что в этом преходящем мире люди ничтожны, оставляем от себя малую частицу, бурная и тягостная жизнь проходит, и мы уносим страдания с собой, но мы все также благодарны и уходим в мир иной с тяжким вздохом. Философия Ансари основана на тяжком бремени в земной жизни и завоевания благ иного мира посредством терпения и благодарности за сущее.

2. Благодарность Богу за жизнь, которой Он нас удостоил. Благам и милостям божественным его язык не может высказать восхваления Всемогущему и благодарность за его щедроты. Он просит Бога наделить его красноречивым языком, чтобы он смог высказать благодарность. Ансари считает свой язык косным в описании его лица, разум не может осознать его красоту и признается в своем бессилии в познании божественной сущности.

«Илохо! Адои шукри Туро ҳеч забон нест ва дарёи фазли Туро ҳеч карон нест ва ҳар сирри ҳақиқати Ту бар ҳеч кас аён нест, хидоят кун бар мо раҳе, ки беҳтар аз он нест:

*Ё Раб, зи раҳи рост нишоне хоҳам,
Аз бодаи обу хок ҷоне хоҳам.*

Аз неъмати худ чӣ баҳрамандам кардӣ,
Дар шукргузориат забоне хоҳам» [3,9-10]

/ О, Аллах! Нет границ благодарности Тебе и нет границ рекам Твоей мудрости, и каждая тайна Твоей истины не открывается никому, направь нас на путь, лучше которого нет:

*О, Господь, хочу я о прямом пути метку получить,
От смешения воды и земли душу хочу получить,
О тех благах, которыми одарил меня,
Для благодарности хочу язык я получить!*

Он говорит, что его язык не способен выразить всю благодарность и хвалу Господу, язык не может описать милость божью, поскольку она, как безбрежная река, но истина его неясна, просит направить верующих на путь прямой и истинный.

3. Благодарность вкупе с терпением.

«...Ҳар неъмате, ки дар он шукр нест, нуқсонӣ ду ҷаҳон аст ва ҳар шиддате, ки дар он сабр нест, зиёни ҷовидони аст/... *каждое благо, в котором нет благодарности, является недостатком в обоих мирах и каждая тягость, в которой нет терпения, вредом является вечным*» [3,33]

Ансари призывает к благодарности, в обоих мирах она будет вознаграждена, без благодарности и довольствия это станет бременем в обоих мирах, и в каждом затруднении без терпения человек наносит себе извечный вред.

О верности и привязанности (дӯстӣ). Тема «верности» (дӯстӣ) в «Мунаджат-наме» имеет особое место. Дуа и мунаджат – это некий вид верности: привязанность раба к Господу, благоволение Господа своему рабу. Если раб испытывает привязанность и верность к Господу, может обрести в лице своего возлюбленного влюбленного. Признаком верности в привязанности к Господу является любовь к Богу, когда ночами проводит в одиночестве и в его мыслях обращается к нему с мунаджатами.

Количество мунаджатов, посвященных теме дружбы и верности, в «Мунаджат-наме» Ансари варьируется от 10 до 15. Ходжа Абдаллах Ансари посвятил свои мунаджаты о верности двум темам:

1. Только в лице Господа видеть друга:

«Илохо! Инояти Ту кӯх аст ва фазли Ту дарё, кӯх, ки фарсуд ва дарё, ки кост? Инояти Ту кӣ чувт ва фазли Ту кӣ вохост, пас шодӣ яке аст, ки дӯст яктост// *О, Аллах! Твоя милость – гора, мудрость Твоя – река, но ведь горы падают и реки мелеют? Кто ищет Твоей милости и мудрости, тому радость одна, что друг один*» [3,42].

В этом отрывке перечисляются божественные качества, пославшего нам реки и горы, другом человеку может быть только Всевышний, посылающий радость и милость.

2. Видеть друга в лице самого Ходжа Абдаллаха Ансари:

«Илохо! Агар коснӣ талх аст, аз бўстон аст ва агар Абдуллох мучрим аст, аз дӯстон аст. // *О, Аллах! Хоть и горек цикорий, но он из сада, а если Абдуллах грешен, то он из друзей*» [3,26].

Ансари приводит в пример цикорий, горький на вкус, но полезный, и вещает, что если признают Абдаллаха грешником, то он верный друг. Если пойдут бок о бок с ним, никогда об этом не пожалеют и обязательно найдут тот самый истинный путь.

Покаяние (тавба) и прощение (истизфор). На эту тему Ансари привел 70 мунаджатов. По концепции Ансари, не каждый может покаяться и просить прощения за прегрешения. Только сильному духом человеку удастся понять свою ошибку и недостаток, и просить прощения за содеянное или сказанное. Человек, осознающий, что не защищен от совершения грехов и проступков, смиренно и немощно обращается к Богу, как к единственному всепрощающему и дающему исцеление:

«Илохо! Ту моро чоҳил хондӣ, аз чоҳил чуз хато чӣ ояд? Ту моро заиф хондӣ, аз заиф чуз хабт чи ояд/ *О, Аллах! Ты назвал нас невеждами, а что,*

кроме ошибок, может исходит от невежд? Ты назвал нас немощными, а что кроме вреда, может исходит от немощных?» [3,14]

О смирении (тавозуь). Ансари посвятил этой теме только 6 мунаджатов. Например, одно из них таково: *Аз чумла, «Илохо! Чун дар Ту нигарам, аз чумлаи тоҷдоронам ва тоҷ бар сар ва чун дар худ нигарам, аз чумлаи хоксоронам ва хок бар сар/ О, Аллах! Когда взираю на Тебя, считаю себя одним из великих венценосцев, а когда смотрю на себя, я из числа смиренных и с головой, посыпанной прахом».* [3,20]

В мировоззрении Ансари, постигая Бога и божественную сущность, ища путь воссоединения с ним, человек становится великим, а по сути человек на земле должен видеть себя смиренным, погруженным в размышления и склоненным смирением к земле.

О величии. Теме божественной силы и величия посвящено 6 мунаджатов Ансари. По мнению Ансари, величие и сила Бога постигается человеком в его разуме. Признавая силу и могущество, величие в сотворении всего сущего, каждый мистик взывает к Нему, стоя лицом к кыбле и, преклоняя голову в земном поклоне перед Его величием.

«Илохо! Қиблаи орифон хуршеди рӯйи Туст ва меҳроби ҷонҳо токи абрӯйи Туст ва масҷиди Аксо дилҳои ҳарими кӯйи туст, назар ба сӯйи мо фармо, ки назари мо ба сӯйи Туст/О, Аллах! Кыбла суфиев - солнце лица Твоего и михраб души - это дуга Твоей брови и мечеть Акса - это сердце, хранящее в себе думы о Тебе, взгляни на нас, ведь наши взгляды направлены на Тебя» [3,23]

«Илохо! Ёди Ту дар миёни дилу забон аст ва меҳри Ту миёни сару ҷон// О, Аллах! Думы о тебе между сердцем и душой, твоя любовь между головой и сердцем» [3,7].

По мнению Ансари, человек поминает Бога в душе и словом, и в сердце у человека есть знак, побуждающий всегда думать о Боге, наши сердце и душа связаны неразрывно с Богом.

«Илоҳо! Агар тавба ба бегуноҳӣ аст, пас дар ин ҷаҳон тоиб кист ва агар ба пушаймонӣ аст, пас дар ҷаҳон осӣ кист?! *О, Аллах! Если покаяние ведет к безгрешности, кто в этом мире кается и если сожалеет, то кто же грешник?»* [3,29].

Ансари будто спрашивает у Бога, если человек безгрешен, кто кается в грехах Тебе и если предначертана и послана Тобой – наша судьба, то кто же виноват в этом.

Этот трактат в содержательном аспекте содержит множество тем, где безусловно главной темой является любовь к Богу. Суфии, испытывая безграничную любовь, до конца жизни мечтают о встрече с ним, до конца своих дней смиренно терпят лишения и страдания. Следует отметить, что произведение, помимо описания различных мистических тем также воспекает нравственные качества человека, его духовную жизнь. По мнению Ансари, человек – это воплощение божественного света, удостоившийся уважения и авторитета среди других творений Бога, а мудрый, примкнувший к знаниям человек находится еще ближе к Богу, чем остальные люди.

Выводы по третьей главе

В завершении нами сделан вывод, что Ходжа Абдаллах Ансари в своих мистических произведениях широко использовал художественные средства и поэтику, в целях продвижения собственных идеологических убеждений. В «Табакат-ус-суфия» художественные средства применены им в логически выверенных размышлениях, создавая конгломерат ханбалитских и шафиитских убеждений. В содержательном плане «Табакат-ус-суфия» блистает множеством тем, отчасти разрозненных, хаотичных, без определенной систематизации, однако идеологические взгляды Ходжа Абдаллаха Ансари в нем представлены без излишней витиеватости и изощренности.

В произведении «Сад майдон» в сравнении с «Табакат-ус-суфия» темы религиозных убеждений и идеологических взглядов не затронуты, поскольку произведение имеет систематизированную композиционную структуру, его тематика отчетливо мистического характера, не дающей простора для идеологических споров и диспутов.

Произведение «Расаил» имеет многообразную содержательную структуру, с применением различных художественных средств, иногда без определенной системы изложения, однако некий отчасти напоминающий порядок все же ощущается. В этом произведении мистические и религиозные взгляды в сравнении с произведением «Сад майдон» представлены более ярко и шире.

Произведение «Мунаджат-наме» Ансари содержит его мистические воззрения, изложенные им в виде мунаджат – молитвенного обращения, мольбы к Всевышнему, в недрах которого содержится его сокровенные чаяния и надежды. В этой главе нами исследован тематический аспект, который обозначен нами условно, дана оценка каждой теме в соответствии с некоторыми ее характерными особенностями. Исследование представленных отрывков и фрагментов из трактата «Мунаджат-наме» свидетельствует о том, что в нем глубокие и тонкие мистические смыслы, мистические понятия изложены Ходжа Абдаллахом Ансари в кратком виде, предложения настолько лаконичны, словно в одной кувшине собрали огромное море смысла. Это произведение является одним из самых выдающихся произведений, давшим начало новому направлению в жанре макама - мунаджат, определившим новые особенности, некие правила и нормы, условно говоря этикет молитвенного обращения.

ГЛАВА IV. ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЦЕННОСТЬ НАСЛЕДИЯ ХОДЖА АБДАЛЛАХА АНСАРИ

IV.1. Стилистические особенности в «Сад майдон»

В произведении «Сад майдон» Ходжа Абдаллах Ансари задался целью, в прозе, показать ступени и стоянки, пристанища путников в поиске истинного пути суфия. По названию произведения можно сделать вывод, что Ансари поставил цель написать краткую и содержательную книгу, включая лишь все ценное из тысячи стоянок. В начале книги Ансари, словами Хазара (а), говорит: «между рабом и господином тысяча ступеней» [268,1] и это тысяча стоянок на пути идущих к истине. Условием каждой стоянки является то, что следует покаяться и выйти с покаянием, от привязанности до любви тысяча ступеней, от знаний и до неведения тысяча стоянок. И это собрано нами в ста полях» (там же, 4)

Тогда Ходжа сказал: начало пути суфия это покаяние, его первое поле – это его странствие, а растворение в Боге, исчезновение собственного «я» - фана является последним полем в пути. Для своих последователей он не прибегает к словам и высказываниям святых Аллаха и предыдущих мистиков, лишь некоторые из них дозволенные шариатом, вызывают его несомненный интерес. В произведении «Сад майдон» Ходжа Абдаллах Ансари упоминает о 43 суфиях и мистиках непосредственно, либо цитирует сведения приведенные о них [268,325].

Стилистическая манера «Сад майдон» определяется двумя характерными особенностями. Во-первых, это общие черты произведений подобного содержания, то есть особенности мистического наследия того периода. Во-вторых, характерные особенности, присущие только «Сад майдон» в содержательном и композиционном плане, которые отсутствуют в других произведениях подобного содержания.

Рассмотрим упомянутые общие черты произведения «Сад майдон».

1. Особенностью «Сад майдон» является краткость в изложении. Текст произведения состоит из простых предложений, действие в которых наделено определенной смысловой парадигмой. Например: «бидон, ки илму зиндагонй аст ва ҳикмати оина / *знай, что эти познания есть жизнь и отражающаяся мудрость*».

В описании полей Ансари краток и не уделяет внимания деталям. Краткость и лаконичность такова, что окинув взглядом текст можно сразу разделить его на составные части, связанные друг с другом, не представляющие возможности для их сокращения. Большинство предложений краткие, даже когда Ансари старается дать описание, ему приходится уходить от многословия, и предложения получаются слишком краткими, о смысле которых читателю приходится догадываться из общего сопутствующего текста. Например: «восьмое поле – это поле борьбы (джихад). В сравнении с полем терпения оно больше и джихад – это борьба со страстями, дивом и с врагом. И джахид (борец), ищущий Истинного Бога и джихад обладает тремя устоями: с врагом – с оружием, со страстями – с гневом и с дивом – терпением» [268,30].

Можно предположить, что Ходжа Абдаллах Ансари в «Сад майдон» уделил внимание разделению ста полей по его замыслу, однако не уделил должного внимания языку произведения. Это вероятно обусловлено началом его литературного пути, поскольку между произведениями «Сад майдон» и «Маназил-ус-саирин» разница более 27 лет, а Ансари в период написания «Сад майдон» был достаточно молод и неопытен, как литератор и прозаик.

Также можно предположить, что при записи некоторых предложений, осуществляемой его учениками и слушателями речей, предложения были попросту сокращены, стилистика изменилась и не характерна стилевой манере Ансари. Часть предложений действительно принадлежит Ансари, часть приписана или сокращена переписчиками, однако отличием истинных предложений является осмысленность и завершенность. Это можно

проследить в ходе сравнения нескольких копий произведения, и разночтения помогут найти подлинный текст и строение кратких предложений.

2. Пояснение после ибхам (использование в предложении противоположных по смыслу слов и выражений) является одной из важнейших черт «Сад майдон». Например, «принципы покаяния (тауба) есть три: сожаление в душе, прощение на языке и отречение от плохих деяний». Далее он поясняет: «бидон, ақсоми тавба се чиз аст: тавбаи матиъ ва тавбаи оси ва тавбаи ориф, тавбаи матиъ аз фаровон дидани тоат аст ва тавбаи оси...! *знай, что покаяние состоит из трех частей: покаяние смиренного и покаяние грешника, и покаяние суфия, покаяние смиренного – от безмерного послушания, и покаяние грешника...*» [268,9].

3. Изменения местоположения главных членов предложения в «Сад майдон». Например, в предложении «тавбаи бозгаштан аст ба худое /покаяние есть возвращение к Богу» изменено место подлежащего и сказуемого, что сделано для придания напевности и красоты изложения. Рифмованная проза Ходжа Абдаллаха Ансари наблюдается во всех частях текста предложения: «Хар чи аз вай ояд, бад-он шукри вочиб дидан ва хар чи вайро кунӣ, узр вочиб дидан ва ихтиёри вайро савоб дидан/ *всему, что ниспошлет он, быть обязательно благодарным, все, что ни совершишь, просить обязательно прощение за содеянное, и его волю видеть благодеянием и вознаграждением*»

4. Употребление древних слов и архаизмов также является характерной чертой произведения. Например, слова: «дигар» (иной) вместо «дуввум» (второй), «седигар» вместо «саввум» (третий), «истодан» вместо «мутаваққиф шудан» (стоять), «сеюм» вместо «саввум» (третий) «дӯкон» вместо «дакон» (лавка).

5. Использование постфикса «-ро» вместо «аз» в древних по происхождению словах, например: «Иброҳимро алайҳи ас-салом гуфт/Он поприветствовал Ибрахима».

6. Употребление большого количества глаголов в тексте произведения. В произведение наблюдается большая частотность глаголов.

7. Частое употребление арабских слов и предложений в тексте произведений.

8. Яркой характерной чертой произведения «Сад майдон» является применение коранических аятов. В целом, в произведении цитируется 143 коранических аята [268,313]. Ходжа Абдаллах Ансари при упоминании каждого поля описывает его принципы и правила, указывает на мистические стоянки и ступени и их отличительные признаки. Он целенаправленно сопровождает каждое правило или норму кораническими аятами, указывая на дозволенность своих воззрений, приемлемость речи в рамках шариата. Ходжа Абдаллах Ансари цитирует коранические стихи в описании каждой стоянки и ступени, соблюдая следующую оригинальную стилевую манеру:

а) некоторые аяты соединяют предыдущее предложение соединительным союзом, а без аята предыдущее предложение неполное. Например, «сахат қасду дурустии оҳанг, тухми кор аст ва бинобар он, қавла таоли ва мин яхрач мин битта муҳочиран али Оллоҳ ва расулах самидар ки алмут фақад вақъ ичра али Оллоҳ» [268,24].

б) некоторые аяты приведены в виде самостоятельных предложений и приводятся для обоснования предыдущих высказываний: «ҳафтум майдон сабр аст, в-ан тасбар ва хайра лакум [268,27].

в) в некоторых аятах до цитирования аята приводится предложение «қола Аллах таала//Сказал Аллах всемогущий». Например, поле шестьдесят семь (тавхид) обладает такой особенностью, но в других полях это встречается редко [268,27].

г) в некоторых полях приводится один аят, однако во множестве случаев друг за другом цитируются два аята, например, «аз майдони якин майдон басир зоид. Тазкираво фозоҳам мабсарун» кул ҳаза сабили адаво ала

Оллоҳ ала басира ано ва ман итабаъни... [268,65]. В двадцать первом поле также цитируются несколько аятов.

В некоторых разделах (полях) приводятся 4 коранических аята, например, в восемьдесят первом, или же шесть коранических аятов в поле девяносто четвертом [268,290].

д) есть такие разделы (поля), где не цитируются коранические аяты, например, поле сорок восемь, или же пятьдесят восемь, в котором Ансари ссылается на аят, но не цитирует его.

е) в пятьдесят четвертом поле вместо коранического аята Ансари рассказывает пророческий хадис [268,166].

9. Ходжа Абдаллах Ансари в «Сад майдон», в каждом разделе (поле) после цитирования аятов, указывает на деление раздела на три части (рукн, бахш, фоида).

К примеру:

а) в седьмом поле три правила (рукн) о терпении.

б) третье поле разделено на три части (Анбия, Тавхид, Орифон).

в) в некоторых полях после *рукн* приводится три признака, например в третьем поле каждый *рукн* делится на три признака.

г) в некоторых полях в каждом *рукн* приводится три пользы, например в седьмом поле: «из терпения рождается ... три пользы: крепость сердца, наука и благоденствие, свет [268,27].

д) в некоторых полях также указываются пути, как достичь *рукн*, к примеру в двенадцатом поле [268,27].

е) в некоторых полях указаны случаи, когда следует соблюсти правила поля, к примеру в четырнадцатом поле приводится таджрид (отшельничество), которое должно быть соблюдено в трех вещах: речи, сердце и тайне [268,48].

ж) в некоторых полях автор намерен привести часть аята для связанного с ним раздела, или же приводятся аяты, не связанные с содержанием поля, с частичным отходом от главной темы.

Можно сделать заключение, что цитирование аятов является способом обосновать поле, создать ему религиозный фундамент, к примеру в пятьдесят втором поле – поле Тамоминат приводится аят «ё итха ал нафс ал тамаъна» или в пятьдесят третьем поле – поле «Марокибат» приводится предложение «ла яфтарун» [268,63].

10. в «Сад майдон» сначала идет имя сказителя и далее вводное предложение, что является отличием от обычного порядка построения предложения, к примеру, «рух ал қадасро гуфт - Алайҳисалом дар чавоби вай» [268,166].

В ходе исследования произведения нами были определены некоторые специфические черты:

1. Некоторые поля являются продолжением предыдущего поля, например, поле завдж относится к таким полям.

Восьмое поле – поле «*джихад*» (борьба, стремление), которое является логическим продолжением поля «*сабр*» (терпение). Однако эта особенность наблюдается не часто, поскольку большинство из полей имеют самостоятельное содержание.

2. Некоторые поля не разделены, например, шестнадцатое поле из поля «*вараъ*» переходит в поле «*такво*», к примеру: ...Мутақиён се қавманд: қоҳинону миёниён ва муҳинкон. Ва баъд ҳар қавмро ба доштани се сифат тавсиф кардааст // *праведники бывают трех видов: священники, посредники и верующие*. Потом он поясняет, что у каждого вида есть специфические качества[311,54].

3. Некоторые поля разделены на три главы. К примеру, девятнадцатое поле: «Это поле из трех глав: *илм* (наука), *яқин* (убеждение) и *ҳаққи яқин* (верность убеждения). Таким же образом построено двадцать седьмое поле.

4. Некоторые поля разбиты на ступени, например, двадцать первое поле: *таҷриба* (опыт), *зарурат* (необходимость) и *ҳақиқат* (истина)[268,67].

5. В некоторых полях, например восемьдесят девятом указывается, что *ваҷд* (восторг, экстаз) существует трех видов: восторг страсти, восторг сердца и восторг души [268,275].

В целом можно сделать вывод, что стилистика «Сад майдон» различна, единой стилистической манеры не наблюдается, что выражено в следующем:

1. Некоторые поля поясняются лишь указанием их имени и порядкового числа. К примеру, «седьмое поле - «*сабр*» (терпение)» и далее без каких-либо пояснений приводится коранический аят «*тасбир во хайра лакум*» [311,27].

2. Некоторые поля приводятся без упоминания порядкового числа поля и является продолжением предыдущего поля, например, поле *иродат* (приверженность) рождено поле *қасд* (намерение, цель) [311,24].

В некоторых полях (3, 1, 7, 5) число указано, однако другие поля с единичными порядковыми числами не указываются, поскольку, несмотря на особое имя, являются продолжением предыдущего поля. Например, четвертое поле *фавт* (кончина) является продолжением третьего поля – *инобат* (раскаяние).

В процессе исследования следует отметить, что Ходжа Абдаллах Ансари в «Сад майдон» применил уникальную, неповторимую стилистику. Его разум решил построить в ста полях, ста пространствах пути суфиев, их странствия и поиски, его намерение объять необъятное было воплощено в этом произведении. Используя для этой цели предыдущий раздел, осуществленный предшественниками, суфийскую терминологию, с применением коранических аятов для подтверждения своих убеждений, он указывает на неразрывную связь произведения со священным Кораном, поскольку связывает имя поля с аятом, и каким-либо словом из коранического аята. Он незримо пытается примирить шариат и суфизм в свойственном ему духе, подтверждая его опыт авторитет в религиозных и суфийских кругах.

Каждое поле обладает уникальным содержанием и различными делениями, в основном это три деления, которые охватывают различные религиозные и суфийские термины с некоторыми пояснениями.

Языковые особенности произведения «Сад майдон» также примечательны. Краткость и лаконичность являются основной характерной чертой произведения, и следует отметить, что иногда наблюдается повтор одних и тех же предложений, но в различных вариациях. К примеру, в двенадцатом поле он приводит: «нишон зухд дар дунё се чиз аст». Далее приводит: «зухд дар ҳақро се нишона аст». После приводит: «Нишони чаҳд дар худ се чиз аст» [311,46].

Можно сделать заключение, что произведение «Сад майдон» является одним из важнейших прозаических произведений в мистической литературе. В нем в кратком, лаконичном виде ста полей охвачены тысяча стоянок и ступеней между Богом и Человеком. Естественно, в делении этих полей и стоянок ощущается его авторский прозаический и ученый стиль, где представлено тысяча суфийских терминов, с уникальными пояснениями Ансари. Произведение считается богословским словарем в области стоянок и пристанищ суфийского пути, с краткой, символичной и аллегорической лексикой. Произведение настолько пришло по душе ученикам и последователям Ходжа Абдаллаха Ансари, что они пожелали у учителя его продолжения. Книга «Маназил-ус-саирин» была написана им на арабском языке, где были представлены уже относительно обширные пояснения о ста полях суфийского пути и отражены уже совершенно убедительные воззрения автора.

Ходжа Абдаллах Ансари о названии «Сад майдон» пишет: «От дружбы до любви – сто полей. От знания до неведения тысяча стоянок, охваченных ста полями».

Произведение «Сад майдон» является мистическим произведением, написанным в рамках традиционного шариата. «Гератский старец» в этом

произведении начинает путь суфия с покаяния и вечностью, бессмертием [205,21].

Один из учеников Ходжа Абдаллаха Ансари и его последователей назвал самой первой инициативой «шейхулислама» в систематизации и упорядочении суфийских путей постижения истины и единения с Богом.

Для того, чтобы сделать обобщения и выделить примечательные черты произведения «Сад майдон» следует обратиться к более поздней книге Ансари – «Маназил-ус-саирин». Следует отметить, что «Сад майдон» написана на персидском языке, а «Маназил-ус-саирин» на арабском языке. Обе книги являются из числа выдающихся произведений мистической литературы, отражающими воззрения Ансари о суфийском пути, о стоянках и ступенях, о свойствах и порядке достижения вершины истинного пути.

Несомненно, произведение «Сад майдон» является основой «Маназил-ус-саирин», поскольку первое произведение написано еще 27 лет назад, а второе является его логическим и более основательным продолжением. В «Маназил-ус-саирин» Ходжа Абдаллах Ансари те же самые темы, что в «Сад майдон», привел в более совершенном виде, некоторые части сократил, или наоборот, привел более подробные описания и пояснения. Например, поля праведности (*тақво*) и продолжения (*мудовамот*), существующих в «Сад майдон», Ансари в «Маназил-ус-саирин» не упомянул, и напротив, добавил в «Маназил-ус-саирин» поля печали (*ҳазан*), агонии (*сакар*), упущение (*сахв*), отсутствующих в «Сад майдон». В «Маназил-ус-саирин» пояснения более подробны, представлены простым и доступным языком, вносящим ясность в различные аспекты мистического учения.

IV. 2. Художественные и стилистические приемы в «Мунаджат-наме».

Коран по своей структуре в содержательном, языковом, образном и риторическом аспектах является уникальным явлением в арабской

литературе. Арабские поэты и прозаики еще в период его ниспослания признали риторическое совершенство и красноречие священного Корана, а дуа и мунаджаты (моления и обращения), стали частью этого чудесного языкового совершенства и художественной речи, и являются образцом истинного красноречия.

В связи с тем, что адресат в божественном обращении является непререкаемо высшим существом, поэтому текст, излагающий обращение к божественной сущности также должен обладать безупречностью. Произведения «Мунаджат-наме шаьбания» и «Мунаджат-наме» Ходжа Абдаллаха Ансари являются ярчайшими образцами красноречия.

В литературоведении, для оценки литературной ценности того или иного произведения, прежде всего подвергаются исследованию художественные средства, то есть основным средством определения литературной ценности произведения являются поэтические аспекты и художественные средства, примененные в произведении. Для оценки авторского мастерства следует рассмотреть художественные средства, использованные автором в «Мунаджат-наме» и «Илахи-наме», в результате чего явится портрет талантливого и глубокомысленного прозаика - Ходжа Абдаллаха Ансари.

Поэты и прозаики в своих творениях для выражения своеобразного мышления, отражения уникального видения применяют такие изобразительные приемы и фигуры речи, как *ташбих* (уподобление), *таджнис*, *талмех*, *истиара*, *тавсиф*, *эпитет*, *аналогия*, *антитеза*, которые в творчестве Ходжа Абдаллаха Ансари также имеют широкое применение.

Слову **ташбих** (уподобление) в словаре дано пояснение, как уподоблять, отождествлять, а в литературоведение указанное слово означает художественный прием, который используется литераторами для придания красоты речи посредством уподобления предмету или явлению, с которым имеет общее сходство или свойства. Л.Н. Толстой, указывая на ценность уподобления в художественном произведении, отметил: «Уподобление одно

из самых естественных и жизненных приемов художественного произведения и необходимо, чтобы оно было приведено уместно, в обратном случае его действие будет противоположным».

Ходжа Абдаллах Ансари, как опытный оратор и литератор, уделял огромное внимание уместному применению *ташбих*, в приемлемой форме. В своих речах и творчестве, Ансари умело использовал указанный прием, чтобы сделать свою речь образной и дать полную картину своих мистических воззрений, что свидетельствует о его высоком ораторском мастерстве и богатой творческой фантазии.

Следует отметить, что литераторы, в числе которых Ансари, применяют *ташбих* с целью полного и выразительного отображения творческого замысла, тем самым придают собственному произведению высокую степень выразительности и художественности. Посредством *ташбих* Ходжа Абдаллах Ансари наделил текст своих произведений своеобразностью, неповторимой экспрессией, выражающие его внутренние порывы, обладающие эстетической ценностью. Его *ташбих* олицетворяют его духовное состояние, глубинные мысли, ярко воплотившиеся в красочных, лаконичных по форме, но ёмких по содержанию предложениях.

Приведем несколько образцов его уникального стиля, в которых применены художественный прием *ташбих*:

Из «Мунаджат-наме»:«Илохо! Чун Ту тавоной, киро тавон аст, дар маънии Ту киро забон аст ва бе меҳри Ту киро сару ҷон аст// О, Аллах! Ты так могуч, кто есть могущественнее тебя, кто сможет сказать лучше, чем Ты, кто будет с головой и душой без Твоей любви» [3,15].

Чтобы подчеркнуть могущество Господа, которое несравнимо ни с чем, в глазах рабов Его всегда отражается божественное могущество и сила, не присущие ни одному из существ, а словосочетание «чун Ту тавоной» является уподоблением в молитвенном обращении.

Необходимо отметить, что художественный прием *ташбих* состоит из составных элементов, таких как *адоти ташбих* (частица уподобления) и

вачҳи ташбих (довод уподобления), которые способствуют в его построении. В случае присутствия всех элементов *ташбих*, его называют *ташбих равшан* (явное уподобление). Приведенный выше образец *ташбих* является таковым.

В другом фрагменте божественная милость сравнивается с рекой и вершиной: «Илоҳо! Инояти Ту кӯх аст ва фазли Ту дарё, кӯх, ки фарсуд ва дарё, ки кост? Инояти Ту ки чувст ва фазли Ту ки вохост, пас шоди яке аст, ки дӯст яктоист// *О, Аллах! Твоя милость – гора, мудрость Твоя – река, но ведь горы падают и реки мелеют? Кто ищет Твоей милости и мудрости, тому будет послана радость одна, что друг один*» [3,42]

В этом мунаджете применен *скрытый ташбих*. В литературоведении скрытым называют ташбих в котором отсутствуют вспомогательные элементы, а ташбих строится посредством соответствующих слов. В приведенном выше фрагменте словосочетание «*фазли Ту дарё*» также присутствует скрытый ташбих, поскольку мудрость Бога уподоблена морю. Можно сделать вывод, что в этом словосочетании может скрываться и скрытый ташбих, и тавсиф (описание) и ихам (омонимия), поскольку сложное описательное слово «*дарё*» (море) можно интерпретировать двояко. Во-первых, море - это источник жизни, чистые и бескрайние просторы, словно милость Бога. Во-вторых, *дарёи фазл* – море, океан мудрости является символом божественной мудрости и блага, словосочетание *дарёи фазл* также может означать мир осведомленных, мудрых людей.

Также в словосочетании «*фазли Ту дарё*» присутствует художественный прием описания, который широко применяется в персидской поэзии.

«Илоҳо! Номат нури дидаи ошноён, ёдат они манзили муштоқон, ёфтат чароғи дили муридон, мехрат унсу ҳони дӯстон// *О, Аллах! Имя Твое - свет очей близких, поминание Твое стало привычкой в обителище приверженцев, Твое обретение – свет, освещающий сердца учеников, любовь – приверженность и душой друзей*» [3,44].

Исследование приведенных выше ташбих указывает на то, что Ходжа Абдаллах Ансари в рамках одного словосочетания смог вместить три художественных приема, доказывающее его поэтическое мастерство. Необходимо отметить, что художественный прием ташбих в «Мунаджат-наме» присутствует в большом количестве, и невозможно в рамках одной главы диссертации полностью осуществить их детальное исследование. Однако лишь поверхностное исследование степени применения данного художественного приема говорит об уникальном прозаическом мастерстве Ансари.

Другим художественным приемом, часто встречающемся в «Мунаджат-наме» Ходжа Абдаллаха Ансари, является художественный прием *тавсиф* (описание), использованного Ансари в описании божественных качеств, описания людей и вещей. Ансари стремился использовать красивые описательные слова и словосочетания, рожденные его уникальной фантазией и воображением. К примеру, в описании того, что человек всегда страдает и подвержен мучениям, он называет его «*чони пурзачр*» (душа, полная страданий) «*дили пурдард*» (сердце, полное боли).

«Илоҳо! Як дили пурдард дорам ва як чони пурзачр, Худовандо, ин бечораро чӣ тадбир? Бор, Худоё дармондам на аз Ту, лекин дармондам дар ту// *О, Аллах! У меня душа полная страданий и сердце, полное боли, Боже, каков же путь этого несчастного? Бог мой, я попал в тягостное положение не от Тебя, а попал в (объятия) Твои*» [3,16].

Следует отметить, что описание применяется литераторами при построении словосочетаний и красивых оборотов для выразительной устной и письменной речи. Приведем несколько примеров из «Мунаджат-наме» Ансари, применившего художественный прием описания: «Илоҳо! Мавчуди нафасҳои чавонмардони, хозири дилҳои зокиронӣ, аз наздик нишонат медиҳанд, бартар аз они ва аз дурат мепиндоранд, наздиктар аз чонӣ//*О. Аллах! Ты - в сути дыхания благородных, Ты - сущий в сердцах поминающих,*

когда показывают вблизи, Ты выше этого, когда видят издали, ты ближе, чем душа» [3,34].

«Илоҳо! Дар чалоли раҳмони, дар камоли субҳони, на мўхточи замони ва на орзуманди макони// О, Аллах! Ты - в лучах милосердия, Ты - в совершенстве славословия, нет нужды Тебе ни во времени, ни в пространстве» [3,3].

Более того, во избежание повтора и многословия Ансари создает новые, красивые поэтические обороты, которые возносят его риторику до вершин. К примеру, для описания слова «худованд» (Бог) он создал несколько синонимичных оборотов, которые свидетельствуют о его истинном таланте:

«Илоҳо! Номи Ту моро чавоз, мехри Ту моро чихоз, шинохти Ту моро амон, лутфи Ту моро аён//О, Аллах! Имя Твое – нам дозволение, любовь Твоя – наше богатство, постижение Тебя – наша защита, милость Твоя – нам очевидна» [3,4].

«Илоҳо! Эй сазои карам ва эй навозандаи олам, на бо чуз Ту шодист, на бо ёди Ту ғам, хасмию шафай ва гувоҳию ҳакам// О, Аллах! О, источник великодушия, защита мира, все радости только от Тебя, все страдания только во имя Тебя, Ты - защита от недругов и милостивый, Ты – свидетель всего, и судья всему» [3,5].

Нами было установлено, что Ходжа Абдаллах Ансари при создании сложных описательных оборотов одновременно применил несколько художественных приемов, как например *тавсиф* и *ташбих*. Его мастерство совершенствуется и в создании изящных оборотов достигает невероятных высот. Также часто применение художественного приема описания в произведениях Ходжа Абдаллаха Ансари создали основу для совершенства другого художественного приема *тансиқусифот* (разновидность эпитета) которые будут рассмотрены нами далее.

Ходжа Абдаллах Ансари в некоторых случаях вмещает свое описание не в словосочетание, а в пространстве одного слова. Эта особенность

«Мунаджат-наме» и «Илахи-наме» выражена в художественном приеме *тансиқусифот* (нанизывание прилагательных, разновидность эпитета), так называемых соразмерных прилагательных, которое по сути является продолжением художественного приема *тавсиф* (описание). Иногда для описания кого-либо или чего-либо приводится ряд восхваляющих или уничижительных прилагательных.

К примеру, в следующем отрывке Ходжа Абдаллах Ансари указывает несколько художественных качеств, совокупно с риторическим восклицанием, вставившихся в одно словосочетание: «Илоҳо! Эй холиқи бемадад ва эй воҳиди беадад, эй аввали бебидоят ва эй охири бениҳоят, эй зоҳири бе сурат ва эй ботини бесират, эй ҳайи безиллат...// *О, Аллах, Создатель безграничный и Единый без числа, и Начало без начала и Конец бесконечный, Явный без образа и Тайный без естества, Живой безупречный ...*» [3,1].

Первое прилагательное описывает Бога «холиқи бемадад» (Создатель безграничный), то есть не нуждающийся в чьей-либо помощи и не имеющий границ. Второе прилагательное «воҳиди беадад» (Единый, не имеющий числа) означает единство Бога и нескончаемость его могущества. Таким образом, последовательное приведение прилагательных «бемададу беадад», «бебидояту бениҳоят», «бесурату бесират», «безиллат», означающие божественные качества, отражают особое, авторское видение Ансари эпитета. Следует отметить, что в мистических мунаджат-наме, то есть книгах божественных обращений и молитв адресат всегда один – Всемогущий бог и его качества.

Антитеза (*тазод*) и противопоставление (*муқабала*). *Тазод* и *муқабала* признаны в литературоведении одними из самых эффектных и экспрессивных стилистических фигур, представляющих собой противопоставление в целях усиления выразительности, где в тексте противопоставлены явно противоположные явления, понятия, мысли.

Ходжа Абдаллах Ансари в применении этого стилистического приема в «Мунаджат-наме» показал высокое мастерство и умение. Важной особенностью произведения является, что Ансари в рамках рифмованной прозы использует *тазад* и *мукабала*, которые созвучны друг с другом. К примеру: «Илоҳо! Агар касе Туро ба чустан ёфт, ман Туро ба гурехтан ёфтам, агар кас Туро ба зикр кардан ёфт, ман Туро ба худ фаромӯш кардан ёфтам, агар кас Туро бо талаб ёфт, ман худ талаб аз Ту ёфтам// О, Аллах! *Если кто-то нашел Тебя в поисках, я нашел Тебя, убегая (от себя – М.Ш.), если кто-то нашел Тебя в поминани, я нашел Тебя в забвении себя, если кто-то нашел Тебя, обращаясь в мольбе, я нашел в себе мольбу к Тебе*» [3,32]

В этом фрагменте слова и словосочетания «чустан и гурехтан» (находить – убежать), «зикр кардан» и «фаромӯш кардан» (поминать и забывать), «талаб кардан» и «аз талаб ёфтан» (взмолиться – смиренно просить) противопоставлены друг другу и придают прозе вкупе с рифмованной прозой неповторимость и уникальность.

В другом отрывке Ансари употребил слова «ошно шудан» (стать ближе), «чудо шудан» (отдаляться), «пайдо шудан» (явиться) и «нихон шудан». Однако следует подчеркнуть то, что при употреблении слов «чаҳон» (мир) и «човидон» (вечный), это также относится к противопоставлению, поскольку в мистическом учении мир живущих людей, имеющий конец, противопоставляется вечной небесной жизни: «Илоҳо! То ба Ту ошно шудам, аз халқ чудо шудам ва дар ҳар ду чаҳон шайдо шудам, нихон будам ва пайдо шудам// О, Аллах! *Пока приближался к Тебе, отдалился я от всех и стал безумцем в обоих мирах, был тайным и стал явным*» [3,4-5].

«Илоҳо! То мехри Ту пайдо гашт, ҳама мехр бо чафо гашт ва то некии Ту паёдо гашт, ҳама чафоҳо вафо гашт//О, Аллах! *Пока явилась Твоя любовь, вся любовь была страданием, пока явилась Твоя милость, все страдания стали верностью*»[3,44].

«Илоҳо! Мавчуди нафасҳои чавонмардонӣ, ҳозири дилҳои зокиронӣ, аз наздик нишонат медиханд, бартар аз онӣ ва аз дурат мепиндоранд, наздиктар

аз зонї //О, Аллах! Ты - в сути дыхания благородных, Ты - сущий в сердцах поминающих, когда показывают вблизи, Ты выше этого, когда видят издали, ты ближе, чем душа» [3,34].

Широкое применение этого стилистического приема показывает, что они предоставили простор воображению автора, умело и гармонично противопоставившего несопоставимые объекты и явления, создавая ансамбль взаимоопыляемых, однако противоположных слов и словосочетаний.

Омонимия (таджнис). Художественный прием омонимия играет важную роль в придании тексту выразительности и изящности. Этот художественный прием основан на использовании двух или более слов, одинаковых по звучанию или близких по звучанию, и дает огромные возможности для выражения глубоких и тонких смыслов и понятий. Кроме того омонимия признана, наряду с рифмой и редифом, одним из основных правил мелодики и напевности в поэзии.

В «Мунаджат-наме» Ансари существует пять видов омонимии – *таджнис там, мураккаб, заид, накис и лаик*. В этом произведении Ансари применил *таджнис лаик*, что обусловлено следующим фактором. В «Мунаджат-наме» особое место занимает рифмованная проза. В размеренной прозе слова и словосочетания должны быть соразмерными и в ритме одинаковыми. Именно соразмерные омонимы обеспечивают внутреннюю мелодику и напевность прозы Ансари. Для примера приведем следующий фрагмент: «Эй далели хар **баргашта** ва эй рахнамои хар **саргашта**//О, проводник каждого сошедшего с пути, и проводник каждого заблудшего» [3,6] или «Илоҳо! Ба бихишт чӣ **созам** ва ба хур чӣ **бозам**// О Аллах! Что мне в Раю делать, как обращаться с гуриями» [3,6].

Приведенные образцы являются *таджнис лаик*, слова омонимы отличаются лишь одной буквой друг от друга. Иногда число таких слов в предложении может достигать до трех и более.

К примеру, «Илоҳо! Ту дӯхтӣ, ман **пӯшидам** ва он чи рехтӣ, **нӯшидам**, ҳеч наёяд аз он чи **кӯшидам**//О Аллах! Ты сшил мне одеяние, я облачился в

него, Ты налил мне, я выпил налитое Тобой, никак не достичь мне того, к чему стремлюсь я» [3,12].

Другой отрывок: «Аз ёдгор **фарде** монд ва аз умри гузашта **дарде** монд, аз исми пӯшида **гарде** ва аз ҳасрат ба сина охи **сарде**// *Из воспоминаний остался кто-то, от прошедшей жизни осталась боль, от имени скрытого осталась пылинка и от сожаления остался в груди холодный вздох*» [3,28-29].

В «Мунаджат-наме» Ансари в двух случаях применил *таджнис там* (полный таджнис). Этот вид таджнис является самым лучшим видом омонимии, поскольку в нем имеется полное совпадение букв и звуков, но различный смысл, помогающее понять глубокий смысл сказанного: «Илоҳо! Он **дида**, ки Туро **дида**, ба дидани чуз Ту кай пардозад// О, Аллах! *Те глаза, которые видели Тебя, не желают более видеть другого, кроме Тебя*» [3,36].

«Чавонмард чун дарёст ва бахил чун **чӯй**, дурр аз дарё **чӯй**, на аз чӯй // *Благородный человек как море, а завистник как протока, ищи жемчуг в море, а не в протоке*» [3,6-7].

В следующем бейте Ходжа Абдаллах Ансари применил *таджнис мураккаб*:

Ҳар дард, ки з-ин дилам қадам **баргирад**,

Дарде дигараш ба чой дар **бар гирад**.

Вместо той боли, что исходит из сердца моего,

Находит в сердце место боль другая /

В этом бейте слово «баргирад» означает «выходить наружу, исходить», а во второй строке слово «бар гирад» означает «охватывать, находить место».

Следует отметить, что некоторые омонимы при переводе на кириллицу переходят из одного вида таджнис в другой вид. Например, «Илоҳо! Худованде, ки фалак ва малакро нигахдор Туӣ, эӣ бузурге, ки аз **моҳ** то **моҳӣ** доранда Туӣ, эӣ кариме, ки ниюшанда Туӣ ва чафоро пӯшанда Туӣ! // О, Аллах! *Господь, удерживающий небеса и ангелов, Ты всемогущий, что*

может охватить от месяца до рыб, Ты милостивый, всепрощающий и покрывающий все страдания» [3,62].

Слова фалак – малак, гӯянда – шӯянда, чалол – чамол являются *таджнис лаик*.

В следующем примере применен *таджнис заид*: «**Озод** он нафас, ки ба Ту **ёзон** ва **обод** он дил, ки ба меҳри Ту **нозон** // *Свободно то дыхание, что направлено к Тебе, счастливо то сердце, что тянется к твоей любви» (3,12)* Как видно в этом предложении имеется два вида таджнис, однако слова **ёзон** и **нозон** при написании арабской вязью входят в группу таджнис лаик, слова **озод** и **обод** являются также таджнис лаик, при написании на кириллице слова **ёзон** и **нозон** становятся таджнис заид, поскольку во втором слове прибавилась одна буква.

В следующем отрывке применен таджнис заид: «Эй Худованде, ки фалак ва малакро нигоҳдоранда Туӣ, эӣ бузурге, ки аз моҳ то моҳӣ доранда Туӣ, эӣ кариме, ки дуоро ниюшанда Туӣ ва чафоро пӯшанда Туӣ, эӣ латифе, ки аторо диҳанда Туӣ ва хаторо бардоранда Туӣ, эӣ яктое, ки дар сифати чалол ва чамол поянда Туӣ, осӣёнро пӯшанда Туӣ ва толибонро чӯянда Туӣ:

Бинмой раҳе, ки раҳнамоянда Туӣ,

Бигшой даре, ки даркушоянда Туӣ.

Зангори ғамон гирифт даври дили ман,

Биздой, ки занги дил, зудоянда Туӣ» [3,62]

«О, Господь, удерживающий небеса и ангелов, о, Ты всемогущий, что может охватить от месяца до рыб, Ты милостивый, прислушивающийся к мольбам и покрывающий все страдания, о, добрый, одаривающий милостью и покрывающий ошибки, о, Единственный, что могуществом и красотой вечен, Ты - покрывающий грешников и тот, кого жаждут ищущие:

Укажи путь, ведь Ты – проводник праведного пути

Открой дверь, ведь Ты – открывающий все двери.

Сердце мое окружено ржавчиной страданий,

Очисти ржавчину сердца, ведь Ты – очищающий боль/

Ансари в следующем поэтическом отрывке применил вместе *таджнис накис, талмих* и *мубалага* (гипербола):

Меҳри ту ба муҳри Хотам надихам,
 Васлат ба дами Масеҳи Марям надихам.
 Ишқат ба ҳазор боғи хуррам надихам,
 Як дам ғами ту ба ҳар ду олам надихам [3,71]
*/Не променяю любовь к Тебе за кольцо драгоценное,
 Единение с Тобой не променяю на дыхание Марьям.
 Любовь к Тебе не променяю на тысячу цветущих садов,
 Один лишь миг страданий за Тебя не променяю на оба мира!*

Иштикок и подобие иштикок. Иштикок является художественным приемом, когда в тексте, в одном предложении приводятся однокоренные слова. Этот прием наряду с рифмованной прозой и таджнис оказывает огромное влияние на экспрессию и образность речи. В словаре дано определение для слова *иштикок*, как рождение слова из другого слова, то есть автор применяет слова, имеющие один корень, а буквенное сходство слов придает тексту неповторимое изящество.

В «Мунаджат-наме» Ансари применял этот художественный прием множество раз. Например, «Илоҳо! Ба номи Худое, ки номи ӯ роҳати рӯҳ аст ва пайғоми ӯ мифтоҳи фугӯҳ ва саломи ӯ дар вақти сабоҳ мӯминонро сабӯҳ//
Во имя Бога, имя которого отдохновение души и весть о нем ключ к победе и его приветствие утром для верующих - вино» [3, 24]

Или: «Илоҳо! Ғариби Туро ғурбат ватан аст// *О, Аллах! Отдаленному от Тебя и Родина чужбина»* [3,38]

В различных мунаджатах Ходжа Абдаллах Ансари применял однокоренные слова: *шукр - шакур, толиб - талаб, гардун - гардон* и др.

В «Мунаджат-наме» Ходжа Абдаллаха Ансари также встречается художественный прием – шабеҳи иштикок (подобие иштикок), то есть применяются слова, близкие по звучанию, однако не являющиеся однокоренными слова. К примеру: «Илоҳо! То омӯхтаро омӯхтам, омӯхтаро

чумла бисӯхтам, андӯхтаро барандӯхтам ва андохтаро бияндӯхтам, нестро бифрӯхтам то ҳаст бияфрӯхтам// *О, Аллах! Пока изучил изученное, все изученное уничтожил, все изученное отбросил и посланное изучил, променял небытие, чтобы обрести бытие»* [3,43].

В приведенном примере глаголы «омӯхтан, сӯхтан, андӯхтан, андохтан, фурӯхтан, афрӯхтан» являются художественным приемом *подобия иштикок*.

Ходжа Абдаллах Ансари также уделил большое внимание такому приему, как повтор гласных и согласных звуков для ритмичного и улаждающего слух мунаджата. Например, повтор звуков *ф, х, т, ӯ* в вышеприведенном отрывке придали его мунаджат особую мелодичность.

Или же в следующем отрывке: «Ба номи ту забонҳо гӯё шуда, ба номи ту чонҳо шайдо шуда, бегона ошно шуда, зиштҳо зебо шуда, корҳо ҳувайдо шуда, роҳҳо пайдо шуда// *Именем Твоим язык открылся речам, именем Твоим души обезумели, чужие стали родными, некрасивые стали красавцами, открылись дела, возникли пути* [3,47].

Следует отметить, что повтор в двадцати четырех словах буквы «о» придали уникальную мелодичность тексту. Таких текстов в «Мунаджат-наме» множество, однако мы ограничимся приведением лишь одного примера: «Ба номи ту чашми муштоқон гирён, дилҳои орифон сӯзон, сарҳои волаҳо хурӯшон, танҳои ошиқон бечон// *Именем Твоим глаза влюбленных полны слез, души мудрецов горят, головы приверженцев в смятении, а тела влюбленных бездыханные»* [3,47-48].

Указание (талмих). Лексикографы в словарях дали слову *талмих* следующее пояснение: «Талмих имеет корень «ламх» в значении «видеть, замечать, намекать»[99,87].

Однако в литературоведении ученые-литературоведы называли талмих приемом, в котором поэт указывает или ссылается на какое-то предание или сказание. Иранский ученый Сирус Шамисо, являющимся видным ученым в изучении художественного приема талмих, дает ему такое определение: «В литературоведении намек или указание на предание, стихи или сказание, при

условии что это указание не охватывало бы все предание или поэму» [205,5]. Этот же исследователь разделил талмих по его содержанию на три группы: иранские талмихи, семитские талмихи и греко-индийские талмихи. Сирус Шамисо разделил семитские талмихи на исламские и арабские. Он указывает на два основных вида талмих – иранские и исламский, а исламский талмих также называет кораническим талмихом, который берет начало в священной книге мусульман [205,8-11].

Данное краткое отступление для определения места указанного художественного приема в истории персидской литературы осуществлено нами в целях выявления особенности его применения в произведениях Ходжа Абдаллаха Ансари. После исследования его произведений можно сделать вывод, что основное внимание Ансари уделено исламскому или кораническому талмиху. Это нашло особое отражение в его «Мунаджат-наме» и «Илахи-наме». Согласно содержанию примененных талмихов в указанных произведениях их можно разделить на две группы:

1) Талмих, указывающий на коранический аят, в том числе упомянутых в священной книге и пророческих хадисах персон.

2) Талмих, указывающий на исторические персоны и представителей суфийского течения.

О талмихах, указанных в первой группе следует отметить, что они встречаются уже на первых страницах произведения. Можно утверждать, что произведение с первых слов начато с талмиха. К примеру, в приведенном ниже отрывке имеется указание на суру «Бакара» (Корова), аят 186.

«Илохо! Мо аз ғофилонем, на аз кофиронем, нигоҳ дор то паршон нашавем ва дар роҳ ор то саргардон нашавем// О, Аллах! Мы невежды, но не неверующие, сохрани нас, чтобы не разделились мы, направь нас на путь, чтобы не потерялись мы»[3,10].

Перевод этого аята в священной книге Коран таков: «Когда вопрошают Тебя обо Мне мои служители, я нахожусь рядом и внимлю каждому призыву, когда ко Мне он взывает в молитве» [20, 29\186].

В другом отрывке он благодарит Аллаха за милость: «Ҳар неъмате, ки дар он шуқр нест, нуқсонӣ ду ҷаҳон аст ва ҳар шиддате, ки дар он сабр нест, зиёни ҷовидон аст// *Каждое благо, в котором нет благодарения, является недостатком обоих миров и каждое стремление, в котором нет терпения, является вечным ущербом*»[3,51].

В приведенном выше отрывке есть указание на суру «Намль», 40 аят: «Тот, кто благодарен, тот благодарен во благо себе. А если кто непризнателен, то ведь мой Господь – не имеет нужды ни в чем, милостив и великодушен» [20, 381].

В ходе исследования коранических талмихов в обоих произведениях можно сделать вывод о том, что Ансари иногда цитирует кораническое предание или пророческий хадис полностью, иногда указывает лишь на часть его. К примеру: «Илоҳо! Насиме, аз боғи дӯстӣ дамид, дилро фидо кардем, бӯе аз хазинаи дӯсти ёфтем, ба подшоҳӣ бар сари олам нидо кардем, барқе аз машриқи ҳақиқат тофт, оби гил ангоштем//*О, Аллах! Ветерку, что подул из сада привязанности, отдали мы сердце, а аромату, что нашли в сокровищнице привязанности, наделило нас царством мира, о молнии, что сверкнула на востоке истины, мы представили нашей сущностью*» [3,35-36].

Этот мунаджат навеян Ходжа Абдаллаху Ансари преданием о Пророке (с), в котором Абу Хурейра (р) передает, что пророк Аллаха (с) сказал: «Я третий среди двух друзей, если они не предадут друг друга. Если один предаст другого, я отойду от обоих, то есть лишу их помощи и щедрости» [30, стр.165, хадис № 2933].

В произведениях Ансари коранических талмихов намного больше, чем других видов талмиха. Автор, следуя традициям арабской литературы, украшает свои речи, произведения, проповеди кораническими аятами и преданиями, цитирует их в доказательство, в качестве *ташбих*, *тамсил*, *таширих*, *таакид* и в целом для художественного разнообразия. Эта особенность стилистики произведений Ансари свидетельствует о его

обширных знаниях Корана и пророческих хадисов, о мастерстве в применении этих элементов в текстах произведений.

Ходжа Абдаллах Ансари в «Мунаджат-наме» иногда приводит коранический аят в сложносоставном предложении после персидского предложения, создавая смешанный ансамбль предложений. К примеру,

«Хамди беҳад мар илоҳеро ва дуруди беадад подшоҳеро, ки бардошт аз дидаи дилҳо рамад ва рафаа-с-самаа би гайри амад ва бигустаронид фарш ва сума-става ала-л-арши ва ба қудрат аз фаҳм дур ва чаала-з-зулумати ва н-нур ва паид овард дай ва баҳор ва халақа-л-лайла ва н-наҳара ва биёфарид кўху камар ва сахҳара ш-шамса ва-л-қамар...// Бесконечная хвала Аллаху и бесчисленные приветствия правителю, что проснулся в глазах души и поднял небеса на невероятную высоту и открыл землю и потом возвысился над землей и стал могуч так, что не постичь это умом, повел из темноты в свет и принес зиму и весну и сотворил ночь и день, создал горы и долины и подчинил себе солнце и месяц» [159,93].

Как уже нами указывалось ранее, коранические талмихи, указанные в «Мунаджат-наме» и «Илахи-наме», являются уникальной стилистической манерой Ансари, привлекающей внимание читателя. Ходжа Абдаллах Ансари указывает данные талмихи для украшения воззрений, их достоверности и обоснованности. К примеру, в следующем отрывке Ходжа Абдаллах Ансари указывает на личность Сулеймана, намекая на предание о Сулеймане и муравье:

«Илоҳо! Кор агар ба гуфтор аст, бар сари ҳамаи чўяндагон тоҷам ва агар ба кирдор аст, чун Сулаймон ба муре муҳтоҷам//О, Аллах! Если все дело в речи, то я стану венцом для каждого путника, а если в деяниях, то тогда словно Сулейман нуждаюсь в муравье» [3,14].

Следует отметить, что в данном отрывке Ходжа Абдаллах Ансари затрагивает не полный текст предания о Сулеймане, а лишь его часть – отношения между Сулейманом и муравьем. Такая ссылка говорит о том, что

при применении талмиха Ансари следовал тем же традициям, которые существовали до него.

Или же: «... Ва ба фирдавс ўро меҳмон кунӣ, маҷлисаш равзаи ризвон кунӣ, нохӯрдани гандум ба вай паймон кунӣ ва хӯрдани он дар илми ғайб пинҳон кунӣ, он гаҳ ўро зиндон кунӣ ва солҳо гирён кунӣ...// ...тогда применишь его в Раю, беседы с ним сделаешь дверью в Рай, договоришься с ним не есть зерно пшеничное и скроешь тайну поедания зерна, тогда его захватишь в плен и оставишь плакать на много лет» [3,5-6]. В этом отрывке Ансари указывает на предание об изгнании из Рая человека вследствие поедания им запретного плода.

Наличие большого количества коранических талмихов в произведениях, по нашему мнению, обусловлено мистическим мировоззрением Ходжа Абдаллаха Ансари. Он умело использует их в содержании своих произведений для того, что донести до читателя свои истинные намерения и убеждения, а это требует от него совершенных знаний Корана и преданий.

Наряду с кораническими талмихами, в произведениях применены талмихи, берущие начало в исторических преданиях и жизни исторических и мистических персон. Можно в пример привести отрывок, где автор указывает на трагическую историю Мансура Халладжа – мистического прозаика:

«Илоҳо! Шароби шавқ дар чони Мансури Ҳаллоҷ афзун шуд, он шароб дар он нағунҷид, ба сар берун шуд, Иблис чуръае наёфт, ҷовиди малъун шуд, ба чуръае аз он шароб Увайси Каранӣ маймун шуд// *О, Аллах! Вино восторга в душе Мансура Халладжа увеличилось, не уместилось в сосуде его тела, хлынуло из его головы, Иблис не нашел глотка того вина, стал вечно проклятым, от глотка того вина Увайс Карани стал счастливым*» [3,30].

Каждый талмих, примененный Ходжа Абдаллахом Ансари в «Мунаджат-наме» и «Илахи-наме», охватывает огромный пласт сведений, которые использованы им для обогащения содержания произведения,

донесения истинного замысла и свидетельствуют о его огромных познаниях и прозаическом мастерстве.

Таким образом, исследование художественных особенностей «Мунаджат-наме» требует отдельного и всестороннего изучения, и не может быть осуществлено в рамках одной главы диссертации. Нами рассмотрены лишь общие черты художественного обрамления его произведений. Однако даже такое поверхностное исследование художественных особенностей дали понять, что Ходжа Абдаллах Ансари являлся выдающейся личностью в плеяде известных поэтов и прозаиков персидской литературы. В большинстве научных исследований Ходжа Абдаллах Ансари признан основоположником размеренной и рифмованной прозы, внесшим уникальный вклад в развитие литературы. Другой чертой, характеризующей Ансари как выдающуюся личность, является признание его «гератским старцем», посвятившим жизнь и творчество мистике и суфийскому учению, ставшему примером для подражания и следования последующим мистическим поэтам и писателям.

IV.3. Художественные и стилистические приемы в «Табакат-ус-суфия»

В истории персидско-таджикской мистической литературы произведение «Табакат-ус-суфия» признано лучшим мистическим произведением, антологией мистиков. В этом произведении Ходжа Абдаллах Ансари, наряду с жизнеописанием и высказываниями мистических персон, описывает их отношение к мистическому пути и его ступеням, а также собрав драгоценные знания великих мистиков и суфиев, представил приверженцам и читателям теоретическое и учебное пособие по суфизму, ведущим путников, только вступивших на путь поиска истины, правильным путем в рамках шариата и тариката.

Основной замысел произведения охватывает философские и религиозные вопросы, относящиеся к суфизму, его принципам и основам, терминологии и особым понятиям, однако самым важным, основополагающим принципом в произведении определено уважение Корана и традиций последователями суфизма. В связи с этим, философско-мистическая ценность «Табакат-ус-суфия» значительно выше, чем литературно-художественная ценность произведения.

Философско-мистическая целостность произведения Ходжа Абдаллаха Ансари возникла благодаря его широким религиозным познаниям и, бесспорно, его литературному таланту. Несмотря на второстепенность значимости художественного аспекта, уникальность стиля и художественные особенности произведения требуют глубокого научного исследования.

Для целенаправленного и точного выражения своих мистических убеждений и воззрений Ансари применил в «Табакат-ус-суфия» множество уникальных художественных и стилистических приемов, выразительных и парадоксальных образов.

Следует признать, что ключевым приемом в произведении является рифмованная проза, которую Ходжа Абдаллах Ансари развил до необычайных высот и довел до совершенства при изложении своих воззрений и убеждений.

Рифмованная проза (садж) и ее применение в истории персидской литературы имеет долгую историю. Некоторые исследователи считают, что садж может быть применен, как в поэзии, так и в прозе. Исследование саджа в поэзии представляет определенную трудность, поскольку в рамках саджа в поэзии следует узнать о таких поэтических художественных приемах и фигурах как зулкафиятайн, мукаффи, тарсеь, тансику-с-сифат, муздавадж, затрудняющих понимание сути саджа в поэзии. К тому же в поэзии, садж не всегда применяется для демонстрации авторского мастерства, поэт создает новые образы посредством саджа и, естественно, повтор созвучных и рифмованных слов внешне нельзя считать саджем.

Мухаммад Умар Родуёни в книге «Гарджуман-ул-балога» 73-й раздел назвал «Описание саджа» и, не приводя сведений о лексическом и терминологическом значении слова, непосредственно отметил:

«Садж состоит из трех частей. Во-первых, следует соблюдать соразмерность, чтобы соответствовал размер и количество букв, соответствовали коренные буквы. Например, *гулому хусом* и *қаламу алам* и это называют *тасджиъ мутавози*. Во-вторых, одно из двух слов может содержать большее количество букв. Например, *ҳолу маҳол* и *молу камол*, что называется *тасджиъ мутарраф*. В-третьих, оба слова должны быть с одинаковым количеством букв, а коренные буквы могут быть разными. К примеру, *қарибу баъид* и пр., что называется *тасджиъ мутавозин*» [106,136].

Далее он приводит в подтверждение бейты из поэзии Рудаки, Мунджика и Хусрави, подтверждая древнюю историю саджа, примененного еще в начальные периоды становления персидско-таджикской поэзии.

По мнению Атауллы Махмуда Хусайни, часть литературоведов считают, что садж является творением арабской литературы. Он отмечает: «Эта группа признают садж по соответствию слов по последней букве. Данные слова делят текст на отдельные части» [200,37].

Далее он указывает, что другая группа предполагает, что садж также может присутствовать и в поэзии. Эта же группа делится на две части. Одна часть утверждает, что садж - это соответствие слов в тексте, и в прозаическом, и в поэтическом по последней букве. Некоторые персидские поэты стали приверженцами этого мнения. Другая часть полагает, что садж – это соответствие слов по последней букве или по размеру. Однако соответствие слов по последней букве и по размеру или без него, характерно прозе. Соразмерность присуща поэзии, это можно проследить, изучив виды саджа. Некоторые персидские поэты относятся к этой группе» [138,37-38].

Примерно аналогично и мнение автора «Бадаеъ-ус-саноеъ», который называет саджем слова в конце прозаического отрывка, которые в поэзии называют рифмой и размером.

Атаулла Хусайни также рассматривает вопрос о разногласиях в определении и видах саджа. Он не приводит доводов о разности в определении саджа, однако по его рассуждениям о видах саджа можно сделать вывод, что группа исследователей не считают *тарсеъ* (украшение художественной речи, поэзии внутренней рифмой, риторическими фигурами – М.Ш.) одной из разновидностей саджа и признают тарсеъ самостоятельным художественным приемом.

Таким образом, в «Бадаеъ-ус-саноеъ» также, как в «Тарджуман-ул-балоба» садж делится на три вида – *мутавази*, *мутарраф* и *мутавазин*, по которым Атаулла Хусайни приводит множество примеров.

Литературовед Р. Мусулманкулов, автор монографии «Садж и исторический обзор его развития в таджикской прозе», изучив множество литературных фактов и утверждений, отмечает: «Сходные предложения являются саджем. Садж в прозе обладает таким же статусом, как рифма в поэзии» [138,60].

По утверждениям академика Н. Салимова о рифмованной и размеренной прозе следует, что такой стиль прозы существовал еще в доисламский период у арабов, а также был традицией в иранской доисламской литературе, проявляясь в различных формах и разновидностях [169,56].

Между тем существовало два других сдерживающих развитие фактора, один из которых выражался в применении рифмованной прозы – садж, как проявление неуважения к священной книге Коран. Следует отметить, что в доисламском обществе не каждый мог достичь поэтических высот и мастерство в рифмованной прозе, так называемое *садджаи* (мастер рифмованного слова - М.Ш.) также считалось отдельным видом искусства. Однако в период ислама поэзия и проза стали считаться недозволенными, и следуя предписаниям суры 26 «Шуара», поэзия в арабском исламской мире остановилась в развитии.

Второй фактор, сдерживающий развитие рифмованной прозы, стало бурное развитие эпистолярного жанра и переписки в неарабских литературных кругах, где культивировался отказ от рифмованной прозы среди переписчиков и прозаиков. Так, к примеру, Унсурмаали Кейкавус в тридцать девятой главе «Кабус-наме» названной «О правилах для писца и условиях письмоводительства» пишет: «Украшай свои письма метафорами и притчами, и стихами Корана, речениями Пророка (с), если письмо будет на персидском, не пиши таким персидским языком, что люди не поймут, не хорошо это, особенно такие персидские слова, которые не (всем) известны. Не надобно так писать никогда, да лучше так и не говорить. А украшения арабского письма известно, как их надобно писать. В арабском письме рифма – искусство, очень она хороша и приятна. В персидском же рифма неприятна, лучше ее не применять. Но что бы ты не говорил, говори высоким стилем, изысканно, послаще и покороче...» [17,208].

Из этого фрагмента можно сделать вывод, что арабская литература и риторика оставила неизгладимый след в персидской литературе. Однако можно задаться следующим вопросом: автор «Кабус-наме» считает неуместным применение рифмованной прозы только в эпистолярном жанре или в целом в литературных и религиозных произведениях?

Здесь следует привести мнение иранского ученого Сируса Шамисо, который видит истинную сущность рифмованной прозы – наср мусаджа в двух проявлениях – «рифмованная проза мурсал в наследии Ходжа Абдаллаха Ансари» и в «орнаментальной размеренной прозе «Макамат Хамиди» (136,61). Известно, что период жизни Ходжа Абдаллаха Ансари приходился намного позднее жизни Унсуралмаоли Кейкавуса, поэтому так отличается мнение Унсуралмаоли о персидской рифмованной прозе.

Таджикский литературовед Носирджон Салимов считает, что «рифмованная проза находится между прозой мурсал и орнаментальной прозой. Садж является основным элементом для возникновения, как орнаментальной, так и искусственной прозы (наср маснуъ), без рифмованной

прозы их ценность как жанра просто исчезнет. Насри маснуъ представляет собой манеру применения приемов и фигур, инвентивная проза - это способы их применения, и в обоих случаях наличие саджа в них неизбежно» [169,30].

Иранский ученый Мухаммадтаки Бахор в разделе «Древнейший вид рифмованной прозы – Ходжа Абдуллах Ансари» исследовал особенности прозы Ансари в вопросе применения рифмы в прозе.

Рифмованная проза в Иране существовала до возникновения прозы дари, однако лишь в рамках некоторых письменных проповедей или при переводе небольшого количества слов. Книг или трактатов, полностью написанных в рифмованной прозе, до шестого века и до настоящего времени не существует.

Автор «Сабкшиноси» (Стилистика), наряду с историческим обзором прозы, также кратко описывает языковые особенности Ходжа Абдаллаха Ансари: «Очевидно то, что первым персидским прозаиком, писавшем рифмованной прозой, следует признать шейхулислама Абдаллаха Ансари 396/481 г.х., имама Абуисмаила Абдаллаха ибн Абумансура Мухаммада ан-Ансари Хирави, видного ханбалитского ученого и известного мистика. Ему принадлежат произведения, известное из которых «Мунаджат-наме». Его трактаты полностью написаны в рифмованной прозе. Его книги, написанные на персидском языке – «Рисолаи асрар», «Мунаджат-наме», «Насаих», «Зад-ул-арифин», «Канзу-с-саликин», «Каландар-наме», «Мухаббат-наме» «Хафт хисор»[56,247-248].

Также указанный иранский ученый приводит краткие сведения об источниках, языке и стилистике «Табакат-ус-суфия», других произведениях Ходжа Абдаллаха Ансари: «Книга проповедей и речей о правилах и этикете суфиев, которая является переводом книги «Табакат-ус-суфия» Абдуррахмана Сулами, написана на гератском диалекте, которая вдохновила Мавлана Абдуррахмана Джами на написание «Нафахат-ул-унс». Из произведений на арабском языке сохранились «Замму-л-калам», которая

хранится в Британском музее и «Маназилу-с-саирин ила-л-хакку-л-мубин», имеющая множество рукописей, хранящихся в европейских музеях» [56,248].

По мнению Бахора, рифмованная проза Ансари уходит корнями в доисламский период. Он отмечает, что: «Рифмованная проза Ходжа Абдаллаха Ансари это жанр о поэзии, поскольку его словосочетания состоят из связанной и размеренной внутренней рифмы, которая иногда подобна семислоговой рифмованной поэзии сасанидского периода, которым подражали арабы в своих произведениях и одним из примеров тому может стать стихотворение Язида ибн Муфаррага (Об асту набиз аст) и стихотворение «Кудакони Балх» (Дети Балха), приведенная Табари в истории Асада ибн Муслима» [56,248].

Маликушшуара Бахор привел несколько образцов в доказательство о древнем происхождении рифмованной прозы. Один из образцов таков: «Агар бар ҳаво парӣ, магасе бошӣ ва агар бар об равӣ, хасе бошӣ, дил ба даст овар, то касе бошӣ! // Если ты летаешь в воздухе, ты - мошка, и если плывешь над водой, ты - соломинка, найди путь в сердце, чтобы стать человеком» [56,250].

В конце раздела Мухаммадтаки Бахор сделал следующее заключение: «Однако рифмованная проза Ходжа Абдаллаха Ансари не нашла последователей в своем веке, и в случае если были последователи, она не сохранилась, лишь в следующем веке мы увидели, как Кади Хамидуддин Балхи в подражание «Макамат» Бадеъ и «Макамат» Харири следовал этой манере» [56,251].

Автор книги «Стилистика» в различных разделах своего исследования, к примеру, в разделе «Наджм Дая и «Мирсаду-л-ибад» [56,31-31-37], «Стилистика Саади в прозе» [56,115-128], «Последователи древнего стиля» [56,313-316], признает, что известные прозаики персидской литературы следовали стилистике и манере Ходжа Абдаллаха Ансари.

Забехулла Сафо в главе «Персидская проза и великие писатели периода середины пятого века и до конца седьмого века хиджры» изучил важнейшие

особенности прозы периода Ходжа Абдаллаха Ансари. Он отметил, что «персидская проза в этом веке постепенно отходила от простой древней формы, и персидская плавная и красивая проза саманидского периода стала обретать форму высокопарной и искусственной прозы, со множеством арабских слов. Источники и истинные причины трансформации персидской прозы в этом веке следует считать распространение арабской литературы среди образованного сословия, обусловленного распространением влияния ислама и связанных с ним факторов, увеличением количества медресе по всей стране. Эти медресе, которые являлись основными образовательными заведениями, стали центрами изучения арабского языка и науки, распространившие арабский язык в Иране» [179, 879-880].

Забехулла Сафо также признает факт существования размеренной и рифмованной прозы до Ходжа Абдаллаха Ансари, доведенной им до совершенства: «Когда рифмованная проза стала известна Ходжа Абдаллаху Ансари, он ее довел до совершенства и применял в большинстве случаев, в связи с этим этого старца можно назвать родоначальником всех видов мистической размеренной прозы» [179, 882].

Забехулла Сафо до определения места и роли Ходжа Абдаллаха Ансари утверждал, что основоположником этого жанра считает Абусаида Абулхейра: «Самое древнее произведение среди суфийских произведений относится к Шейху Абусаиду Абулхейру. То, что повествует этот шейх в своей «Асрару-т-тавхид», обладает редкой рифмованной прозой. Например, «Шайхро пурсиданд: Сӯфӣ чист? Гуфт: Ончи дар сар дорӣ, биниҳӣ ва он чи дар каф дорӣ, бидиҳӣ ва он чи бар ду ояд, бичаҳӣ// Спросили шейха: *Кто такой суфий? Ответил: Оставишь все, что есть в голове, отдашь все, все что в твоих руках, и отринешь все, что придет этим двум*» [179, 881-882].

Первым мистическим трактатом на персидском языке признан «Кашфу-л-махджуб», написанный в простой персидской прозе, однако в ней наблюдается явное применение рифмованной прозы.

Применение рифмованной прозы в «Кашфу-л-махджуб» не является основной стилистической особенностью произведения, как это проявляется в стилистике произведений Ходжа Абдаллаха Ансари. Худжвири применяет рифмованную прозу для пояснения глубоких смыслов, описания жизни и деятельности старцев, внесения ясности в понятия и явления. Для примера можно привести следующий отрывок: «Агар танро аз гуруснагӣ бало бувад, дилро бад-он зиё бувад ва чонро сафо бувад ва сирро лиқо бувад. Ва чун сирр лиқо ёбад ва чон сафо ёбад ва дил зиё ёбад, чи зиён агар тан бало ёбад, ки серхӯрдагиро бас хатаре набувад, ки агар хатаре будӣ сутуронро сер нагардонидандӣ, ки серхӯрдагӣ кори сутурон аст ва гуруснагӣ илочи мардон ва гуруснагӣ иморати ботин кунад ва серхӯрдагӣ иморати бутун. Яке умр андар иморати ботин кунад, ки то мар ҳақро муфрад шавад ва аз алоик муҷаррад шавад, чӣ гуна баробар бувад бо он, ки умр андар иморати бадан кунад ва хидмати ҳавои тан кунад? Якero олим аз барои хӯрдан бояд ва якero хӯрдан аз барои ибодат кардан» [28, 476], // *Если от голода телу беда, сердцу от нее просвещение и душе просветление и тайне откровение. А если тайне откровение, душе просветление, сердцу просвещение, ничего плохого телу от этого, ведь от обжорства небольшой вред, если была бы опасность, то не кормили бы вьючных животных, ведь обжорство удел животных и голод удел мужчин и голод укрепляет сущность и обжорство укрепляет тела. Один проводит жизнь в укреплении сущности своей, чтобы в одиночестве постичь истину, отречься от всего, как сравнить его с тем, кто жизнь потакает телу и служит его желаниям? Одному знания для пропитания, а другому для молитвы»*[28, 476]. «Мустасвиф ба наздики суфи аз ҳақири чун магас бувад ва он чи ин кунад, ба наздики вай ҳавас бувад// *Раздумывающий перед суфием словно мошка от ничтожества, и все что он не делает, пред ним является земным желанием».*

Это говорит о том, что применение рифмованной прозы было начато в суфийской прозе, в частности «Асрару-т-тавхид фи макаматил-Шейх Абусаид» и «Кашфу-л-махджуб».

Далее Забехулла Сафо и другие литераторы убеждены, что до вершин совершенства рифмованную прозу довел Ходжа Абдаллах Ансари:

«Когда рифмованная проза достигла Ходжа Абдаллаха Ансари, он довел ее до совершенства и использовал ее настолько широко, в связи с этим «гератского старца» можно назвать родоначальником всех видов мистической размеренной прозы. В произведениях Ходжа Абдаллаха Ансари нам часто встречаются предложения, где рифмованная проза часто повторяется, однако без отхода от простоты и излишней витиеватости и трудности в понимании» [179,882].

Сирус Шамисо, исследуя периоды персидской поэзии в разделе «О персидской поэзии доисламского периода», изучил вопросы, связанные с размером, мелодикой и рифмой. Он приводит множество убедительных фактов и примеров, иногда предлагает версии: «По нашему мнению, мунаджаты Ходжа Абдаллаха Ансари и речи древних старцев относятся к традиционному слоговому стиху, иногда сказанные в размере рубаи или хазадж (называемого иранским размером). К примеру, приведем рифмованную прозу Ходжа Абдаллаха Ансари в «Табакат-ус-суфия»:

На қать асту на васлу на зиён асту на суд,
 На наздику на дур асту на дер асту на зуд.
*/Ни разлуки, ни встречи, ни пользы, ни вреда,
 Ни близко, не далеко, ни поздно, и никогда/*

в размере хазадж мусамман макфуф (мафаилу мафаилу мафаилу фаул), и если сократить один краткий слог в начале, станет размером рубаи.

Ходжа Абдаллах Ансари в «Табакат-ус-суфия» цитирует арабскую поэзию, образцов персидской поэзии в произведении нет, а вместо нее он цитирует поэзию, не имеющую размера аруз или размеренную прозу:

На аз дӯст малол асту на рад аст,
 Айб аз ин сӯ-ст, ки оҳан сард аст» [156,15-16].
*/От друга ни трудности, ни отказа,
 Вина на этой стороне в том, что железо холодно/*

Сирус Шамисо в разделе «Традиционная поэзия, поэтическая проза, поэтический стих» по вопросу поэтической прозы ссылается на «гератского старца»: «Однако поэтическая проза - это поэзия, написанная в прозе, но ее составные элементы относятся к поэзии: кафия (рифма), поэтические средства, размер и мелодика, ташбих и истиара. Часть поэзии Бодлера такова, и в новой поэзии также существуют примеры. В нашей древней литературе размеренная проза, и в прозе мурсал («Мунаджат» Ходжа Абдаллаха Ансари) и орнаментальной прозе (настри фанни) («Макамат» Хамиди), там где есть поэзия, ее можно назвать прозаической поэзией»[205,373].

Это утверждение иранского ученого подтверждается в произведении «Табакат-ус-суфия», поскольку эти строки «гератского старца» соответствуют нормам поэзии:

Илоҳо, туро он кас бинад, ки туро дид,
 Ва вай туро дид, ки ду гетї вайро нопадид.
 Ва туро ӯ дид, ки нодида писандид,
 Пас аз он туро надид, ки ба хештан дид.
 Дидор, ки чашму дил дар ӯ нопадид,
 Дидор ин аст ва дарозной бубрид.
 Чашми ғарик аз пурии об надид,
 Он кас, ки туро ба як дида дид, чї дид?
 Ва ӯ туро дид, ки ҳамаи ӯ дар дидор нопадид
 В-аз нигаристан ӯ боз омад, ки туро ба худ дид.
 Мискин ӯ, ки туро дид ва надид! Туро ба ту боист дид.
*/О, Аллах, тебя увидит тот, кто видит тебя,
 Увидит тот, кто не видит оба мира подле себя.
 Увидит тот, кто признает не увиденное явно,
 Не видит явно, но познает внутри себя.
 Тот взгляд, что глаза и сердце в нем пропадают,
 Воистину, этот взгляд и краток он.
 Глаза не видели, наполненные слезами,*

Тот, кто увидел тебя глазами, что же видел он?

Тот увидит тебя, кому не видится вокруг ничто,

От взгляда рад он, что увидел тебя.

Несчастен тот, кто видит тебя и не видит.

Тебя в тебе увидеть надобно лишь!

Рифмованная проза в молитвенных обращениях рождается мастерством прозаика, и отражает его состояние и убеждения истинного мистика: «О, Аллах, знаю боль, но не ведаю о лекарстве, лекарство не знаю или знаю, не могу испить».

Применение рифмованной прозы в «Табакат-ус-суфия» является средством, с помощью которого могут быть выражены самые сокровенные, глубокие мысли и убеждения затрагиваемой темы. К примеру, «Гуфт: Тан аз ранчи халқ дарег мадор! То тавонӣ дили худ аз Аллоҳ холи мадор ва фармони Аллохро гиромӣ дор, то Ў туро гиромӣ дорад// Сказал: Не уклоняйся от трудностей во имя людей! Сколь есть сил, не оставляй сердце пустым без Аллаха и чти повеления Аллаха, чтобы Он благоволил тебя» [156,20].

Также Ходжа Абдаллах Ансари посредством рифмованных слов и словосочетаний описывает особые качества мистиков и путников. Подобное применение рифмованной прозы в мистике обладает нравственно-назидательным, поучающим характером, поскольку рифмованная, размеренная проза, словно поговорка или пословица, глубже проникает в память слушателя.

В «Табакат-ус-суфия» рифмованная проза является средством, образующим прилагательные, представляющие божественные качества, его силу и мощь, его скрытое присутствие во всем и вся. Например, «Не чахоне буд пурчизу пуркас ва он ҳама нест шуд дар як нафас//*Был мир полный всего и всех, и исчезло все в один миг*» [156,152].

Применяя рифмованную прозу Ходжа Абдаллах Ансари доносит до слушателей свои мистические убеждения в более ясной и доступной форме.

К примеру: «Гуфт (Зуннуни Мисрї): Тан аз ранчи халқ дарег мадор! То тавонї дили худ аз Аллоҳ холї мадор ва фармони Аллохро гиромї дор, то ӯ туро гиромї дорад// *Сказал (Зуннун Мисри): Не уклоняйся от трудностей во имя народа! Сколь есть сил, не оставляй сердце пустым без Аллаха и чти повеления Аллаха, чтобы Он благоволил тебя*» [156,20].

Или: «Ҳар рӯз нокастарам ва аз мурод вопастарам//*С каждым днем становлюсь все ничтожнее и отдаляюсь от цели*» [156,58].

«Илоҳо, маро бар огоҳї фуру магузор, ки огоҳї ҳама шуғл аст ва дар дониш бимабанд, ки дониш ҳама дард аст ва то раҳї ба худ аст, чӯйи хушку оҳани сард аст// *О, Аллах, не оставляй меня в ведении, ведь знание – это труд и не связывай меня знанием, ведь знание – это страдание и пока путник в себе - это пересохший ручей и холодное железо*» [2,128].

«Ёфти ҳақ паси маргу зиндагонист, дар он на марг бувад на зиндагонї. Насим бувад раббонї, кудс бувад рӯҳонї, кор бувад ҷовидонї, на ин ҷаҳониву на он ҷаҳонї// *Встреча с истиной после смерти и жизни, где нет смерти и жизни. Ветерок бывает божественным, душа становится святой, дело становится вечным, ни того света и ни этого*» [2,168].

В произведении «Табакат-ус-суфия» часто встречаются молитвенные обращения в рифмованной прозе, состоящие из одного предложения: «Шайхулисом гуфт: Раҳї месозї, ки ман наззорадӯст. Ар туро сабр сифат аст, маро беқарорї хӯст// *Шейхулислам сказал: Ты путник, на которого я люблю глядеть. Если Твое качество – терпение, то мне присуще нетерпение*» [267,180].

Примеры саджа мутарраф: «Мункири ин илм дар олам фаровон аст. Чї суд, ки ғанимат ба дасти гург ва ҳасрат ба дасти шубон аст. Ин илм сирри Аллоҳ аст ва ин қавм соҳиби асрор. Посбонро ба озори мулук чї кор? // *Отрицающих знание в этом мире множество. Что пользы, что богатство в лапах у волка и страдания у пастуха. Это знание божественная тайна и этот народ хранитель тайны. Что хранителю до страданий правителей?*» [2,335].

«Гуфт: ...Сӯфи на дар сафи олам аст ва на дар канори одам аст ва аз хонадонест, ки лақаби он адам аст// *Сказал: ...Суфий не существует в этом мире, среди людей и из пристанища, имя которому небытие*» [267, 631].

Шейхулислам при толковании суфийской терминологии в одном из случаев упоминает о Джунайде Багдади в виде прекрасного диалога в рифмованной прозе и в поэтическом духе: «Шейхулислам сказал, да освятит его дух Аллах, что Джунайде сказал: Люди полагают, что я - ученик Сари Сакати, я - ученик Мухаммадали Кассаба, у которого я спросил, что такое суфизм? Ответил: Не знаю. Однако *халқун карим йазхуруху ал-карим фи замани карим мин рачулин каримин байна қавми киром.*

Шейхулислам сказал: Слово прекрасное и благое, что он сначала сказал, не знаю. Затем сказал: Однако творение - это милость, проявляет его Щедрый в щедрое время. От щедрого человека среди людей щедрых. И только Аллах всемогущий ведает, что это за творение?» [267,215-216].

Далее он продолжает прекрасным стилем и в рифмованной прозе: «Гуфтори карим: Сухане ба ниёз парварда ва пас ба ноз бишуста дар ҳазрат биёроста ва он гаҳ тоза ба дасти беҳудӣ аз ҳақ фаро сутуда ва ба қамъи гӯш осуда, бар дили ташна бигузарида ва ба қон фаро азал нигарон расонида, сухан аз дӯстӣ ва аз дӯст нишон ва ташнаро шароб ва хастаро дармон, шунданро осон ва аз ӯ растан натавон. *Благое слово – слово, желаемое, чтобы его слушали, выращенное в радости, затем обращенное к лицу Пророка и это слово только что прославленное рукой истины и легкое для слуха, утолило жаждущее сердце и принесло вечно страдающей душе вино и исцеляет страдающего, легко слушать его и не спастись от него.*

Аз забони карим: Аз забоне ва чӣ забон, аз ҳаққи тарҷумон ва бар номаи сӯхбатунвон на гӯянда дар он аст ва на забон. Сухани ҳама ба гӯш шунаванд ва он ба қон. *Благой язык: С языка благого слово исходит, внемлют ему слушатели всецело.*

В благое время: В какое время? Во время, когда никого, кроме Бога нет в памяти и о прошедшем времени сожалеют и плачут от его добра и плачут, люди от желаний и мечт.

В благом месте: в месте, где нет смятенной души, ни языка, чего-то желающего и не просящего для себя что-то с пристрастием.

Байни қавми киром: Наздики муҳаққиқ гӯён ва мустамеъ сӯзон ва нозир пурсон// *Праведные люди: рядом со ищущими они молвят, рядом с слушателями горят в страсти и с созерцающими истину спрашивают.*

Шайхулислом гуфт: “Шайх Абӯбакри Каттонӣ аз ҳазор тан пурсид, ки: Тасаввуф чист? ҳама чқвоб додаанд: Хулқ. Пасина кас гуфт: Чанд пурсид, ки ҳар кӣ бар хулқ бияфзояд, бар тасаввуф бияфзуда бошад// *Шейхулислам сказал: Что такое тасаввуф? Все ответили: нрав. Затем кто-то сказал: Тот, кто благого нрава, тот достигнет величия в тасаввуфе.*» [267,216-217].

Большинство исследователей придают рифмованным текстам Ходжа Абдаллаха Ансари сходство с поэзией. Это явно ощущается в приведенных ниже отрывках:

«Илоҳо! Ар шумори ту ба дарди ман рост аст, ман бешам

В-ар ҳисоби ту бо моядорон аст, ман дарвешам.

В-ар кораки ман дар ман бандӣ, ман на ба дасти хешам» [2,55-56].

/О, Аллах! Если твой счет страданий моих верен, я велик.

Если считаешь меня богатым, я почувствую себя нищим.

Если дашь мне дельце мое, не буду я в своих руках!

Чй чӯям чизе, ки беш аз ман аст,

Пас он-к ту ро дорад, аз завол эмин аст.

Ту ро чустан аз худ баррастан аст.

Ва ба ту пайвастан аз дигар гусастан аст [2,20].

/Зачем искать то, что превышает меня,

Тому, кто обрел Тебя, забвение не грозит.

*Поиски Тебя - отречься от себя,
Соединиться с Тобой – покинут других!*

Ман бимондам бар як назора,
Худ назора гаштам якбора.
Дар майдони назораам як савора,
Фарёд ба ту аз пиндора [2,102].
*/Остался и прикован взглядом я,
Вдруг стал смотреть за всеми я.
В поле моего зрения всадник один,
Зову тебя, полагаясь на сомнения!*

В «Табакат-ус-суфия» рифмованная проза во многих случаях сочетается и с другими художественными приемами, к примеру, с противопоставлением: «Дар адад ҳаст аст, аммо дар амад нест. Қимат дар баробари дев барҷост, аммо дар баробари ҳақ нест. Аз алақаву нутфа ҳаст аст, аз он чо ки иллату баҳона аст, нест чоа-л-ҳаққу ва заҳақа-л-ботилу. Дар дидаи иллатбин ҳаст аст, аммо дар дидаи таҳқиқу азалбин нест// *Много его существует, но не властвует оно. Ценность его равна диву, но не стоит истины. Сотворен из любви и семени, поэтому есть недостатки и поводы, нет места приходу истины и есть веселье пустоты. Есть глаза, видящие недостатки, но нет глаз, ищущих глубину и начало» [267,212].*

Ходжа Абдаллах Ансари умело применяет рифмованную прозу для описания качеств и деяний суфия, тонко и глубоко описывая его душевное состояние, перехода от бытия к небытию, уподобляет это красоте жемчуга на шее невесты: «Ҳар насаб, ки сӯфиро кунанд зарқ аст, аз баҳри он ки ӯ дар фано ғарқ аст. Ҳар ном, ки ӯро кунанд, хиллат аст. Номи ӯ бирасида, дар он ки ӯро дар ӯ бирасида, ҳар каси ба ҳастӣ бар пой аст ва нестӣ сӯфиро тоҷ бар сар аст. Чунонки марворид арӯсро дар гардан аст. Ҳар ном, ки ӯро кунӣ на он аст, ӯ номро бинаистад, ки ӯро бар худ бастаанд. Сӯфиро чуз аз фано фарш нест ва дар тариқ ёди ориф курсиву арш нест...Аз обу гил гурез ва дар Одаму

Хавво маёмеz!!! Каждым именем, что восхваляется суфий, наречено от того, что он растворяется в Нем. Каждое имя, что нарекают его им, есть обман. Именем он нарекается от того достиг Его или нет, человек жив бытием своим, а суфию небытие, словно венец на голове. Словно жемчуг на шее невесты. Нарекай его любым именем, это не его имя, оно и не станет его именем. Для суфия, помимо небытия, не существует места и на пути суфий не вспоминает ни о скамье, ни о престоле... Уйди от бытия, и не смешивайся с Адамом и Хаввой!» [267,208].

В следующем фрагменте из его обращения к Богу вместе с рифмованной прозой Ансари применил художественный прием парадокса:

«Илохо, дард медонам, дору намедонам ё медонам, хўрдан наметавонам//О, Аллах, страдаю я, знаю или не знаю я лекарство, но не могу принять» [2,54].

Таким образом, можно сделать вывод, что рифмованная проза применена почти во всех произведениях Ходжа Абдаллаха Ансари, особенно в его прекрасных обращениях к Богу – мунаджатах, обретя в них своеобразие и совершенство. Ансари применяет рифмованную прозу не только для украшения речи и изложения, но и для демонстрации своего истинного состояния, душевных порывов, донесения до слушателей мистических смыслов и понятий.

Наряду с рифмованной прозой Ходжа Абдаллах Ансари в предложениях и фразах, полных поэтики и красноречия, привлекающих интерес читателя различными оттенками и образами также использовал и другие художественные приемы и фигуры.

Следует напомнить, что произведение «Табакат-ус-суфия» было написано Ансари для учеников, только вступивших на путь познания, и в целях вызова интереса и вовлечения их в процесс исследования и постижения истины, для ясного и доступного изложения мистических истин, для выражения истинной любви и подчинения воле Бога и его Посланника, разъяснения устоев и принципов шариата, жизнеописания выдающихся

представителей тариката и некоторых своих близких и собеседников, он также применял и другие художественные приемы и средства выразительности.

Ходжа Абдаллах Ансари применил стилистическую фигуру антитеза (тазод), представляющую собой риторическое противопоставление и заключающееся в резком сопоставлении образов, состояний, понятий, связанных между собой общей конструкцией или внутренним смыслом. Это присуще проповедям и обращениям Ансари, поскольку «Табакат-ус-суфия» пронизано мыслью удержать своих учеников и последователей от обмана и оболъщения, не дать им сбиться с праведного пути.

Ансари, мастер слова и речи, смог вместить в одном предложении несколько противоположных друг другу понятий: «Ва Бўбакри Каттонӣ гўяд, ки: Мақомот яке нур аст ва яке зулмат, яъне яке равҳу осоиш ва зиндагонӣ ва яке ноқомиву ранҷ. Яке таҷалливу яке иститор, яке чамъу яке тафриқат//И Бубакр Каттани сказал: *Одна ступень – это свет, другая – тьма, то есть одна из них спокойствие и умиротворенность, другая – неудачи и страдания. Одна – ярко сверкает, другая – сокрыта в тайне, одна - проявляется в общем, другая - блистает в одиночестве*» [156,49].

В мунаджатах Ансари стилистическая фигура антитеза применяется довольно часто. К примеру: Ва туро ёфтан худро гум кардан аст// *Найти Тебя значит потерять себя*» [2,20].

«Ҳар чи чуз ҳақ мебинад, маҳчуб аст//*Все, что видит, кроме истины, сокрыто*» [2,20].

«В-ар ҳисоби ту бо моядорон аст, ман дарвешам// *Если Ты считаешь меня имущим, я почувствую себя нищим*» [2,56].

Традиционно в книгах о жизнеописании суфиев они наделяются множеством эпитетов и различными качествами. В нижеприведенном отрывке применена стилистическая фигура *тансику-с-сифот* (последовательное цитирование прилагательных):

«Абубакр Сиддик сказал, что: «Лучшие люди, это люди, пришедшие после пророков: *Туби лиман мата фи-н-наънот*. То есть такая же благонравная и прекрасная жизнь и счастливое пребывание, что изначально с уважением и чистотой и радостью уходит из этого мира, меняется его состояние и в чистоте пребывает его удел» [156,49-50].

В другом примере также перечислены несколько человеческих качеств: «Шукри Яздонро, ки чашми бинанда дод, гӯши шунаванда, забони гӯянда, дасти гиранда ва пойи раванда дод// *Слава Богу, что дал глаза видящие, уши – слышащие, язык – говорящий, руку получающую и ноги, путь преодолевающие*» [267,641].

В диалектах персидско-таджикского языка часто применяется стилистическая фигура *масгир* (литота), которая применяется не только для приуменьшения или смягчения свойств, признаков, значений предметов или явления, а иногда для образного выражения укора, намека: «Шайхулисом гуфт: Вай (Абулхасан ас-Сабиҳӣ) рӯзи одина бар дар масчиди Басра истода буд, шогирди худро гуфт: Ин халкро бинӣ ин хама огини бихиштанд. Ин корак моро афтода ва масчиди Басра он вақт чунон буд аз анбӯхе, ки халк сучуд наметавонист карданд бар замин, рӯй бар пушти якдигар мениҳоданд// *Шейхулислам сказал: Он (Абулхасан ас-Сабиҳи) в пятницу был в мечети Басры, и сказал своему ученику: Видишь этих людей, все они будут в Раю. Это дельце взвалилось на нас и мечеть Басры была переполнена людьми так, что люди не могли на земле в молитве преклониться и лица клали на спину друг другу*» [267,404].

Или: «Шайхулисом гуфт, ки: Бухорӣ ишроф дошт бар гӯрҳо. Рӯзе бар гӯре мегузашт, гуфт: Хӯр ҳин бар димоғ гурзаки оҳанин. Яке гуфт: Эй шайх! Ў марди порсо буд. Гуфт: Порсоро сахттарак зананд// *Шейхулислам сказал: Бухари был смотрителем могил. Как-то раз проходил мимо какой-то могилы и сказал: Влетит тебе в нос железная булава. Кто-то сказал: О, шейх! Он был праведным человеком. Ответил: Праведного пусть побьют покрепче*» [267,589].

Иногда в диалектах некоторые предметы или явления выражены в уменьшительной форме. Слово «гурзак» (булава) не означает маленькую булаву, поскольку гипотетически маленькой боевой булавы не существует. В этом случае это слово означает, что человек, похороненный в могиле, будь он даже праведным, достоин жесткого наказания в ином мире.

Таким же образом слово «резагак» означает небольшой размер, небольшое количество, и встречается в диалектах северного Таджикистана, имеющего варианты: «реза, як реза, як резгӣ». Ансари также использовал это слово:

«Шайхулисом гуфт: Дар Абӯсаид Харроз резагаке ланги дармебоист, ки касе бо з-ӯ наметавонад рафт. Дар Восити резагаке раҳмат мебоист ва дар Чунайд резагаке тезӣ мебоист, ки вай илмӣ буд//*Шейхулислам* *сказал: Абусаиду Харразу немного хромоты бы, а то с ним в ходьбе не сравниться, а Васити – немного милости и Джунайду немного быстроты, чтобы стать ученым*» [267,160].

Или же: «Шайхулисом гуфт: Рӯзе Шоҳ дар Масчиди Зиракон нишаста буд. Дарвеше бар пой хост ду ман нон хост. Касе фаро намедод. Шоҳ гуфт: Кист, ки ин панҷоҳ ҳаҷчи ман бихарад, ба ду ман нон ва бад-ин дарвеш диҳад. Фақеҳе буд, он чо нишаста наздики вай, онро бишунид гуфт: Аййуҳо-ш-шайх! Истихфиф бо шарият? Гуфт: Ҳаргиз касро-м надидам ва худро-м надидам ва қадр наниҳодам, то кирдори худро қимматаке ниҳам. Яъне ки худро қимат наниҳодам, кирдори худро қимат кай ниҳам?» // *Шейхулислам* *сказал: Однажды Шах в мечети Зиракон. Какой-то дервиш встал и попросил два мана хлеба. Никто ему не подавал. Шах спросил: Кто тот, кто купит пятьдесят моих паломничеств за два мана хлеба и подаст этому дервишу. Там рядом был богослов, услышал это и сказал: О, шейх! Умаляешь шарият? Ответил он: никого не видел, и сам не видел, и не удостаивался, чтобы деяниям своим давать какую-то цену. То есть, если не считаю себя ценным, так деяниям своим зачем мне цену назначать?*» [267,237].

В следующем отрывке о Шибли, Ансари применил слово «сарак» в значении бережливость, размер, цена, стоимость, с целью назидания беречь даже малую толику успеха и достижений: «Шайхулислам гуфт, ки: Шиблӣ гуфт: Ин сараки вақти худ, ки дорӣ, ба ноз дор, ки то ҷовидон бар он суҳбат мебояд кард. Ки он ҷо сарвақт надиҳанд, он аз эдар мебояд бурд// *Шейхулислам сказал: Шибли молвит: Это мгновение времени, что есть у тебя, береги, о нем можно говорить до вечности. Там тебе на дадут мгновения, его сейчас надобно беречь*» [267,393].

В следующем отрывке речь идет о щедрости Сахля Тустари, в котором Ансари применил слово «порагак» в значении немного, малого количества чего-либо: «Саҳл порагаке хок аз он мавзеъи худ бардошт ва дар он афканд ва сари он бипӯшид, ба вай дод ва гуфт: Бар ва бифурӯш! Бурд ва бифурӯхт, хама мушк ва мушкдон шуда буд, мард тавонгар шуд// *Сахль взял горсточку земли рядом с собой, положил в мешок и закрыл его, отдал ему и сказал: Унеси и продай! Тот унес и продал, а так был мускус и мешок стал мускусницей, тот человек разбогател*» [267,136].

Ходжа Абдаллах Ансари умело применял в тексте произведения лексическое средство – омонимию (таджнис), чтобы лучше и яснее донести содержание, украшал ими тексты проповедей и обращений. Это средство является прекрасным способом описания состояния и воззрений суфия.

В следующем отрывке слово «товон» в форме полного таджнис обладает двумя значениями: первое, возмещение за утрату, штраф, а второе – в повелительном склонении глагола «тобонидан» - освещать: «Илоҳо, акнун ки ман бар ман товон, ту офтоби сафват бар ман товон!!! *О, Аллах, теперь я сам возмещение себе, Ты солнцем чистоты освети меня*» [267,176].

В следующем отрывке слово «расид» имеет два значения: первое – стремление, желание, и второе – прошедшее время глагола «расидан» - достичь: «Сӯфӣ ба манзил расид, ба расид, аз сел ҷӣ нишон диҳад, ки ба дарё расид// *Суфий достиг стоянки, стремлением и стараниями, зачем ему говорить о наводнении, ведь он достиг моря*» [267,207].

В следующем отрывке применен *полный таджнис*, одно слово приведено в целом виде, другое в виде сочетания (таркиб): «Саволи соил аз инкор аст, бар ин кор ар ū аз инкор ба вай дорад, ūро бо савол чӣ кор? Инкор мақун, ки ин кор шум аст, инкор ū кунад, ки аз ин кор маҳрум аст. Қавме машғул аз ин кор ва қавме вар инкор ба ин кор ва қавме худ сар дар сари ин кор. Ū, ки дар ин кор ба инкор аст, ū муздур аст ва ū, ки аз ин кор машғул аст, мағрур аст ва ū, ки дар сари инкор аст, ғарқай нур аст//» [267,440]. *Вопрос спрашивающего про отрицание, это к нему не относится, зачем ему спрашивать? Не отрицай, это дело завершится плохо, отрицает тот, что лишен этого. Некоторые люди занимаются этим делом, некоторые отрицают это, и некоторые сами занимаются отрицанием. Тот, кто в этом деле отрицает, тот беден и нищ, тот, кто отрицает, наполнен гордыней, а тот, кто над этим делом задумывается и принимает, тот наполнен светом.*

Такое изложение в художественной литературе называют игрой слов, которая свидетельствует о писательском мастерстве литератора. Вероятно, такая игра слов возникла в мистических произведениях Ансари в момент его мистического восторга и экстаза: «Он ки туро ёфт ёфт, аммо кучо ёфт? Ноёфта, ки будӣ то ёфт, ки на кас зоти ту дарёфт, то кори ту воёфт. Оре, он ки ёфти ту дарёфт. Он ки дарёфти ту чувт, аз роҳи ҳақиқат бартофт// *Тот, кто искал Тебя, все же нашел, однако откуда? Ты был скрыт, пока он искал тебя, ведь никому не дано постичь сущность и деяния Твои. Да, тот, кого ты искал, нашел Тебя. Тот, кто хотел постичь Тебя, на пути истины сиянием озарился*» [267,162].

Мухаммад Умар Родуёни в разделе «О таджнис заид» отмечает: «Это средство из средств красноречия, когда секретари и писатели приводят два слова в одном значении и в конце второго слова добавляют одну букву, например, ном – нома» [167,14].

В «Табакат-ус-суфия» также встречается применение таджнис заид. Можно привести в пример слова «рамидан» (бежать, убежать, скрыться от

страха) и «орамидан» (быть спокойным, пребывать в радости, находиться в хорошем месте).

«Ва чун борик аст роҳи он раҳӣ, к-иш худро надидан аз хидмат рамидан аст ва худро дидан бо Худо орамидан аст// *И благодатна дорога того путника, который не видит себя и убегает от службы, а видит себя с Богом в спокойствии и радости*» [267,56].

В этом фрагменте Ансари упоминает слова «або» и «қабо», что является таджнис заид: «Рӯзе Абӯҳафс нишаста буд дар Нишопур. Шох Шучоъ бар сари вай боз истод, ба қабо, аз вай чизе пурсид. Абӯҳафс боз нигарист ўро дид ба қабо, гуфт: Ба Худой, ки ту шоҳӣ! Гуфт: Ман шоҳам? Дар он савол ба чой овард, ки шоҳ аст. Донист, ки он савол чуз аз ў надонад кард гуфт: Бо қабо шоҳ гуфт: «Вачадту фи-л-қабои мо талабту фи-л-ъабои дар қабо биёфтем, он чи дар або бинаёфтем// *Как-то Абухафс был в Нишапуре. Шах Шуджаъ остановился рядом с ним в длинном одеянии и спросил его о чем-то. Абухафс посмотрел на него и сказал: Клянусь Богом, ты шах! Он спросил: Я шах? Ответил он на вопрос, что он шах. Понял, что никто не ответит на этот вопрос, кроме него и сказал: В одеянии шах сказал: Нашли мы в кабае то, что хотели в абае*» [267,237]. Такой же стиль изложения соблюдается и в «Кашф-уль-махджуб».

В «Табакат-ус-суфия» Ходжа Абдаллах Ансари широко использовал *мунаказа* (противопоставление). Речи и проповеди Ансари проходили перед большой аудиторией, где он доводил собственное красноречие до высот, прибегая к различным стилистическим фигурам и приемам.

В «Табакат-ус-суфия» можно встретить тексты, в которых одно явление, состояние, качество отрицается другим. В красноречии это называется *мунаказа*. Шамс Кайс Рази в главе «Об ошибках в рифме и нежелательном описании, встречающемся в поэзии» отмечает: *Мунаказа* (слова, противоположные друг другу) и *танакуз мухалифат* в поэзии и других речах – это когда одно противопоставляется второму и им отрицается» [168,233].

Автор «Табакат-ус-суфия» о состоянии и ступени суфия описывает следующее: «Ориф дар мақом бидошт ва ба рӯзу замон афтода. Ин чавонмард ар сухан гӯяд, мушриф гардад ва ар хомӯш истад, мушрик гардад. Ар шод бувад, муддаъӣ бувад ва агар бигиряд, мунофиқ гардад ва агар бинозад, дар тафриқат афтад ва ар шодӣ барад аз худ, нишон диҳад//*Суфий дошел до ступени и отошел от времени. Если этот благородный человек скажет слово, обретет высоту, если останется безмолвным, то станет язычником. Если возрадуется – станет притязателем, если заплачет – станет лицемером, если возгордится – будет в одиночестве, если возрадуется за себя – окажется хвастуном.*

Ва ар аз ӯ гӯяд ба фардоният дар ишорат муштарақ гардад. Ва ар ба сафват сухан гӯяд, ба абтоли обу гил маътал гардад ва ар нишону восита рад кунад, мулҳиду чоҳид гардад. Ва ар дар восита бандад, аслро мункар гардад ва ар восита рад кунад, зиндиқ гардад.

Ва ар роз диҳад, муддаъӣ гардад ва ар хомӯш истад, носӣ гардад ва ар бигиряд, мунофиқ гардад. Ва ар бихандад ва аз худ нишон диҳад, мутафаррик гардад. Ва агар гом бозпас ниҳад, махчуб гардад ва агар гом фаро пеш ниҳад, дар ҳайрат ғарқ гардад. Пас офияти ӯ дар он аст, ки набувад ва аз он аст, ки намебувад. Ар дуо кунад, гӯянд даъвост ва ар хомӯш нишинад, гӯянд, ки ғафлат аст, чун кунад, ки гӯянд ҳақиқат аст?//*Если тайну откроет, станет притязателем, а если останется безмолвным – прикинется непомнящим и если заплачет – станет лицемером. Если засмеется, и будет хвастаться, останется в одиночестве. Если сделает шаг назад – станет невидимым, если сделает шаг вперед – утонет в удивлении. Тогда его спасение в том, чтобы не быть и от того, что не будет. Если обратится с молитвой, скажут это притязание, если молчит, то скажут, что находится в неведении, как ему быть, чтобы сказали – это истина?» [267,153].*

Такой способ толкования и пояснения суфийских понятий в «Табакат-ус-суфия» встречается часто. К примеру: «Шайх Абӯалии Сиёҳ гӯяд:

Мовароуннахриён мегӯянд: То бинарахӣ, наёвӣ ва ироқиён мегӯянд: то наёбӣ, бинарахӣ, ҳар ду якест. Лекин ман бо ироқиёнам, ки сабақ аз ӯ неқӯтар аст. Хоҳӣ чурах бар санг зан, хоҳи санг бар чурах// *Шейх Абуали Сиях* *говарит: Жители Мавераннахра говорят: Пока не освободишься, не найдешь, иракцы говорят: пока не найдешь, не освободишься, оба равны. Однако я согласен с иракцами, поскольку это вернее. Хочешь ударь рану об камень, а хочешь – камнем по ране»* [267,171].

В «Табакат-ус-суфия» Ходжа Абдаллах Ансари упоминает о деяниях, которые в целом не приносят пользы. Например,

«Ибодоти фаровон, валекин аз нури имон ҳеч чиз нест бар инон//*Множество молитв, однако света веры в них никакого»* [267,122].

«Шайхулисом гуфт: Лаззату хушӣ дар талаб аст, дарёфт хушӣ нест, дарёфт садамат аст, ки туро фурӯ мешиканад// *Шейхулислам* *сказал: Прелесть и удовольствие в желании, достигнутое не в радость, достигнутое это событие, которое сломит твой дух»* [267,149].

«Шодии беандоза аз андӯҳ кушандатар аст// *Сильное ликование может убить быстрее, чем горе»* [267,150].

Ва туро ёфтан худро гум кардан аст.

Ва ба ту расидан худро ба фано супурдан аст.

Ҳар чи чуз ҳақ мебинад, маҳчуб аст,

Ва ҳар чи ба ҷустан тавон ёфт, бо ҷӯянда мансуб аст [267,20].

/Найти тебя значит потерять себя,

Достичь тебя значит предать себя небытию.

Все, что видит Истинный, сокрыто.

Все, что можно найти в поисках, относится к ищущему/

«Шайхулисом гуфт: Нури яд тасбеҳ доштӣ дар даст. Вайро гуфтанд: Ба ин тасбеҳ мехоҳӣ, ки Аллоҳ дар ёди ту бувад? Гуфт: Ба ин тасбеҳ

мегафлат чӯям// Шейхулислам сказал: Нури держал четки в руках. Его спросили: Хочешь всегда поминать Аллаха? Ответил: Этими четками ищу забвения» [267,191].

Противопоставление в «Табакат-ус-суфия» представляется Ходжа Абдаллахом Ансари в виде математической задачи или уравнения, требующего внимания суфия или читателя, когда после уверенного рассуждения вырисовывается основной замысел: «Маҳмуд ба сари гӯри Боязид шуд, дарвеше дид он чо гуфт: Ин устои шумо чӣ гуфтид? Гуфт: Вай гуфтӣ: Ҳар ки маро дид, вайро бинасӯзанд. Маҳмуд гуфт: Ин ҳеч чиз нест. Абӯчаҳл Мустафоро дид вайро бисӯзанд. Он дарвеш гуфт: Надидаи амир надид, яъне вай бародарзодаи Абӯтолиб дид, на пайғамбари Худой, саллаллоху алайҳи ва саллам, варна бинасӯхтандӣ// Махмуд пришел к могиле Баязида и увидел там дервиша. Что вам сказал ваш учитель? Тот ответил: Он сказал, каждый, кто меня увидит, его не сожгут. Махмуд сказал: Это не так. Абуджахл увидел Пророка и сказал, чтобы его сожгли. Тот дервиш сказал: Он не увидел его, он увидел племянника Абуталиба, не пророка Всемогущего Бога (с), в ином случае не сжег бы его» [267,410].

Ходжа Абдаллах Ансари много внимания уделяет олицетворению и символам. В следующем отрывке Ансари образно указывает, что истинный мистик обладает тремя глазами: «Се дида аст орифро: дидаи сар бинад ва он лаззатро-ст ва дидаи дил ва он маърифатро-ст. Дидаи ҷон: ва он мушоҳидаро-ст ва мо қадаруллоҳ ҳаққа қадриҳи// У мистика три глаза: глаза ума, видящие удовольствие, глаза сердца, познающие мудрость и глаза души, наблюдающие за уделом и тем, что предназначил Аллах» [267,46].

Словосочетание «оташи дили дӯстон» является прекрасным олицетворением, указывающим на любовное страдание: «Шайхулислам гуфт: Бӯраҷои Уторидӣ гуфт, ки: Иброҳимро ба оташ андохтанд, Аллоҳ таоло гуфт оташро, ар ту ўро биёзорӣ, ба иззати ман, ки дарвақт ба оташи меҳин фиристам. Оташ бияфтод беҳуш се шабонарӯз. Чун боз кор омад, гуфт: Оташи меҳин кадом аст? Гуфт: Он оташ, ки дар дили дӯстони ман аст//

Шейхулислам сказал: Бураджа Утарида сказал: Когда Ибрахима отправили в огонь, Аллах Всевышний повелел огню, если навредишь ему, по воле моей, направлю на тебя великий огонь. Огонь погас на три дня, оставаясь без сознания. Когда пришел в себя, спросил: Что такое великий огонь? Ответил: Тот огонь, что в сердцах моих друзей» [267,279].

Ходжа Абдаллах Ансари олицетворяет знание с умной птицей, которая поселяется в смиренном и стыдливом сердце: «Шайхулислам гуфт, ки: Сарии Сақатӣ гуфт: Маърифат аз боло фурӯ ояд, чун мурғе парвозкунон, то диле бинад, ки дар ӯ шарм бувад ва ҳурмат, он чо фуруд ояд// Шейхулислам сказал: Сари Сақати сказал: Знание посылается сверху, как парящая птица, ищущая сердце полное стыда и уважения, чтобы спуститься туда» [267,96].

Следует отметить, что в «Табакат-ус-суфия» также встречается *тамсил* (пословицы и поговорки). Например: «Ба сӯзан кӯҳ кандан осонтар аз кибр аз дил берун кардан// Легче иглой пробурить гору, чем извлечь гордыню из сердца» [267,7].

Или: «Ва гуфт (Шайхулислам): Чӣ кор аст дарзиро бо табар. Ҳар касро кори хеш ва ҳар дарахт бо бори хеш// Какое дело портному до топора. Каждому свое, и каждому дереву свой урожай» [267,541].

Стилистический прием художественного описания в «Табакат-ус-суфия» применен Ансари в сравнении с «Кашф-уль-махджуб» или «Тазкират-уль-авлия» не часто.

Худжвири приводятся изящные обороты, например, «*фалаки маърифат*», «*малики муҳаббат*», «*офтоби уммат*», «*шамъи дину миллат*», «*сафинаи таҳқиқу каромат*», «*соҳили маърифат*», «*қутби муҳаббат*», «*нури сирҳо*», «*сайфи сиёсат*», «*гавҳари ганҷи ҳаёву аъбади аҳли сафо*», «*сафинаи таҳқиқу каромат*», «*фалаки маърифат*», «*малики муҳаббат*» и др., которые редко встречаются в «Табакат-ус-суфия».

В «Тазкират-уль-авлия», написанной после произведения Ансари, стилистика применения описания на основе тавсифу-л-ташхис

(олицетворение) имеет постоянную тенденцию. В книге можно встретить такие описания как, «*меваи дили авлиё*», «*чигаргӯшаи анбиё*», «*офтоби пинҳон*», «*бахри вафо*», «*кони сафо*», «*офтоби караму эҳсон*», «*дарёи вараъу ирфон*», «*симурғи қофи яқин*», «*ганҷи олами узлат*», «*шоҳи иқлими аъзам*», «*шамъи чамъи қиёмат*», «*қиблаи муҳташам уммони ҷавоҳири маониву дақоиқ*», «*чароғи офариниш*», «*дурри дарёи тавоноӣ*», «*сайёҳи байдои тариқат*», «*ғаввоси дарёи ҳақиқат*» и др. [267,6]. Наряду с этим Фаридуддин Аттар стремится последний слог описания срифмовать с последним элементом имени и куньи шейхов.

В связи с этим, можно предположить, что подобный стиль изложения в связи с существенными отличиями Аттар не перенимал у Ходжа Абдаллаха Ансари.

Ходжа Абдаллах Ансари больше старается описать представителей суфизма их подлинными качествами, к примеру: «*ягонаи рӯзгор*», «*ҳофизи имоми аҳли суннат*», «*аиммаи дину шаръ*», «*дар шаръ имом ва дар зӯҳд ягона*», «*сайид дар зӯҳду вараъ*», «*муҳаббати давлати дил*», «*ба вараъ ва зӯҳду футувват маъруф*», «*товусу-л-уббод*», «*ягонаву қиблаву ғавси замони хеш*», «*олим ба ҳуқуқи ҳақоиқ*», «*ҳақ ба гӯяндаи бебок ва голиби қувват*», «*равшантару нуронитар*», «*боҳайбаттару равшантар*», «*тамомҳолтар*», «*забоннеқӯтар*», «*лисону-л-вақт*» буд, «*дарвеши муҷаррад аз зариф аз зурафои сӯфиён*» и др.

Иногда в одном отрывке книги перечисляются выдающиеся качества мистических персон: «*Машоихи Бағдод гуфтаанд Нуриро, ки соҳибу-л-вафо, Ҷунайд соҳибу-л-ҳурмат, Рувайм соҳибу-л-адаб, Рӯдборӣ соҳибу-л-ҳуффоз, Шиблӣ мустағрикун фи вачди ва Ибни Ато соҳиби ғайрат// Шейхи Багдада сказали Нури – обладатель преданности, Джунайд – обладатель уважения, Рувайм – обладатель учтивости, Рудбари – обладатель отличной памяти, Шибли – утонувший в восторге и Ибн Ата – обладатель силы стремления*» [267,190].

«Гӯянд, ки Абдуррахмони Махдӣ ба зиёрати вай (Муҳаммад ибни Юсуф ибни Маъдон Ибни Язид ибни Абдуррахим ал-Бино ас-Сақафи ас-Сӯфӣ) фаровон шудӣ, ўро арӯси зӯҳход гӯянд// *Говорят, что Абдуррахман Махди часто приходил и навещал его (Мухаммада ибн Юсуфа ибн Маадана Ибн Язида ибн Абдуррахима ал-Бина ас-Сакафи ас-Суфи), его прозвали избранником отшельников*» [267,129].

Таким образом, с одной стороны, Ходжа Абдаллах Ансари умело применяя художественные средства и стилистические фигуры и приемы, демонстрирует свой талант и мастерство прозаика, с другой стороны художественные средства используются им для полного и выразительного пояснения основополагающих мистических смыслов и понятий, точного и естественного описания состояния мистиков, их духовного роста и совершенствования мировоззрения.

«Гератский старец», как прозаик с уникальной стилевой манерой показал, что художественные средства можно применять даже в отчасти научной прозе, чтобы наиболее ярче и выразительнее описать достоинства суфиев, их жизнь и воззрения. Принимая во внимание, что Ходжа Абдаллах Ансари признан основоположником рифмованной прозы персидско-таджикской литературы, этим представляется возможность исследовать жанр во всем его творческом наследии, и всесторонне изучить его прозаическое мастерство. Этот принцип принят за основу в настоящей диссертации.

Применение других художественных средств и стилистических фигур, таких как *тазод*, *тавсиф*, *тамсил*, *тасгир*, *ташхис*, *мунаказа* и др. представляют нам Ходжа Абдаллаха Ансари, как выдающегося и талантливого прозаика.

Обобщая исследования художественных средств и фигур в произведении «Табакат-ус-суфия» можно сделать вывод о том, что описать страстную и полную восторга персону суфия, странника ищущего истину, познающего мир в несколько ином видении, нарисовать красноречивую мозаику его желаний и стремлений, убеждений и воззрений, его экспрессии и

экстаза без художественных средств и фигур невозможно. Ходжа Абдаллах Ансари, имея огромный опыт общения, проповедуя среди сторонников и противников своего учения, несомненно, знал о воздействии и силе художественных средств в завоевании внимания и интереса и уделял им пристальное внимание и применял их в уникальном стиле, который в следующих веках нашел своих сторонников и последователей в суфийской литературе персидско-таджикской литературы.

IV.4. Художественные средства в «Расаил»

Ходжа Абдаллах Ансари уникальный прозаик мистического толка, оставивший после себя множество произведений, наполненных суфийской философией. Одним из таких произведений является небольшой трактат «Мухаббат-наме» в книге «Расаил». Этот трактат посвящен Ходжа Абдаллахом Ансари одному из ключевых мистических понятий «мухаббат» (любовь). Написание отдельного трактата, посвященного лишь одному понятию, говорит об уникальном взгляде автора на это понятие, исследованное им с различных ракурсов и передающее его истинное отношение к этому земному и небесному чувству.

Исследование этого трактата показывает степень совершенства мистических знаний Ходжа Абдаллаха Ансари, его талант в применении различных художественных средств в пояснении одного из устойчивых и догматичных понятий, найденную им гармонию в пояснении мистического термина и его достойного художественного обрамления.

Ходжа Абдаллах Ансари изначально стремится пояснить причину избрания им этой темы для читателей, однако видя тщетность своих объяснений мистической основы произведения, признает, что язык мистического изложения слишком труден, и ему придется прибегнуть к более простому и доступному языку. Простой и общедоступный язык применен им не для украшения изложения, а лишь в целях сделать понятными свои рассуждения об этом ключевом понятии.

Стилистика изложения мистиков рождается в результате их многочисленных практик и опыта. Чем опытнее мистик, тем труднее и сложнее становится его язык, обретая особую манеру. Следовательно, между опытом и языком изложения существует двоякая связь, одна из которых определяет степень совершенства знаний мистика, другая обуславливает его приверженность к сложной, полной метафор и аллегорий речи.

Однако «сущность языка склонна к очевидности, язык преподносит нам мир во всех его деталях и целостности, и «мир» рождает все, что существовало до нас, существует и будет существовать после нас» [330,8].

Язык мистиков сложен, для его понимания должны быть особые знания. Именно такой сложный язык мы можем наблюдать в «Мухаббат-наме» Ходжа Абдаллаха Ансари.

Любовь, являющейся одним из ключевых терминов в мистике, истолкована Ансари в особой, уникальной стилистической манере, поскольку «в 438 году хиджры, когда он попадает в темницу Пушанга, на него снисходит озарение, и он вступает на ступень любви, это оказывает на него воздействие, и он пишет комментарий о термине любовь»[66,218]. Однако, чтобы выразить свое видение того, как он достиг этой ступени, ему был необходим научный язык. Этот язык, «наряду с системой образов, является системой понятий. Система из положений, наделяющих мир системой» [327,80].

«Мухаббат-наме» - это картина мира «гератского старца». В этом произведении он смотрит на общепринятое понятие с особой позиции, и использует язык, который полностью и всеобъемлюще может выразить его уникальное видение. Это произведение из числа тех, в котором «настоящий язык рожден из мистического опыта. Язык, понятный суфию, всецело»[338, 9].

Текст произведения записан по просьбе тех, кто знаком с мистическим учением, число которых отчасти ограничено. В связи с этим Ходжа Абдаллах Ансари считает более соответствующим язык, украшенный

художественными средствами. Наряду с тем, что при толковании и пояснении мистических терминов, автор склоняется к сложному языку мистиков, но иногда делает отступления и применяет понятную и доступную лексику, открывая границы своего особого мира, простым изъяснением доводит новый опыт несложным и плавным языком[111, 243].

Таким образом в произведении формируется взаимосвязь мистической темы и логического языка. Однако в отличие от других мистиков, которые предпочитают язык символов языку изложения, Ансари признает язык символов неспособным выразить все его мысли и говорит: «Знай, все что есть изложение и символ, это отличие и повествование, то, что собрано, намного выше речи и слуха»[252,12-16). Поскольку любовь, согласно его пониманию, это явление не поддающееся слуху и осязанию, а слова о ней, искажают ее: «Твоя речь – твоя напасть» [252,24].

Однако, несмотря ни на что, в этом тексте, который по многим качествам имеет сходство с «Сад майдон», между опытом Ходжа Абдаллаха Ансари о любви и языком, который излагает этот опыт, существует определенное соотношение. «Если желаем ощутить диалектику языка и опыта в суфийском наследии, сравнительный анализ «Макамат» и «Маназил» Ансари и других произведений (в пределах одного века после Ансари – М.Ш.), осуществленный Рузбахани, может стать прекрасным руководством для определения влияния языка на опыт, с другой стороны для отражения этого опыта в народном языке и его использования[111,254]

Мистический опыт в его содержательном плане не только не поддается описанию, поскольку описание в этом случае бессильно. Однако, естественно, что проблема изложения у Ансари имеет другую природу в сравнении с Ахмадом Газзали, Айнулкуззатом и Рузбахани. Ходжа Абдаллах Ансари в изложении делится реальным опытом, который обрел сам и хочет по мере возможности поделиться с ним своими слушателями и читателями. Он не может объяснить также как Айнулкуззат: «Когда вижу себя отсутствующим, все, что ни скажу, не в моих силах» [319,18].

Наряду с этим, он не отрицает необъяснимое существование и «томмот», который является продуктом науки истины и шариата [269,369]. По его убеждению, «томмот» - это непонятное слово, неизвестное иносказание, которое людям не понять, разуму не постичь. Поскольку «томмот» слово, возникшее из экстаза, говорящий его не в этом мире, однако его речь в трактате является пояснительной, а не комментирующей. Этот переход языка от ясного слова к метафорам явно наблюдается в главах восторг[269,343], безумие [269,350], любовь [269, 356], страждущие[268,361], экстаз [269,362].

Одним из проявлений простонародного языка является употребление в тексте произведения кратких и емких предложений, являющихся характерной языковой чертой произведения:

Ҳар кор, ки кунӣ чуз тамом макун [269,340].

/Заканчивая каждое дело, деталей его не оставляй!

Насиби хеш аз олам бардору боқӣ ҳама бигзор[269,352].

/Возьми у мира свой удел, оставь все остальное!

Ҳар мард, ки дар чувст бошад, бояд ки чист бошад [269,354].

/Каждый человек, который ищет, должен быть прежде кем-то!

Ҳаркиро гул писанд ояд, аз хораш кай газанд ояд? [269,355].

/Тот, кому нравится роза, разве страшны ему ее колючки?!

Тачаллӣ, гоҳ ояд, аммо бар дили огоҳ ояд[269,364].

Озарение нисходит иногда, но лишь в сердце ведающее!

Сухта чун ба сухта расад, чо гирад

Ва чун ба афрухта расад, боло гирад [269,364].

/Страдалец найдет себе подобного и будут рядом,

А если найдет пылающего, то возьмет над ним верх!

Азизо, агар ҳаст, чаро пӯё ва агар нест, чаро чуё? [269,344].

/О, дорогой, если есть, зачем искать, а если нет – искать?!

Тазаккур натиҷаи фикр асту мақом таҳайюр аст[269,346].

/Поминание результат размышления, а ступень степень изумления!

В трактатах Ходжа Абдаллаха Ансари имеют исследовательское начало, а их изучение показало, что автор стремится ясно и разумно систематизировать мистические понятия, и одновременно усовершенствовать свои знания. Среди его трактатов «Мухаббат-наме» занимает особое место своей тематикой и плавным языком, а также гармонией его композиционных частей.

Трактат «Мухаббат-наме» мистическое произведение и учебное пособие, состоящее из двадцати восьми глав и посвящено теме любви в мистическом учении.

«Мухаббат-наме» начинается с краткого вступления, так называемым «вводным намеком». В этой части Ходжа Абдаллах Ансари рассматривает понятие «любовь» с точки зрения легенд и преданий, делая обзор понятия с древнейших времен и пространств с целью показать, что это драгоценное чувство является началом всех начал и источником жизни, и возникло на просторах таинственной вселенной до сотворения человеческого рода. По словам Ходжа Абдаллаха Ансари, любовь возникла тогда, когда единство правило всем, не было раздоров между частицами бытия, когда «назидание в назидание, до общего и частного, скрытого и невидимого, ни прошлого, ни будущего» [269,237] и для «их любит Бог» не было еще в состоянии «Они любят его» [269,238] и человек был сотворен, чтобы раскрыть жемчужины в раковине любви».

Главной парадигмой произведения является понятие любовь, вокруг которой автор рассматривает все правила и соответствия, изучает его с различных углов зрения и описывает глубокое состояние влюбленного, с мастерством настоящего психолога.

В трактате Ходжа Абдаллах Ансари центральной темой является любовь – мухаббат, вокруг которой построена композиция произведения, расширяющаяся по следующим темам: влечение, желание, плачь, поминание, упрек, ночные свидания, наставник, цели, безумие, отшельничество, близость, привязанность, радость, страдания, любовь, верность, старания,

агония, волнение, возбуждение, сильная страсть, озарение, лицемерие собственными глазами, набль, *фи қавлиҳим ана анта ва анта ана, филчамъи вал тафриқа*, добровольной бедности, конца и воссоединения[269,341].

Эти главы расположены между двумя мунаджатами, которые расположены вначале и в конце трактата. Эти мунаджаты полны «желания любви», возникшей в его суфийском мировоззрении[99,68], которые можно назвать поэзией. Словно в своих мунаджатах, по словам Шамса Табрези, истина раскрывается во многих ее облициях, где «множество восторга и увлечения и состояния страсти»[168,124], более того Ансари, расположив любовь между двумя мунаджатами, образует нескончаемый круг, где каждая точка является и началом и концом одного явления. Однако при каждом толковании автор опирается на устои шариата, составляющего квинтэссенцию его убеждений. Поэтому при чтении трактата перед читателем возникает фигура совершенного мистика, непоколебимо убежденного в своих воззрениях. Читатель осознает, что Ходжа Абдаллах Ансари посредством любви, возвращенной на собственном опыте и являющейся условием тариката, стремился смягчить строгий шариат. Этот фактор убеждает нас в том, что «язык для такого убежденного последователя шариата, как Абдаллах Ансари является средством для достижения мистического опыта[111,250].

Также характерной чертой является цитирование поэзии в трактате, выполненном на плавном и изящном языке.

В тексте трактата почти параллельно располагаются понятия «изучение» и «упоения», в которых язык играет коммуникативно-эстетическую функцию и помогает раскрыть художественную целостность темы. Поскольку Ходжа Абдаллах Ансари уделяет огромное внимание смысловому аспекту, язык служит ему в отражении эстетического и коммуникативного элемента темы. О любви он выражается так: «это вино следует пить, а не пробовать. Следует дойти до этой ступени, а не спрашивать, как до нее дойти» [269,341]. Ходжа хочет представить читателю

свою вселенную, видимую его глазами, вселенную в центре которой находится Бог. Все начинается с Него и все заканчивается Им, поэтому в мировоззрении Ходжа Абдаллаха Ансари главное место занимает воля Всевышнего и его господство над всем сущим. В такой позиции по отношению ко всему сущему, Ансари никогда не позволяет себе переступить границы очерченного Всевышним предела, и все трактует в рамках своего опыта. Сложность состоит в том, что Ходжа Абдаллах Ансари пытается преобразовать простой опыт в благую «весть». Одним из эффективных средств, содействующим Ансари в этом является *такабулу муздавадж* (парные сопоставления).

В философии центризма все вещи делятся на плохие и хорошие. Однако в культуре всегда один объект из пары имеет преимущество над другим, а «второй объект считается отдельным, но дочерним и все же полностью принимается во внимание»[310,168]. Естественно до тех пор, пока оба объекта сопоставления не окажутся в одном тексте, где они не могут быть сопоставлены. В применении парных сопоставлений есть правило, что «смысл рождается при сопоставлении пар, и текст образуется в зависимости от порядка расположения пар»[291,231].

Наряду со смысловой противоположностью, присущей каждому из объектов пары, каждый объект обуславливает содержание другого. И текст будет существовать, пока существуют такие противопоставления, имеющие точки соприкосновения. Однако при соприкосновении объектов и становлении их нейтральными друг к другу, там, где величие и низость, главенство и ничтожество, красота и уродство становятся нейтральными друг другу, и рожают «средне-уравненный продукт» текст теряет свое величие и грандиозность[326,82-83].

Трактат «Мухаббат-наме» обладает такой композицией, в центре которой главенствует Бог. Парные сопоставления являются важнейшим элементом в выражении убеждений Ансари, и этим элементом Ансари открывает способы постижения их сущности, истин и знаний. Очевидно, что

он также, как и другие мыслители своего времени, рисует разграничительную линию между дозволенным и недозволенным, приемлемым и неприемлемым, его анализ и исследование постоянно переходит с одного объекта на другой. Излишней приверженности этому элементу у Ансари нет, однако, например, у него есть убеждение, что в сопоставляемой паре, соединение есть абсолютное добро, а разлука - абсолютное зло. Однако в последующем при изучении разлуки, второго элемента в сопоставляемой паре, ее ценность для познания истинного соединения является важным и полезным.

В трактате «Мухаббат-наме» все противопоставляемые слова являются признанными и употребляемыми терминами в мистике. Эти разные по смыслу термины и понятия расположены в противоположной позиции друг к другу, для того, чтобы найдя главенствующий в паре элемент, оказать содействие в раскрытии ключевого смысла темы. Существование этих противопоставленных понятий вынуждает влюбленного, в поисках любви, сделать свой выбор между двумя, отдать предпочтение одному и оставить в забвении второе.

В «Мухаббат-наме» можно встретить следующие парные сопоставления: Чамъ / тафриқа (*объединение / разделение*), саъд / шақоват (*счастье / несчастье*), сууд / хубут (*счастье / утрата*), васл / хичр (*соединение / разлука*) (337), хосс / омм (*особый / общий*) (338), ато / манъ (343), қариб / буъд (*близко / далеко*) (353), камол / нуқсон (*совершенство / недостаток*) (355), ишқ / ақл (*любовь / разум*) (356), Ҳаёт / мамот (*жизнь / смерть*) (357), роҳат / офат (*благо / беда*) (357).

Иногда отдать предпочтение какому-либо элементу в паре невозможно, оба имеют ключевое значение. Например, в сопоставляемой паре аён / ниҳон (*очевидное / скрытое*) (348) нет преимущества одного элемента над другим. Необходимо исследовать их по порядку расположения. В том числе, например, сағир / кабир (*малый / большой*) (340), ниҳон / аён (*скрытое / очевидное*) (356), об / оташ (*вода / огонь*) (357).

Также следует отметить, что некоторые сопоставляемые пары Ходжа Абдаллах Ансари привел в рифмованной прозе, чтобы показать их истинное величие и значимость. Например, «на сууди осору на хубути пиндор (*ни чувства счастья, ни предположения утраты*)» (337), «он яке фони ва он дигаре боки (*один их них тленный, другой вечный*)» (360), «ин чо хақиқат чамъ аён гардад ва тафриқа ниҳон гардад (*тут истина видится в целом, а разлука скрыта*)» (367).

Смысл (*маъно*) и картина (*образ*). В этом относительно небольшом трактате несомненно раскрыт литературный талант Ансари. Произведение содержит воззрения опытного мистика, представленные красивой речью, гармоничными словами, предложениями, украшенными художественными средствами и приемами, а также рифмованной прозой.

Его увлекающая и размеренная проза указывает на то, что помимо наставничества и обучения, Ходжа Абдаллах Ансари прославился как выдающийся оратор, мастер речи и изложения. Все его речи и проповеди, обращения наполнены красотой и гармонией, лаконичностью и чрезвычайной ёмкостью. Благодаря интересу учеников к речам наставника и их стараний, большинство из речей, проповедей и бесед великого мистика дошли до нас в письменном виде.

Описательный язык является важнейшим средством для воплощения глубинных замыслов и отдельных убеждений, а форма и содержание описания (образов) свидетельствует о мастерстве и степени его литературного совершенства. Анализ этих образов и описаний является предметом исследования литературного символизма. «Литературный символизм исследует решения, которые наделяют каждый художественный образ или описание другим значением» [291,6-7].

Этот вопрос обладает огромной актуальностью в познании смысла, поскольку «эстетика является первым шагом в познании мира и человеческой экспрессии»[291,21].

Образы, созданные Ходжа Абдаллахом Ансари, собраны им из жизни и естественной среды с целью явить свой интеллектуальный потенциал, краски и картины его мира. Несомненно, осознать, понять глубину всей вселенной Ходжа Абдаллаха Ансари невозможно просто взглядываясь в его описания и образы, они постигаются в совокупности, в контексте всего произведения. Они могут лишь приблизить читателя к его интеллектуальному поиску и его результатам, выводам и сформулированной концепции любви. Огромную роль в этом играют средства и приемы создания образов и описательных картин.

Ташбих. Как уже нами отмечалось, когда язык не способен полностью и точно выразить основной замысел темы, автор прибегает к опосредствованной передаче, к различным средствам, облегчающим выражение основной мысли. Одним из таких важных средств, содержащих в себе смысловой потенциал, является *ташбих*.

Ходжа Абдаллах Ансари, в этом относительно небольшом трактате, часто применял сравнение при необходимости детального изучения смысла понятия «любовь». Не касаясь вопросов установления состояний влюбленного и возлюбленной, он обращается к опосредствованному анализу, чтобы внести ясность в ключевую тему.

Ходжа Абдаллах Ансари при помощи ташбих не только наделяет образом отдельные понятия, а посредством поиска сходства в естественной среде и сравнения с ним, формирует пространство для полного понимания сложных понятий.

Например, для показа длительности и бесконечности любви между влюбленным и возлюбленной, он использует ташбих в словосочетании «зулломи офат» (жесткое притеснение), что является истиарой (337) или описывает этот неопикуемый момент присутствия или отсутствия пары. В рамках ташбих «гамоми хузуру гайбат» (тучи присутствия и отсутствия) (337) описывает небо любви чистым и безоблачным.

Поскольку все главы «Мухаббат-наме» являются частицами единого целого, то есть «любви», ташбих каждой главы сосредоточены вокруг ключевой темы и содействуют в ее разностороннем раскрытии. Исследование показало, что Ходжа Абдаллах Ансари наделил «любовь» множеством сравнений, и возникает ощущение, что весь трактат озарен единым ташбихом. Ташбих в «Мухаббат-наме», в большинстве случаев обладает краткостью и в структуре дополнения, однако также встречаются и полные, явные ташбихи. Во всех случаях ташбихи, и краткие и развернутые, касаются ключевой темы трактата и выбраны естественной и культурной средой. К примеру:

а) *Краткий ташбих*: Бозори васл (337), маншури ҳичр (338), хуршеди юҳиббуҳум (338), вилояти завқ (343), бўйи уди вучуд (343), кӯи муҳаббат (343), ҷӯйи муҳаббат (343), чайҳуни меҳр (343), шароби ёд (346), асби чафо (347), шароби васлат (349), либоси курбат (349), давлати сафо (349), оташи муҳаббат (351), камони муҳаббат (351), ҷароҳати фироқ (353), шарбати курбат (354), доми бало (355), неъматии муҳаббат (355), хори бало (362).

б) *Развернутый ташбих*. В развернутом ташбихе сравниваемый объект является подлежащим, а сравниваемое с ним является предикатом. Ходжа Абдаллах Ансари уделяет внимание сравнению не с эстетической, а с логической точки зрения, лаконичности и глубине ташбиха. К примеру, вместо длинного и объемного сравнения почти неопишуемого состояния «шавқ» (страсть), он сравнивает его с «оташи» (огонь), близкое своими качествами этому состоянию, равно как для адекватного понимания сути понятия. Приведем несколько развернутых ташбих из трактата: Саломи ӯ дар вақти сабоҳ мӯминонро сабуҳ аст // *ее приветствие утром подобно утренней молитве верующих* (340), зикри ӯ марҳами дили маҷрӯҳ // *воспоминание о ней бальзам для израненного сердца* (340), меҳри ӯ болонишинонро киштии Нӯҳ аст // *любовь к ней для странников – корабль Нуха* (340), шавқ оташе аст, ки шӯълаи шуои вай аз найрони муҳаббат хезад // *страсть – огонь, пламя которого появляется от любви* (343), мунтазири ҷавоб аст, ки аз олам баён

расаду бо дида гирён расад ва чунон расад, ки дар тан чон расад // *ждет ответа, что от мира будет ответ с плачущими глазами и придет так, что вдохнет в тело дух* (354), муҳаббат гавҳар асту садаф бало // *любовь это жемчужина, а раковина - несчастье* (355), муҳаббат гул асту бало хори вай // *любовь цветок, а несчастье его шипы* (355), ишқ оташи сӯзон асту баҳр бекарон аст, ҳам чон асту ҳам чонро чон аст//*любовь и огонь и море безбрежное, и душа и душа в душе* (356), ишқ ҳам оташ асту ҳам от, ҳам зулмат асту ҳам офтоб//*любовь и огонь, и тьма и солнце* (357), вачд ҳадиқаи дили дӯстон аст ва райҳон чони ошиқон аст // *страсть – сад сердца друзей и базилик – душа влюбленных* (362), тачаллӣ барке аст // *озарение – это молния* (364), мушоҳида ниҳоли ҳақоқиқ яқин аст // *наблюдение – саженец явной истины* (365)

в) *Ташбих, основанный на талмих и мифический талмих.*

Как уже указывалось ранее, Ходжа Абдаллах Ансари часто применяет в тексте ташбихи, увиденные им в естественной среде и имеющие объективную основу. Однако иногда для обозначения глубины любви ему приходится прибегнуть к мифическим ташбихам, стараясь доказать ее «редкость», «святость», и «недостижимость». Иногда сравнивает любовь с химией (356), основываясь на тот довод, что химия может преобразовать и усовершенствовать натуру и душу несовершенства[92,58-59] и верует, что любовь может довести человека до совершенства, верит в это убежденно, поскольку Бог научил алхимии Мусу (а), и святость ее не отрицает.

В другом месте Ансари сравнивает бедность с птицей Симург (368), увлекая этим сравнением читателя в удивительный мир чудесной птицы и наряду с этим, что бедность, о которой он упоминает, непостижимое явление, как и чудесная птица, о явственности которой есть только ее имя.

Истиара. Истиара, являясь важнейшим средством образной речи, играет важную роль в обычной жизни. Истиара является не просто языковым средством, она рождена жизненной необходимостью. В жизни литераторов и мыслителей встречаются отдельные понятия, не нуждающиеся в сравнении,

метафоре или аллегории. Однако «основой применения истиары в мистическом языке являются те же основы применения ташбиха в языке. То есть для изложения мистического опыта, где в истиаре с удалением некоторых ташбихов, иносказания мистическое воззрение доходит до совершенства»[306,365].

В этом трактате любовь является отдельным действием, которое Ходжа стремится постичь, облакая их в краткие и развернутые истиары, чтобы указать на непознанные стороны, поэтому можно сделать вывод, что истиара в трактате не просто обычное следование традициям или прихоть автора, она является необходимостью в языке произведений Ансари.

Истиары в тексте произведения иногда приводятся в виде изафетных истиара: Сууди осор (337), Хубути пиндор (337), Холи яхиббуна (338), Садафи мухаббат (338), Чамоли юхиббухум (338), Эхтироқи чехраи ифтирок (343), Залли ҳимояти ҳақ (353), Тухми ато (355), Мичмари ишқ (357), Машриқи ғайб (363), Фарри зиёи икром (363), Давлати кавокиб (363), Чамоли ин калима (366).

Иногда истиара, что образованы на основе киная, являются развернутыми: слово «унс» (привязанность) наделена местом, вокруг которой можно пройтись, душа наделена физическим телом, обладающей душой, а тьма и страх жгут, словно железо: гирди унс нагардӣ // *не ходи вокруг привязанности* (353), ишқ қонро қон аст // *любовь – это душа в душе* (356), гудохтан зулмат ва ваҳшат // *обжигают железом тьма и страх* (363).

Иногда встречаются «понятийные истиары», которые построены не соблюдая традиционные модели, не имеют языковой классификации, они являются средством для понимания смысла. Ходжа Абдаллах Ансари для изложения заключений и выводов иногда прибегает к отдельным понятиям, не относящимся внешне к исследуемой им мистической теме, и образует коммуникацию с другими смысловыми средами, чтобы точнее и яснее продемонстрировать истинную суть любви. В понятийных истиара связывают две среды или два пространства: «Среда источника и среда цели.

Среда начала - это дословный смысл, среда цели – среда иносказания или образования понятийных истиара»[306,33].

Естественно, что в рамках темы трактата – любви, очевидно, что «среда источника более коммуникативна и дополняема, а среда цели более отчуждаема, однако среда источника, посредством которого определяется среда цели, имеет различные виды и не подлежат классификации, и только при наличии внимания к тексту можно донести до разума рассматриваемый смысл и понятие. Среды, которые Ходжа Абдаллах Ансари избрал и считал приемлемыми, указывают на его культурные ценности. Несколько примеров из «Мухаббат-наме»:

А) *Политическая среда*: «аҳли ҳақоик ва маонӣ, ки маншури вилоят аз файзони он хуршед доштанд, эшонро дар ҳимояти он хуршед бигузоштанд ва дар майдони аён дур аз васлу ҳичрон сокин шуданд// *искатели истины и смысла, обладавшие милостями того солнца (повелителя), отдали их под защиту того попечителя и поселились в том ясном поле, вдали от единения и разлуки*» (338-39) «Ошиқ куштан расми ин даргоҳ асту лоуболи сифати ин подшоҳ аст// *Убивать влюбленных традиция этого места, беспечность есть качество этого правителя*» (355-56). «Ғилён, ғалаба султони ҳақиқат аст. Бар сипоҳи башарият занад, ки иннал мулук изо дахалу қарятан афсадуҳо. Чун дарояд, хонад ғорату вайрон кунад// *Смута и победа – султан истины. Она побеждает человеческое войско, и когда входит в их жилища, обворовывает и разрушает их*» (361)

Б) *Небытие и жизнь*: «Пас аз ин дарвеш дархостанду гуфтанд, ки моро бар ин маъно тухфае бояд аз анфосу роиҳае аз арвоҳу коси туву суман аз чамани боғи туву нуре аз шамъу чароғи ту// *После этого дервиш встал и сказал, что нам в этом смысле надобен подарок от души, дуновение ангелов, кубок и цветок из твоего цветника, и луч от свечи и твоего светильника*» (339).

В) *Рассвет и восход*: «Таволеъ ибтидои офтоби тавҳид аст, ки аз машриқи ғайб барояд ва бар аҳли саодат тобад то вилояти зулумат ва осори

пиндор бардорад ва давлати кавокиб ва зиёи агёр бигзаронад//*Восход - это начало солнца единения, что выходит из невидимого востока и светит избранным людям, чтобы отринуть тьму и сомнения, и ответить правление светил и просвещённых»* (363).

Г) *Небеса*: «Ва хуршеди иттиход аз сипеҳр дод бар олами ҳақоику маонӣ тофт то дар қарони хуршед диданӣ мидиданд аҳли сифот ба дидаи пиндор сӯйи он хуршед бингариданд, саодати он хуршед алам зиё барафрошта буду парда бар ҳеч кор нагузошта буд// *И солнце единения поднялось над вселенной мудрости и истины, потому, что люди смотрели на солнце глазами, полными сомнения, счастье того солнца осветило всех, не оставив ни одного покрова ничему»* (338).

Е) *Связь розы и шипа*: «Муҳаббат гул асту бало хори вай. Кадом толиб аст, ки нест афғори вай? Ҳар киро гул писанд ояд, аз хораш кай газанд ояд?//*Любовь - это роза, а несчастье - ее шипы. Кто из ищущих не был изранен ими? Кому роза по нраву, могут ли ему навредить шипы?»* (355).

Истиара мусаррах. В приведенных словосочетаниях слова «дарё» (река, море), «оташ» (огонь), «кӯй» (место), «савсан» (лилия), «чӯй» (ручей) стали истиарой для любви, трудностей, связанных с любовью, в среде любви, в среде ирфана и др.: «Баъзе дар дарё ғарку баъзе дар оташ ҳарқ // *кто-то тонет в море, а кто-то горит в огне»* (339), «сухане чанд гузинем аз воқеияти ин кӯю савсане чанд чинем аз тарафи ин чӯй // *скажем немного слов о действительности этого места и соберем немного лилий на этой стороне ручья»* (339).

Киная. В большинстве случаев любовь познается посредством киная (иносказания). Поскольку иногда вместо непосредственного описания или посвящения, в элементах любви может быть сокрыто иносказание. Айнулкуззат Хамадани признает пользу этого художественного средства в изложении сложных тем и сокрытия истинного смысла: «Знай, о брат, что во всех языках есть традиция, говорят словами необходимыми тогда, когда желают необходимого»[195, Т.1: 179].

В нижеприведенных киная Ходжа Абдаллах Ансари говорит о любви и ее правилах, деликатности в любви, умело используя этот художественный прием: Парда бар кор гузоштан (нагузоштан) // покрыть (не покрыть) работу занавесом (338), пушт ба обу хок кардан// отвернуть от воды и земли (343), захраи мутиони об гаштан // (344), асби чафо зин кардан // *запрячь и сесть на лошадь гнева* (347), кӯх кандан // *разворотить гору* (349), пои мурод беҳ ганчи фурӯ шудан // (349), гардан ба хукми тачрид орзод додан // (351), аз тарку илал сачдаи сахв кардан// (351), як қадам аз одаму олам бар гирифтаан // *отойти на шаг от общества и мира* (352), оташ дар хирмани баниодам задан // *сжечь гумно человеческого рода* (352), лаббайк бар чизе задан // *говорить лаббайка чему-то* (352), чирри ишқ дошта // (357), хонафурӯшӣ кардан // заниматься продажом дома (361), ҳалқа ба гӯш будан // *быть серьгой в ушах* (361), хону мон барандохтан // *отвергнуть все* (362).

Декор. Основной функцией художественного декора является украшение речи. Однако, когда это средство применяется в мистическом или учебном тексте, эстетическая функция уступает свое место смысловому элементу.

По замыслу, Ходжа Абдаллах Ансари не применяет декор в украшении своих речей, ему более важно передать соответствующий смысл. Как и многим выдающимся мистикам ему было известно, что автор должен представить свои убеждения и полученный опыт в прекрасном облачении, чтобы в будущем они стали предметом цитирования других мистиков и мыслителей. Намереваясь написать «Мухаббат-наме», он отмечает: «Когда задуманное стало явью, он пожелал построить структуру своей книги и нанизать словосочетания на свои места» (339).

Рифмованная проза и смысл. Несмотря на некоторые мнения о происхождении рифмованной прозы в четвертом веке хиджры, Ходжа Абдаллаха Ансари следует признать одним из основоположников рифмованной прозы на персидском языке и стиля, обретшего после него

множество последователей, и ставшем выдающимся элементом орнаментальной прозы (настри фанни).

Можно утверждать без колебаний, что Кади Хамидуддин Балхи в «Макамат» Хамиди, и далее Саадуддин Варавини в «Марзбан-наме», Атамулк Джуяни в «Джахонкушо» и более всех Саади в «Гулистан» показали выдающееся мастерство в применении рифмованной прозы, следуя заложенным традициям предшественников.

Рифмованная проза является одним из средств для передачи мистической мысли, поэтому она признана в качестве традиции в суфизме [205, 62], поскольку суфии осознали, что «применение мелодики слов и словосочетаний в прозе всегда было одним из подходов в красноречии» [111,275].

Рифмованная проза в трактате представлена в удивительном стиле и преобразовала речи Ходжа Абдаллаха Ансари в стихи в прозе [178, 88-97], поэтому следует признать трактат «Мухаббат-наме» произведением, написанным полностью в жанре рифмованной прозы. В трактате, помимо нескольких случаев, вся речь написана в рифмованной прозе. Элементы рифмованной прозы встречаются в четырех предложениях, однако в одном из разделов под названием «Филмаъиза» это количество достигает семнадцати. Ансари упоминает, что «шестнадцать вещей должны сопровождать любовь» и указывает эти элементы в семнадцати предложениях в рифмованной прозе. Выбор кратких, рифмованных предложений точно отражают отношение Ансари к понятию «любовь»: щедрость должна быть нетерпеливой, беседа без умысла, любовь без клеветы, взгляд должен быть умеренным, познание без невежества, молчание с уважением, правильное предписание без указания, желания с оглядкой, дозволенная пища должна быть в радость, от друга будут недостатки, от тебя- сожаление, следует молиться в день посещения, истинная щедрость должна быть в сердце, чтобы дело закончилось удовлетворением» (371).

С утверждением того, что трактат полностью написан в рифмованной прозе, иногда автор отходит от традиционного применения, увлекается различными его видами, однако красота и разнообразие, использованные в изложении его воззрений о любви, покрывает все недостатки и изъяны в речи.

Рифмованная проза «вид поэзии, поскольку в ней существуют парные слова, связанные, украшенные, соразмеренные, которые сходны с восьмислоговой сасанидской рифмой, состоящей из трех частей, которым следовали арабы в своих древних касыдах» [58, т.2: 240-241].

Более того, садж по предназначению имеет статус рифмы в поэзии, как поэты выражают свои сокровенные мысли в рифме, вносят гармонию в охватывающие их чувства и эмоции [111, 79], также и прозаики для выражения своих воззрений и привлечения интереса, пользуются рифмованной прозой.

Множество примеров, приведенных в процессе исследования подтверждают это утверждение: «Марди ин кор марди азим асту дарди ин кор дарди алим аст//человек этого дела велик, страдание от этого дела мучительно» «Гиристан шарти иштиёк асту фарти эхтирок дар фирок аст//плач – условие желанья, избыток горения в разлуке» (345) «Чун дӯстро ёд кунӣ, бояд, ки худро озод кунӣ//Чтобы вспоминать друга, ты должен освободиться» (346) «Мурид мархум асту мурод маъсум аст//Наставник из числа прощенных, а цель - невинна» (349) «Ҳар кӣ дар ин мақом қарибтар, аз халқ ғарибтар//Кто ближе к ступени, тот все дальше от людей» (352) и пр.

Следует отметить, что Ходжа Абдаллах Ансари применяет рифмованные предложения в виде звеньев, которые потом слагаются в упорядоченную цепь речи. Вместе с тем, рифмованная проза применена им не только для украшения своих речей, но и как эффективное средство для передачи своих воззрений.

Наряду с рифмованной прозой, основное средство в трактате, Ходжа Абдаллах Ансари также пользовался и другими средствами красноречия,

чтобы украсить свою речь, точно и ясно передать основной замысел трактата. Данные средства по отношению к рифмованной прозе занимают второстепенное место, однако также эффективны для выражения мысли:

а) **Акс** (обратное отображение). В нашем случае речь идет не о словесном, а о смысловом отображении. В подобном отображении основная тема и ее пояснения меняются позициями в предложении, чтобы выявить новые грани в сути рассматриваемой проблемы. В отображении второй объект подчинен первому объекту, это подчинение рождает новую грань в понимании и раскрывает другие аспекты исследуемой автором проблемы:

То гумон андар яқин гум шуд, яқин андар гумон//*чтобы исчезло сомнение в истинном, истина в сомнении* (344), агар паст шавад, гӯяд маст бошу агар маст шавад, гӯяд паст бош//*если он в покое, то говорит будь в опьянении, а если он пьян, говорит будь в покое* (347), дар бидоят мард аён бошаду роз ниҳон, дар ниҳоят роз аён бошаду мард ниҳон// *в начале виден человек, а тайна скрыта, в конце тайна открыта, а человек скрыт* (348), ниҳонкунанда аён асту аён кунанда ниҳон аст // *прячущий виден, а открывающий скрыт* (356), агар аз баҳри мо дар сухани мо нангарӣ, аз баҳри ин сухан дар нигар // *если ради нас не вникаешь в наши слова, ради этого слова вникни* (371).

Б) **Парадокс**. Парадокс, слова, противоречащие себе, «которые на взгляд, содержат истину из противоположностей» (Кодо, 305: 1380). Парадокс, основанный на противоположностях и противоречий логике, может служить для суфия эффективным средством в поисках истины. Парадокс старается выявить новые грани в рассматриваемом понятии и трудных мистических понятий, он открывает новые горизонты в постижении мистического мышления. Любовь сама, по сути, является элементом парадокса, поскольку при приближении влюбленного к возлюбленной, он отдаляется от нее, когда умирает, обретает вечную жизнь «Маро бе ман чунин ишқи ту кардаст // Твоя любовь – сделала меня отсутствующим» (348), «роҳати дард//наслаждение от боли» (353), «нишони унс он аст, ки аз худ дур

шавад //признак привязанности - отдаление от себя» (353), «ин чо аз эмини бим аст //здесь страх от покровительства» (353), «муҳиб ба он оташ нооромида аст, аммо дар он биоромида аст//влюбленный у того огня тревожен, но в огне том спокоен» (362), «дард даво гардад / боль станет лекарством» (362), «ана анта ва анта ана» /Я – это ты, а ты – это я (366), «манро ба ман роҳ нест /нет мне дороги к самому себе» (366).

Описание и смыслообразование. Описания в этом трактате является одним из важных средств в создании новых смыслов. Ходжа Абдаллах Ансари обладает особым талантом в описании людей и предметов. Это проявляется в том, что он достаточно ясно и доступно поясняет трудные в понимании смыслы и изречения посредством описания. Например, слово «унс» (привязанность) он описывает таким образом: «Унс таскини шавқи чалол аст ва тамкин ошиқ дар майдони чамол. Унс чароҳати фироқ ба роҳат дард куштан аст//Привязанность - это успокоение огромной страсти и покоя влюбленного в пристанище красоты. Привязанность залечивает раны от разлуки посредством покоя (353) или: «Факр симурғе аст, ки аз вай чуз ном несту касро ба вай равой кор нест. Факр ҳушёр асту фақир девона, фақр бом асту фақир хона, фақоми роҳ асту сирри ли мааллоҳо...// Бедность – словно птица, в которой, кроме имени ничего нет, и пользы от нее кому-то нет. Бедность – рассудительна, а неимуций - безумец, бедность – это крыша, а бедняк - дом, тогда тайна этой дороги известна только Аллаху» (368)

Описательная картина является важным элементом в описании. Поскольку речь идет о мистических терминах и определениях, часть из них охватывает субъективные, не поддающиеся предметному описанию термины и определения. В этом случае Ходжа Абдаллах Ансари прибегает к описательному подходу, подходя к толкованию и пояснению термина с различных ракурсов

Например, почти неопишуемое понятие и чувство любовь описано таким образом: «Ишқ ҳам қон аст, ҳам қонро қон асту кисса бе поён асту

дарди бе дармон аст. Ақл дар идроки ӯ ҳайрон асту дил дар ёфти ӯ нотавон аст. Ниҳонкунанда аён асту аён кунанда ниҳон аст // *Любовь - это и душа, и душа в душе, рассказ о ней бесконечен, страдания – неизлечимы. Разуму ее не понять, сердцу невозможно ее найти. Прячущий ее очевиден, а показывающий ее - скрыт»* (356)

Так же им описано желание, страсть: «Шавқ оташе аст, ки шуълаи шуоъи вай аз найрони муҳаббат хезаду бӯйи уди вучуд аз эҳтироқи чехра ифтироқ барангезад. Қоидаи интизор хароб кунаду ошиқро беқарору хоб кунад // *Страсть – это огонь, пламя его возникает от любви, сладостный аромат уда появляется от горения лица от разлуки. Нарушает правила ожидания и делает нетерпеливым и лишает сна влюбленного»* (343).

В заключении можно сказать:

- Несмотря на то, что об авторстве Ходжа Абдаллаха Ансари в написании трактата, в нашей диссертации глубоких исследований не проводилось, это может стать предметом отдельного исследования в последующем.

- Язык трактата прост, плавен и одновременно совершенен.

- Воззрения Ансари, в большинстве случаев, переданы посредством нормативного языка. Однако применение сентиментального, более изысканного языка, показало несостоятельность применения нормативного языка в пояснении мистических текстов.

- Одним из способов, принятых Ходжа Абдаллахом Ансари является парное сопоставление, в традиционном стиле его применения, развитием от центральной и ключевой темы произведения.

Образы, созданные Ходжа Абдаллахом Ансари, собраны им из жизни и естественной среды с целью проявления своего интеллектуального потенциала, красок и картины его собственного мира. Несомненно, осознать и понять всю глубину вселенной Ходжа Абдаллаха Ансари невозможно, просто взглядываясь в его описания и образы, они постигаются в

совокупности, в контексте всего произведения, что является предметом исследования литературного символизма.

Выводы по четвертой главе:

Воззрения Ансари в большинстве случаев переданы посредством нормативного языка. Однако применение сентиментального, более изысканного языка показало несостоятельность применения нормативного языка в пояснении мистических текстов.

Обобщая исследование художественных средств и фигур в произведении «Табакат-ус-суфия» можно сделать вывод о том, что описать страстную и полную восторга персону суфия, странника, ищущего истину, познающего мир в несколько ином видении, нарисовать красноречивую мозаику его желаний и стремлений, убеждений и воззрений, его экспрессии и экстаза без художественных средств и фигур невозможно. Ходжа Абдаллах Ансари, имея огромный опыт общения, проповедуя среди сторонников и противников своего учения, несомненно знал о воздействии и силе художественных средств в завоевании внимания и интереса и уделял им пристальное внимание, применяя их в уникальном стиле, который в последующих веках обрел своих сторонников и последователей в суфийской литературе персидско-таджикской литературы.

Образы, созданные Ходжа Абдаллахом Ансари, собраны им из жизни и естественной среды с целью проявления своего интеллектуального потенциала, красок и картины своего мира. Несомненно, осознать и понять глубину всей вселенной Ходжа Абдаллаха Ансари невозможно, просто вглядываясь в его описания и образы, они постигаются в совокупности, в контексте всего произведения, что является предметом исследования литературного символизма.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследование тематических особенностей и поэтики произведений Ходжа Абдаллаха Ансари представило уникальную личность, сыгравшего выдающуюся роль в становлении персидско-таджикской мистической литературы, обусловившего возникновение новых явлений в литературоведении. В процессе исследования проблем, ставшими ключевыми в научной полемике, развернутой в диссертации, нами были сделаны следующие важные заключения:

1. Ходжа Абдаллах Ансари внес огромный и существенный вклад не только в историю персидско-таджикской культуры и литературы и в развитие мистической философии, но и в становления жанров и стилей классической прозы ценными мистическими произведениями.

2. Ходжа Абдаллах Ансари жил в эпоху, когда мистическая литература находилась на стадии своего возникновения и формирования. В связи с этим, Ходжа Абдаллах Ансари признан одним из первых прозаиков суфийского толка в классической литературе, внесшего неоспоримый вклад в особые мистические литературные жанры – мистическая антология, теоретическое и художественное мистическое наследие. В частности, его мунаджат-наме – молитвенные обращения к Богу, дали ощутимый толчок для возникновения и развития новых жанров в мистическом наследии, нашедших достойное продолжение в персидско-таджикской мистической литературе.

3. Ходжа Абдаллах Ансари оставил после себя ценное наследие, в которых исследованы и представлены различные вопросы по теоретическому и практическому суфизму. Указанные вопросы охватывают особые основы мистики такие, как терпение, желание, упование, смирение и довольство, описанные в его произведениях особым мистическим взглядом.

Более того, часть мистического наследия Ходжа Абдаллаха Ансари охватывает жизнеописание, научные и религиозные изречения мистиков, положившее начало жанру мистической антологии в персидско-таджикской литературе. Ярким образцом подобных антологий является книга «Табакат-

ус-суфия» Ходжа Абдаллаха Ансари, описывающих простым и плавным языком жизнь и деятельность большого количества мистиков того периода. Необходимо отметить, что Ходжа Абдаллах Ансари, будучи из числа выдающихся мистиков персидско-таджикской литературы, являлся автором множества произведений, которые можно разделить на антологии, произведения по теоретическому суфизму и мистическую художественную прозу. Его наследию характерно жанровое разнообразие, убедительно свидетельствующее о его мастерстве и уникальности литератора, однако мистическая антология, получившая развитие в его произведении «Табакат-ус-суфия», занимает особое место, и стало ясным и образцовым произведением этого жанра, обрела множество последователей среди персидских авторов антологий в последующие века.

4. При знакомстве с мунаджат-наме Ходжа Абдаллаха Ансари становится очевидным, что предпосылками возникновения данной жанровой разновидности и художественного произведения в персидской литературе стали древняя арабская и персидская доисламская литература. Опираясь на мнения отечественных и зарубежных ученых, исследовавших историю мунаджат-наме в персидской литературе, нами определено, что не отрицается сильное влияние древней арабской литературы в возникновении жанра мунаджат-наме в персидско-таджикской литературе, более ясные предпосылки стоит искать в прозаическом доисламском неарабском наследии, в частности «Авесте» и пехлевийской религиозной литературе. Произведения, написанные в последующем на основе гимнов и текстов «Авесты», были полны обращений и молитв, положившим начало жанру мунаджат-наме в персидской литературе.

5. Стилистика и языковые особенности произведений Ходжа Абдаллаха Ансари обладают характерными чертами, относящихся к языку периода жизни прозаика. Дальнейшее распространение жанра рифмованной прозы в персидско-таджикской литературе, связанного с именем Ходжа Абдаллаха Ансари, проявилось в макаматах и произведениях Абулмаоли

Насрулло Мухаммада ибн Абдулхамида, Кади Хамидуддина Балхи, Саади Ширази, Абдуррахмана Джами и др.

Язык произведения Ансари обладает специфическими лексическими особенностями, которые по сути, являются неким отдалением от обычного языка. Факторы, обусловившие фонетические различия в этом произведении, имеют географические, исторические и социальные истоки, а также и изменение аудитории слушателей. Возникает вопрос, по какой причине язык произведений и посланий содержит нормативные языковые отличия, если каждое из них написано в одной и той же географической местности, в том же временном пространстве, при одинаковых социальных предпосылках? Как уже было сказано, Ходжа Абдаллах Ансари не стремился написать произведение с целью просветительства, однако обучение аудитории собственных учеников и последователей, которые в большинстве были гератцами, Ходжа Абдаллах Ансари предпочел представить свои произведения на гератском диалекте языка дари.

6. Нами было осуществлено текстологическое исследование произведений, посредством подхода называемого лингвистической критикой. В рамках этого подхода идейная составляющая произведений были исследованы во взаимосвязи с социальной обстановкой периода жизни Ансари.

7. Стилистика текстов произведений Ходжа Абдаллаха Ансари определяется господствующей идеологией каждого произведения: к примеру, произведение «Сад майдон» написано на религиозной основе, его стилистика – духовное наставление; «Расаил» имеет характерно религиозное содержание, оно обладает художественными особенностями; «Табакат-уссуфия» также является идеологически направленным произведением, и соответственно художественные особенности в нем отсутствуют, стилистика относится к диалектическому.

Это доказывает, что во всех четырех названных произведениях Ходжа Абдаллаха Ансари существует идеологическое начало, однако «Табакат-ус-

суфия» отличается от других вышеназванных произведений своей стилистикой и лингвистическими особенностями, то есть фонетическими трансформациями, связанными временными и пространственными факторами. В «Расаил» фонетическая картина зависит от содержания произведения и психологических состояний автора. В «Сад майдон» и «Мунаджат-наме» фонетическая картина подчинена религиозному элементу произведений и фонетическому составу нормативного языка периода жизни автора. Отличие двух произведений от «Табакат-ус-суфия» в фонетическом плане обусловило точное понимание слов и, соответственно, содержания произведений, в отличие от фонетики «Табакат-ус-суфия», вызывающей множество разночтений и оговорок.

8. В лексическом аспекте при исследовании религиозной, мистической, теологической символики определено, что в «Табакат-ус-суфия» она применена больше всего. Это обусловлено идеологической направленностью произведения, где символика играет роль пропагандирующего элемента.

В стилистике «Расаил», обусловленной сентиментализмом, встречаются прерывающиеся предложения, наполненные экспрессией. В «Сад майдон» речь более связанная и последовательная, где изложение направлено от общего (коранический аят) к частному (его толкование), то есть вся структура текста последовательно собирается вокруг коранического аята, и имеет признаки упорядоченности. Произведение имеет мистический уклон, и каждое поле связано логической связью с другим, последующим полем.

Поэтическая структура «Расаил» также обусловлена его содержанием, поскольку «Расаил», имея мистический характер, тянет на себе огромную сентиментальную и экспрессивную нагрузку, поэтому в нем содержится множество из художественных приемов и средств, которыми автор пользуется для полного убеждения своих читателей.

9. Произведение «Сад майдон», имеющее религиозный характер, с цитированием коранических аятов, относительно лишено поэтики. Однако в

«Табакат-ус-суфия», несмотря на идеологические аспекты произведения, Ходжа Абдаллах Ансари использовал новые истиары и сравнения, чтобы найти мощное оружие в борьбе с противостоящими ему религиозными оппонентами. Стилистика произведения представляет собой противопоставление собственных идеологических убеждений иным, противоречащим его идеологии убеждениям.

10. Несомненно, что до Ходжа Абдаллаха Ансари в классической персидско-таджикской литературе больше были распространены эпистолярные направления «султанят» и «ихваният», основанные на идейно-социальных отношениях общества. Написав «Мунаджат-наме» Ансари положил начало новому направлению в эпистолярном жанре – мистические письма, в основу которых положено молитвенное и смиренное обращение к Богу. «Мунаджат-наме» является мистическим произведением, в котором собраны молитвенные обращения к Богу, а также присутствует и толкования некоторых мистических терминов и смыслов. В рамках мунаджатов, Ходжа Абдаллах Ансари открыл путь к толкованию мистических смыслов, что свидетельствует о качественно новом подходе в жанре.

11. Ходжа Абдаллах Ансари широко использовал грамматические средства в демонстрации своей силы и потенциала своим оппонентам. Ему удалось при отсутствии других средств доказать, что потенциал его мистической мысли намного превышает их уровень. Он часто применяет в устной и письменной речи повелительное наклонение, дополняя его сильными интонационными нотами, делая речь совершенно убедительной. В результате проведения исследования можно сделать вывод, что Ходжа Абдаллах Ансари, при отсутствии других средств, умело использовал существующие лексико-грамматические, эмоционально-оценочные средства, поставивших его произведения на один уровень с другими выдающимися произведениями мистической литературы.

12. Стилистика изложения Ходжа Абдаллаха Ансари имеет различные проявления, иногда она выражена в напевной и украшенной речи, иногда в простой прозе мурсал, лишенной всякой поэтики, иногда в разрозненной и замысловатой прозе вкупе со сложными и непонятными грамматическими структурами. Как уже упоминалось, это обусловлено содержательным аспектом его произведений, например, в произведениях научного и информативного характера, речь изложена без смыслового и лексического декора. В произведениях сентиментального характера, там, где Ансари воодушевленно повествует о мунаджатах или хадисах, его речь становится изысканной и красноречивой.

В рифмованной прозе Ходжа Абдаллаха Ансари парность рифм в словосочетаниях или предложениях начинается с двух-трех или шести рифмованных пар, в некоторых случаях, но крайне редко, от десяти до пятнадцати.

13. Стилистику Ходжа Абдаллаха Ансари можно отнести к стилистике суфийских собраний, которую можно назвать промежуточной, то есть между прозой мурсал и прозой маснуъ, с проблесками поэзии в ее содержании. Ходжа стремился приблизить размеренную прозу к поэзии, однако ограничился размером, отказался от рифмованной прозы и рифмы. Иногда его речи представляют собой рифмованную слоговую поэзию. Однако в «Табакат-ус-суфия» стилистика совершенно отличается от других его произведений, поскольку написано в подражание «Табакат-ус-суфия» Суллами.

Суллами написал свое произведение в конце четвертого века хиджры (387 г. х.) и посвятил его описанию пяти сообществ суфиев, начиная с Фазли Иёз до Мухаммада ибн Абулхалика Динури, и охватывает жизнеописание 103 суфиев. Суллами в «Табакат-ус-суфия» последовательно упоминает имена, прозвища, племена, сословия, места проживания и ступени суфиев, а также приводит сведения о смерти, странствиях, наследии и их изречениях. Если упоминает хадис, приводит его согласно предписаниям науки о

хадисах. Однако стилистика изложения Ходжа Абдаллаха Ансари в одноименном произведении совершенно отличается от произведения Суллами. Сословия суфиев он начинает с Абухашима Суфи, внося в текст о жизнеописании статьи о теоретическом ирфане, воссоединении, отшельничестве и заканчивает ее мунаджатом. Исследуя стилистику Ходжа Абдаллаха Ансари в произведении, можно определить его вклад в том, что Суллами приводит все сословия суфиев и мистиков, а Ходжа Абдаллах Ансари делит их на сторонников ханбалитов и шафиитов, их оппонентов и калямистов при этом оставляя их без должного внимания. Их в «Табакат-ус-суфия» Ходжа Абдаллах Ансари не упоминает вовсе, или же упоминает в негативном, критическом ключе.

14. В «Табакат-ус-суфия», наряду с охватом отдельных мистических вопросов, автором уделено внимание художественным аспектам. Применение мелодики, напевности, рифмованной прозы, художественных троп и стилистических приемов превратили его в ценное произведение с высокой поэтикой. Цитирование поэтических отрывков также придало произведению уникальность среди других антологий мистического характера.

В произведениях Ходжа Абдаллаха Ансари семантические и лингвистические средства выразительности применены настолько гармонично, что порой читатель забывает, что это лексическое средство выразительности текста. Лексические средства в его произведениях выходят за рамки своих функций, и получают особый семантический статус, и рифмованная проза Ходжа Абдаллаха Ансари тому явное подтверждение.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Арабские, персидские, русские и таджикские источники

1. Ансорӣ, Абдуллоҳ. Муноҷотнома / Бо кӯшиш ва эҳтимоми Равонии Фарҳодӣ. -Техрон, 1977. - 54с.
2. Ансорӣ, Абдуллоҳ. Муноҷот ва рубоиёт / Бо кӯшиш ва эҳтимоми Меҳдии Муиниён .- Техрон: Ганчина, 1370. - 120с.
3. Ансорӣ, Абдуллоҳ. Муноҷотнома. Мақомот ва мақолот / Бо кӯшиш ва эҳтимоми Равонии Фарҳодӣ. - Техрон: Интишороти Озарваш, 1373.- 108с.
4. Ансорӣ, Абдуллоҳ. Муноҷотнома. № 9349/ П. - Нусха дар хазинаи Пажӯҳишгоҳи шарқшиносии Академияи улуми Ҷумҳурии Ёзбекистон.
5. Ансорӣ, Абдуллоҳ. Рисолаи тухфат-ул-мулук. №4164/ П. - Нусха дар хазинаи Пажӯҳишгоҳи шарқшиносии Академияи улуми Ҷумҳурии Ёзбекистон.
6. Ансорӣ, Абдуллоҳ. Кашф-ул-асрор ва уддат-ул-аброр.– Техрон: Амири Кабир, 1363.
7. Ансорӣ, Абдуллоҳ. Табақот-ус-сӯфия / Бо тасхеҳи Хусайни Оҳӣ.- Техрон: Фурӯғӣ, 1380. - 733 с.
8. Ансорӣ, Абдуллоҳ. Сад майдон / Бо эҳтимоми Қосим Ансорӣ. - Техрон, 1363.-125с.
9. Арӯзӣ, Низомии Самарқанди. Чаҳор мақола / Мураттиб, муаллифони сарсухан ва ҳозиркунандагони чоп Х.Шарифов, У.Тоиров. –Душанбе: Ирфон, 1986. - 136с.
10. Аттор, Фаридуддин. Мантиқ-ут-тайр / Ба эҳтимоми Аҳмади Ранҷбар. - Техрон, 1369. - 737 с.
11. Аттор, Фаридуддин. Тазкират-ул-авлиё / Бо муқаддимаи Муҳаммади Қазвинӣ. - Техрон, 1336. - 300 с.
12. Балъамӣ, Абӯалӣ. Таърихи Табарӣ / Бо муқаддима ва тавзеҳоти М.Умаров, Ф.Бобоев, Д.Қаноатов. – Ҷ. 1. -Техрон,1380. - 817с.

13. Балъамӣ, Абӯалӣ. Таърихи Табарӣ / Бо муқаддима ва тавзеҳоти М.Умаров, Ф.Бобоев, Д.Қаноатов.- Ҷ. 2. - Техрон, 1380.- 817с.
14. Готҳо ё сурудҳои осмони Зардушт.- Душанбе: Маздоясно, 2000.- 80 с.
15. Дурдонаҳои наср. Намунаҳои насри форсу тоҷик. Асрҳои X-XIII / Мураттибон А. Алимардонов ва диг. – Ҷ. 1. - Душанбе: Ирфон, 1987.- 599 с.
16. Ибни Раҷаб. Табақоти ханобала. - Техрон, 1350. -320 с.
17. Кайковус, Унсуралмаолӣ ибн Искандар ибн Кобус ибн Вушмгир ибн Зиёр. Қобуснома / Ба эҳтимом ва тасҳеҳи Ғуломхусайни Юсуфӣ. - Техрон, 1380. - 609с.
18. Кошифӣ, Хусайн Воиз. Фугувватномаи султони. Ахлоқи Муҳсинӣ. Рисолаи Ҳотамия. - Душанбе:Адиб, 1991. - 130с.
19. Қасас-ул-анбиё / Таҳияи С.Маҳмадулло, М.Абдусаттор ва диг. – Душанбе: Ориёно, 1991. - 98 с.
20. Қуръони мачид / Тарҷумаи Абдулҳамиди Оятӣ. Баргардони Мирзо Комрон. – Техрон: Интишороти Вазорати фарҳанг ва иршоди исломӣ, 1376 (1997). – 606 с.
21. Мачмуаи расоили форсии Хоҷа Абдуллоҳи Ансорӣ / Бо тасҳеҳу муқобалаи се нусха ва муқаддимаву фаҳориси Муҳаммадсарвари Мавлой. - Ҷ.1. -Техрон: Интишороти Тус, 1377.- 427 с.
22. Мачмуаи осори форсии Аҳмади Газзоӣ / Бо эҳтимоми Аҳмади Мучоҳид. - Техрон,1370.- 560 с.
23. Мачмуаи осори Фаҳруддини Ироқӣ / Ба кӯшиши Насрини Муҳташам. -Техрон: Интишороти Заввор, 1372.- 674 с.
24. Насруллоҳ Абулмаолӣ. Калила ва Димна / Тасҳеҳу тавзеҳи Мучтабо Минавии Техронӣ. -Техрон, чопи ҳафтум, 1362.- 401 с.
25. Расоили чомаъи орифи қарни V Хоҷа Абдуллоҳи Ансории Ҳиравӣ / Ба эҳтимоми Хоҷа Султонхусайни Гунободӣ. - Техрон, 1398. - 460с.

26. Розӣ, Начмуддин. Мирсод-ул-ибод / Бо эҳтимоми Муҳаммадамини Риёҳӣ. - Техрон, 1372.- 798 с.
27. Румӣ, Мавлоно Чалолуддин Муҳаммад. Маснавии маънавӣ.-Техрон: Замон, 2001.- 728 с.
28. Субкӣ, Ҳусайни Оҳӣ. Табақот-ул-ҳанобала / Бо кӯшишу муқаддимаи Абул Алои Афифӣ. – Кобул, 1945. – Ҷ.3. - С.117-131.
29. Сухравардӣ, Шайх Шаҳобуддин. Авориф-ул-маориф / Тарҷумаи Абумансур ибни Абдулмеъмини Исфаҳонӣ. Ба эҳтимоми Қосим Ансорӣ. - Техрон, 1374. - 326 с.
30. Тафсири адабӣ-ирфонии Абдуллоҳи Ансорӣ.-Ҷ.1.– Техрон: Иқбол, 1379. - 360с.
31. Тафсири адабӣ-ирфонии Абдуллоҳи Ансорӣ.-Ҷ.2.– Техрон: Иқбол, 1379. - 240с.
32. Табрзӣ, Муҳаммад. Мишкот-ул-масобеҳ.-Ҷ.2. - Бейрут, 1986. - 420 с.
33. Ҳудуд-ул-олам / Таҳиягари матн Н.Қосимов – Душанбе: Дониш, 1980. - 132 с.
34. Қомӣ, Абдурраҳмон. Нафаҳот-ул-унс мин ҳазарот-ул-қудс / Бо муқаддимаву тасҳеҳ ва таълифоти доктор Маҳмуди Обидӣ. -Техрон: Интишороти Иттилоот, 1370. - 1214 с.

Исследовательские работы и научные трактаты

35. А.Афсаҳов, С.Воҳидов. Абдуллоҳи Ансорӣ. - Энциклопедияи адабиёт ва санъати тоҷик.Ҷ.1. –Душанбе: Сарредаксияи илмии ЭСТ, 1988. - С.161.
36. Абдуллоев И. Поэзия на арабском языке в Средней Азии и Хорасане X-начала XI вв. - Ташкент: Фан, 1984. - 291с.
37. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. -М.: Наука, 1977. - 320с.
38. Авеста в истории и культуре Центральной Азии. - Душанбе: Сурушан, 2001. - 241с.
39. Айнӣ, Садриддин. Намунаи адабиёти тоҷик. – М., 1926.

40. Алимардонов А. Таърихчаи насри форсу тоҷик /Дурдонаҳои наср. Намунаҳои насри форсу тоҷики асрҳои X-XII. - Ҷ 1.-Душанбе, 1987.- С.3-14.
41. Ал-Харири. Макамы. Арабские средневековые плутовские новеллы – М.: Наука, 1987.- 267 с.
42. Аннушкин В.И. История русской риторики: Хрестоматия. М., 1998.-
43. Античная литература / Под ред. проф.А.А.Тихомирова. - М.:Просвещение, 1980. - 492с.
44. Античные риторики. М., 1978.-
45. Арасту. Фанни шеър. – Душанбе: Ирфон, 1985. – 189с.
46. Ардашникова А.Н., Райснер М.Л. История литературы Ирана в средние века (IX-XVII вв.): Учебник. МГУ им. Ломоносова, Ин-т стран Азии и Африки. –М: Ключ-С, 2010. -504 с.
47. Аристотель. Риторика. – М.: Наука, 1978. – С. 47-153.
48. Аристотель. Сочинения.- Т.4. – М.: Мысль, 1983. – 80 с.
49. Афсахов А. «Баҳористон» ва шухрати он. - Душанбе: Ирфон, 1966. - 236с.
50. Ахмедов Э. Арабо-мусульманская философия средневековья. - Баку: Маориф, 1980. - 68с.
51. Баевский С.И. Описание таджикских и персидских рукописей Института народов Азии.-М.: ИВЛ,1962.–Вып. 4. - 78с.
52. Бартольд В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия.- Сочинения. -Т.1.-М.:Изд-во восточной литературы,1963.-760с.
53. Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана. – Т.II.- М.: Наука, 1966. -800с.
54. Бартольд В.В. Персидская культура и её влияние на другие страны. Сочинения. – Т. VI.- М.: Наука, 1966.- 650с.
55. Бартольд В.В. Халиф и Султан. Сочинения. – Т. VI.- М.: Наука, 1966. - 800с.

56. Баҳор Маликушшуаро. Сабкшиносӣ ё таърихи татаввури насри форсӣ. Талхиси Саъид Абӯтолиб Миръобинӣ. Баргардони Ш. Исрофилниё ва Н. Саркоров. – Душанбе: Бухоро, 2011. - 569 с.
57. Баҳор, Муҳаммадтақӣ. Сабкшиносӣ. - Ҷ.1. - Техрон, 1373. - 323с.
58. Баҳор, Муҳаммадтақӣ. Сабкшиносӣ. - Ҷ.2. - Техрон, 1373.- 432с.
59. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского.-М.: Сов. писатель. 1963. - 363с.
60. Башир, Алиасфар. Андешаҳои ирфонии Пири Ҳирот. – Техрон, 1374. - 135с.
61. Беляев Б.А. Мусулманское сектантство. - М.: Изд-во вост. лит. 1957. – 100с.
62. Бертельс А.Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX-XV веков (Слово, изображение). -М.: Восточная литература РАН, 1997. – 422 с.
63. Бертельс Е.Э. Избранные труды. История персидско- таджикской литературы. – М.: Изд-во вост.лит., 1960. - 555 с.
64. Бертельс Е.Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 1965. - 524 с.
65. Бобоев Ю. Муқаддимаи адабиётшиносӣ.-Душанбе: Ирфон, 1985. - 86с.
66. Боркюэй, Серж. Пири Ҳирот / Тарҷумаи Равони Фарҳодӣ. – Кобул, 1978. – 420с.
67. Бохарзӣ, Абдулвосеъ Низомӣ. Мақомоти Ҷомӣ. -Техрон:Мумтоз, 1361. - 400с.
68. Брагинский И.С. 12 миниатюр. – М.: Наука, 1966. - 145с.
69. Браун Э. История персидской литературы.
70. Бухорӣ, Аҳмадали Раҷоӣ. Фарҳанги ашъори Ҳофиз. -Техрон: Интишороти илмӣ, 1370. - 724 с.
71. Введение в литературоведение / Под ред. Г.А Пospelова. - М.: Высшая школа, 1976. - 422с.
72. Веселовский А.Н. Историческая поэтика. – Л., 1940. - 240с.

73. Виноградов В.В. О языке ранней прозы Гоголя / Материалы и исследования по истории русского литературного языка. – М.-Л., 1951. - 200с.
74. Виноградов В.В. О языке художественной прозы. - М.: Наука,1980. - 120с.
75. Виноградов В.В. Этюды о стиле Гоголя. – Л., 1926 – 134 с.
76. Винокур Г.О. О языке художественной литературы. – М.:Высш.шк., 1991. – 448 с.
77. Винокур Т.О. Филологические исследования. – М., 1991. - 150с.
78. Выготский Л. С. Мышление и речь: психологические исследования. Под ред. И со вступ. Ст. В. Колбановского. –М.-Л., 1934. – 362 с.
79. Выготский Л.С. Психология искусства. Ростов на Дону: Феникс, 1998. – 480 с.
80. Гаффорова У. Балоғату ғасоҳат аз назари суханшиносони асримиёнагии Арабу Аҷам. // Сборник статей «Шамъи анчуман» (Свеча беседы)- Хучанд: ДДХ , 1996. – С. 94-100.
81. Гаффорова У. Қиссаҳои «Куръон» дар «Тарҷумаи «Тафсири Табарӣ». – Хучанд: Нури маърифат, 2004. - 394 с.
82. Гаспаров М.Л. Цицерон и античная риторика. – В кн.: Цицерон Марк Туллий. Три трактата об ораторском искусстве. М., 1994
83. Гафуров Б.Г. Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. Москва: Наука, 1972. -658 с.
84. Гегель В.Ф. Поэтика. -Бишкек. 2016. -58 с.
85. Граудина Л.К., Миськевич Г.И. Теория и практика русского красноречия.- М., 1989
86. Деххудо, Алиакбар. Луғатномаи Деххудо. - Ч.2. – Техрон: Маҷлиси, 1320. - 560с.
87. Добин Е.С. Искусство детали: наблюдение и анализ. –Л.: 1975.- 120стр.
88. Довудӣ, Ҳусайн. Начвои қалам. –Техрон: Амири Кабир, 1379.-320с.

89. Доиратулмаорифи бузурги исломӣ. - Ҷ.10. -Техрон: Донишгоҳи Техрон,1380.- 385с.
90. Дюбуа Ж. и др. Общая риторика.- М., 1986.
91. Еремина Л.М. О языке художественной прозы Н.В.Гоголя. –М.: Искусство повествования, 1954. - 60с.
92. Ёҳақӣ, Муҳаммад Чаъфар. Фарҳанги асотир ва ишороти дostonӣ дар адабиёти форсӣ. -Техрон: Амири Кабир, 1369. - 471 с.
93. Жуковский В.А. Песни Гератского старца. - С.Петербург: Восточные записки, 1911. - С. 79-113.
94. Замашкин Н. Слово, стиль, время. – М.: Октябрь, 1959.-106 с.
95. Занд М.И. Шесть веков славы. Очерки таджикско-персидской литературы. - М.: Наука, 1964. - 235с.
96. Зарецкая Е.Н. Риторика. Теория и практика языковой коммуникации.- М., 1998
97. Зарринкӯб, Абдулхусайн. Аз гузашти адаби Эрон. –Техрон, 1362.- 327с.
98. Зарринкӯб, Абдулхусайн. Аз чизҳои дигар (Нақд, ёддошт, баррасӣ, намоишвора). - Техрон, 1371. - 340 с.
99. Зарринкӯб, Абдулхусайн. Арзиши мероси суфия. -Техрон: Интишороти Ориё, 1344. - 270 с.
100. Зарринкӯб, Абдулхусайн. Бо корвони андеша. Мақолоту ишорот дар заминаи андеша ва ахлоқ. - Техрон: Амири Кабир, 1369.- 446 с.
101. Зарринкӯб, Абдулхусайн. Ёддоштҳо ва андешаҳо (аз мақолот, нақдҳо ва ишорот). -Техрон, 1371. - 432 с.
102. Зарринкӯб, Абдулхусайн. Нақше бар об ба хамроҳи ҷустуҷӯе чанд дар боби шеъри Ҳофиз, «Гулшани роз», гузаштаи насри форсӣ, адабиёти татбиқӣ бо андешаҳо ва гуфтушунудаҳо ва хотираҳо. -Техрон: Интишороти Муин, 1368. - 752 с.

103. Зарринкӯб, Абдулхусайн. Пилла-пилла то мулоқоти Худо (Дар бораи зиндагӣ, андеша ва сулуки Мавлоно Чалолуддини Румӣ).-Техрон, 1358. - 398 с.
104. Зарринкӯб, Абдулхусайн. Сирри най. - Ҷ.1.- Нақду шарҳи таҳлиливу татбиқии Маснавӣ. - Техрон, 1358. - 606 с.
105. Зарринкӯб, Абдулхусайн. Чустучӯе дар тасаввуфи Эрон. -Душанбе: Ирфон, 1992. - 396 с.
106. Зеҳнӣ Т. Санъати сухан. Нашри IV. –Душанбе: Адиб, 2007. -400 с.
107. Зиёӣ, Нур Фазлуллоҳ. Ваҳдати вучуд. -Техрон: Гулшан, 1369. - 299 с.
108. Зоҳидов Н. Адабиёти форсу тоҷик дар асрҳои VIII-IX (давраи арабизабонӣ).-Душанбе:Бухоро, 2014. – 444 с.
109. Ивин А.А. Основы теории аргументации.- М., 1997.
110. Ислам. Энциклопедический словарь.- М.: Наука, 1991.- 315 с.
111. Кадканӣ, Муҳаммадризо Шафеъӣ. Сувари хаёл дар шеъри форсӣ. - Техрон, 1378. - 832с.
112. Каталог восточных рукописей АН Таджикской ССР / Под ред. А.М.Мирзоева и М. И. Занда. - Т.3. - Душанбе: Дониш, 1968. - 238 с.
113. Каталог восточных рукописей АН Таджикской ССР. / Под ред. А.М. Мирзоева и А.Е. Бертельса. - Т.5. - Душанбе: Дониш, 1974.- 448 с.
114. Капранов В.А. “Луғати фурс” Асадии Туси и его место в истории таджикской (фарси) лексикографии. - Душанбе, 1964. - 211 с.
115. Кишоварз, Карим. Ҳазор соли насри форсӣ. - Ҷ.2. -Техрон, 1368. - 200с.
116. Ключев Е.В.Риторика (Инвенция. Диспозиция. Элокуция).- М., 1999.
117. Кожина А.Н. Язык И.В.Гоголя. – М.: Высш. школа, 1991. - 175 с.
118. Кошонӣ, Абдураззоқ. Шарҳи манозил-ус-соирин. - Техрон, 1370.-150с.
119. Куделин А. Б. Концепция канона в средневековой арабской поэтике. Автореф. исс. докт. – М., 1984. – 33 с.

120. Куделин А. Б., Арабская литература: поэтика, стилистика, типология, взаимосвязи. – М.; Язык и славянской культуры, 2003. – 511 с.
121. Куделин А. Б., Мотив в традиционной арабской поэтике VIII-X вв. в книге Восточная поэтика. Специфика художественного образа. –М.: Наука, 1983. –с. -7-25.
122. Куделин А. Б., Образ восхваляемого в средневековом арабском панегирике. В кн. Поэтика средневековых литератур Востока. Традиция и творческая индивидуальность. –М.: Наследие, 1994. –с. 103-136.
123. Куделин А. Б., Ранняя арабская поэзия: опыт историко- функционального анализа. -Классические памятники литератур Востока (в историко-функциональном освещении). -М.; 1985. -380с.
124. Куделин А.Б., Средневековая арабская поэтика (вторая половина VIII-X вв.), -М.: Наука. 1983. -264 с.
125. Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. - Л.: 1972. - 356с.
126. Лотман Ю.М. Анализ поэтического текста: структура стиха. –Л.: Просвещение, 1998. -272 с.
127. Лотман Ю.М. Лекции по структуральной поэтике. Вып.1 // Труды по знаковым системам (Ученые записки Тартутского университета). - Тарту, 1964. - 160 с.
128. Лотман Ю.М. Литературоведение должно быть наукой // Вопросы литературы. – М.: 1967.- №1. - С.21-29.
129. Лотман Ю.М. Риторика – механизм смыслопорождения (раздел книги «Внутри мыслящих миров»). – В кн.: Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб, 2000.
130. Лотман Ю.М. Структура художественного текста. - М.: Наука, 1970. - 350с.
131. Менендес, Пидаль Р. Арабская поэзия и поэзия европейская. – Избранные сочинения. – М.: Восточная литература, 1961. - 360с.

132. Мец, Адам. Мусульманский ренессанс. - М.: Наука, 1966. - 458с.
133. Митрохина В. Стилистические функции изобразительных искусств. - М., 1967. - 132с.
134. Муллоджанова, Закия. Стиль оригинала и перевод (К проблеме изучения прозы С.Айни). – Душанбе: Дониш, 1976. – 174 с.
135. Муродӣ, Низомуддин. Баёзи наъту муноҷот. - Ҷ.1. - Хучанд: Нашриёти давлатии ба номи Раҳим Ҷалил, 2000. - 145с.
136. Мусулмонкулов Р. Асрори сухан. - Душанбе: Ирфон, 1980. - 150с.
137. Мусулмонкулов Р. Назарияи адабиёт. –Душанбе: Маориф, 1990.-88с.
138. Мусулмонкулов Р. Сачъ ва сайри таърихи он дар насри форсу тоҷик. - Душанбе: Ирфон, 1970. - 220с.
139. Мусульманкулов Р. Персидско-таджикская классическая поэтика XXV вв. –М: Наука, 1989. -240 с.
140. Мутаҳҳарӣ, Муртазо. Ирфони Ҳофиз. Ройзании фарҳангии Ҷумҳурии Исломии Эрон дар Тоҷикистон. - Душанбе: Пайванд, 1998. - 128 с.
141. Мутаҳҳарӣ, Муртазо. Ошноӣ бо улуми исломӣ. Ройзании фарҳангии Ҷумҳурии Исломии Эрон дар Тоҷикистон. -Душанбе: Пайванд, 1999. - 188 с.
142. Мушкилоти Ибни Сино (Мероси адабӣ, анъана ва алоқа) – Душанбе: ДДМТ, 1980. – 185 с.
143. Насриддинов А. Маърифат ва шарҳи адабиёт. - Душанбе, 1991.-192с.
144. Насриддинов А. Сехри мубин.-Хучанд: Нашриёти давлатии ба номи Раҳим Ҷалил,1996.-150с.
145. Насриддинов А. Сухани фаришта. - Хучанд: Нашриёти давлатии ба номи Раҳим Ҷалил, 1993. - 150с.
146. Насриддинов А. Фарҳанги мушкилоти адабиёт. -Хучанд, 1992. – 115 с.
147. Нафисӣ, Саид. Сарчашмаи тасаввуф дар Эрон. - Техрон, 1343.-275 с.
148. Нафисӣ, Саид. Таърихи назм ва наср дар Эрон ва забони форсӣ.- Ҷ. 1-2. - Техрон: Фурӯғӣ, 1344.-1172с.

149. Ноинӣ, Маҳмуд Имом. Хуршедсаворон. -Техрон: Интишороти Ороста, 1371. - 264с.
150. Нуъмонӣ, Шиблӣ. Шеър-ул-Аҷам. Иборат аз 5 ҷ. Аз забони урду тарҷумаи Саидтақии Фаҳри Доъии Гелонӣ. Таҳияи А. Набавӣ. – Душанбе: ДДОТ, 2016. 2 ҷ. -Ҷ.1.-544с.; Ҷ.2.-576с.
151. Нуъмонӣ, Шиблӣ. Шеър-ул-Аҷам ё таърихи шуаро ва адабиёти Эрон. - Ҷ.2. - Техрон: Ошно, 1368. - 264с.
152. Одилов Н. Мироззрение Джалалиддина Руми. -Душанбе: Ирфон, 1989. - 170с.
153. Одинаев Ё. Таълимоти фалсафӣ, ахлоқӣ ва эстетикӣ Куръон. – Душанбе: Маориф, 1990. - 105с .
154. Олимов К. Мироззрение Ансори. - Душанбе: Дониш, 1991. - 160с.
155. Очилова М. Художественный и стилистические особенности «Табакот-ус-суфия»-и Хаджа Абдуллох Ансори.// Автореферат канд.дисс. - Худжанд: -Нури маърифат, 2012. - 26с.
156. Очилова М. «Табакот-ус-суфия»-и Хоча Абдуллоҳи Ансорӣ[Текст]. - Худжанд: Ношир, 2018. - 180с.
157. Петрушевский И.П. Ислам в Иране вVII-XVвеках. - Л., 1966. -280с.
158. Потенбня А. А. Теоретическая поэтика. Проблемы поэтики. - М.: Просвещение, 1973. - 257с.
159. Равон Фарҳоди, Абдулғафур. Ходжа Абдуллох Ансори. Перевод доктор Махдуддин Кайвони. -Тегеран: Марказ, 1385.-170 с.
160. Растагор, Мансур. Анвоъи насри форсӣ.- Техрон: Интишороти Самт, 1380. - 636с.
161. Рейснер М. Эволюция классической газели на фарси (X-XIV вв.). –М.: Наука, 1989. -224 с.
162. Рейснер М.Л. Трансформация традиционных мотивов в поэтических произведениях Абдаллаха Ансари (XI в.). В книге Поэтика

- средневековых литератур Востока. Традиция и творческая индивидуальность. –М.: Наследие, 1994. –сс. 137-171.
163. Ризо, Моил. Мардумшинохтии Пири Ҳирот // «Адаб». - Кобул, 1977. – С.13-24.
164. Рипка, Ян. История персидско-таджикской литературы. – М.: Прогресс, 1970. – 440 с.
165. Риттер, Хелмут. Дарёи чон - сайре дар орову аҳволи Шайх Фаридуддин Аттори Нишобурӣ / Тарчумаи Меҳрофоқи Бойбурдӣ. – Ҷ.2.- Техрон: Интишороти байналмилалии Алхудо, 1379. - 501 с.
166. Риттер, Хелмут. Дарёи чон - сайре дар орову аҳволи Шайх Фаридуддин Аттори Нишобурӣ / Тарчумаи Аббос Зарёби Хӯйӣ ва Меҳрофоқи Бойбурдӣ. - - Ҷ.1. - Техрон: Интишороти байналмилалии Алхудо, 1374. - 531 с.
167. Родуёнӣ, Муҳаммад ибни Умар. Тарчумон ул-балоға. Таҳияи матн, муқаддима ва тавзеҳоти Х. Шарифов/М.Родуёнӣ. -Душанбе: Дониш, 1987.-144с.
168. Шамс Қайси Розӣ. Ал-Муъҷам фи маоири ашъор-ил-ачам. Техрон, 1388. – 640 с.
169. Салимов Н. Марҳалаҳои услубӣ ва таҳаввули анвои наср дар адабиёти форсу тоҷик (асрҳои IX-XIII). - Хучанд: Нури маърифат, 2002. - 398 с.
170. Салимов Ю. Ёдгори умр. - Ҷ.2. – Хучанд: Нури маърифат, 2003.–488 с.
171. Сатторзода А. Аристотель и таджикско персидская литературная мысль (X-XV вв.).-Душанбе; Адиб, 2002. -264 с.
172. Сатторзода А. Назариёти адабии Абдурраҳмони Ҷомӣ. –Душанбе: Дониш, 2014.- 163 с.
173. Сатторзода А. Такмилаи бадеи форсии тоҷикӣ (дар заминаи навиштаҳои пешинӣ ва имрӯзӣ). –Душанбе: Адиб, 2011. -380 с.
174. Сатторзода А. Таърихчаи назариёти адабии форсии тоҷикӣ. – Душанбе: Адиб, 2001. -144 с.

175. Сатторов А. Афкори адабӣ ва эстетикии Абдурраҳмони Ҷомӣ. – Душанбе; Ирфон, 1975. -104 с.
176. Сафо, Забеҳулло. Ганчинаи сухан. - Техрон: Сипехр, 1362. - 360с.
177. Сафо, Забеҳулло. Мукаддимае бар тасаввуф. - Техрон, 1371. – 72с.
178. Сафо, Забеҳулло. Таърихи адабиёт дар Эрон ва дар қаламрави забони порсӣ. - Ҷ.2. -Техрон: Муассисаи интишороти Амири Кабир, 1373. - С.1128- 2536.
179. Сафо, Забеҳулло. Таърихи адабиёт дар Эрон ва дар қаламрави забони порсӣ. - Ҷ.3/2. -Техрон: Муассисаи интишороти Фирдавс. – 1373. - С.705 -1461.
180. Супрун А.Е. Текстовые реминисценции как часть языка / VIII Международный конгресс МАПРЯЛ. Доклады. Минск: [Белорусский государственный университет], 1994. - 12 с.
181. Стори Ч.А. Персидская литература. Био–библиографический обзор / Перевёл с английского, переработал и дополнил Ю.А. Брегель. - Т. 2.- М.: Наука, 1972.–631 с.
182. Тамимдари Ахмад. История персидской литературы.-Санкт-Петербург.
183. Тимофеев Л. И. Основы теории литературы. –М.: 1959. - 447 с.
184. Топоров В.Н. Риторика. Тропы. Фигуры речи. – В кн.: Лингвистический энциклопедический словарь. -М., 1990.
185. Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. –М.: Лабиринт, 1997. - 448 с.
186. Фурузонфар, Бадёуззамон. Аҳодиси «Маснавӣ». -Техрон: Интишороти Амири Кабир, 1370. - 274 с.
187. Фурузонфар, Бадёуззамон. Шарҳи аҳвол ва нақду таҳлили осори Шайх Фаридуддин Аттори Нишобурӣ. -Техрон, 1374. - 562 с.
188. Хуррамшохӣ, Баҳоваддин. Куръонпажӯҳӣ. Ҳафтод баҳс ва таҳқиқи куръонӣ. - Техрон: Маркази наشري фарҳангии Машриқ, 1372. - 826 с.
189. Ҳазраткулов М. Тасаввуф. -Душанбе: Маориф, 1988. -126 с.

190. Ҳасанов А. Унсурҳои луғавӣ ва сарфию наҳви осори садаҳои X-XIII дар ғӯиши шимолӣ (бахши Фарғонаи ғарбӣ) -Хучанд: Нури маърифат, 2003. - 253 с.
191. Хатибӣ, Ҳусайн. Фанни наср дар адаби порсӣ. - Техрон: Интишороти Заввор, 1375. - 637с.
192. Ходжимуродов О. Гносеология суфизма. – Душанбе: Ирфон, 1978. - 215с.
193. Ҳодизода Р. Е.Э.Бертельс, А.Н.Болдырев, У.Каримов. Адабиёти форсу тоҷик дар асрҳои XII–XIV. - К.1 – Душанбе: Дониш, 1976.- 347с.
194. Ҳодизода Р. Аз гузашта ва ҳозираи адабиёти тоҷик (Маҷмуаи мақолаҳо). – Душанбе: Ирфон, 1974. –230с.
195. Ҳамадонӣ, Айнулқуззот. Номаҳои Айнулқуззот. / А.Ҳамадонӣ-Ба эҳтимоми Алинакии Мунзавӣ ва Афифи. Айрон. -Техрон: Асотир, 1377. – 480с.Қ.1.
196. Ҳодизода Р. Тасаввуф дар адабиёти форсу тоҷик. – Душанбе; Адиб, 1999. – 188 с.
197. Ҳодизода Р., Шукуров М., Абдучабборов Т. Луғати истилоҳоти адабиётшиносӣ.- Душанбе: Ирфон,1964.-167с.
198. Ҳумоӣ, Ҷалолуддин. Ғаззолинома. - Техрон: Ҳумо, 1369. -584 с.
199. Ҳумоюнфаррух, Рукниддин. Ҳофизи хароботӣ. - Қ. 6. - С. 4037 - 5026.
200. Ҳусайнӣ, Атоулло Маҳмуд. Бадоеъ-ус-саноеъ // Бо сарсухан ва тавзеҳоти Р. Мусулмонқулов. Душанбе, 1974.
201. Чалисова Н. Ю. Трактат «Хадаик ас-сихр фи дакаиқ аш-шиър» Рашид ад-дина Ватвата. Автореф. дисс. канд. фил. наук. –М.: Наука, 1980. -22 с.
202. Чалисова Н., А. Смирнов. Подражания восточным стихотворцам: встреча русской поэзии и арабо-персидской поэтики. -М., Изд. «Вост. Лит-ра» РАН, 2000. - с. 245-344.
203. Чичерик А.В. Очерки по истории русского литературного стиля. Повествовательная проза и лирика. – М.: Худож.лит., 1947.– 445 с.

204. Чомӣ, Абдуррахмон. Мақомоти шайх Абдуллоҳи Ансорӣ.–Кобул, 1343.
205. Шамисо Сирус. Сабкшиносии шеър. – Техрон, 1376. - 430с.
206. Шариат, Муҳаммад Чавод. Суханони Пири Ҳирот. – Техрон: Озарваш, 1373. - 140с.
207. Шарипов А. Ханбалия /ЭСТ. Ч.8-Душанбе: Сарредаксияи илмии ЭСТ, 1988.- с.366
208. Шарипова М. Заминаҳои пайдоиши тасаввуф дар тафаккур ва адабиёти асрҳои VII-IX [Текст] / М.З.Шарипова // Вестник Таджикского национального университета. Серия филологических наук. 2019. -№ 8. – С.246-248.
209. Шарипова М. Муҳаббат аз нигоҳи Ҳоча Абдуллоҳи Ансорӣ дар рисолаи «Муҳаббатнома» [Текст] / М.З.Шарипова // Вестник Таджикского национального университета. Серия филологических наук. 2019. -№ 7. – С.233-236.
210. Шарипова М.З. Изобразительно - выразительные средства языка и арабские стихи в произведениях Хаджа Абдаллаха Ансори [Текст] / М.З.Шарипова // Вестник Таджикского национального университета. Серия филологических наук. 2018. -№ 7. С. 268-271.
211. Шарипова М.З. Исторический экскурс по литературному наследию Хаджи Абдаллаха Ансори [Текст] / М.З.Шарипова // Ученые записки Худжандского государственного университета им. академика Б. Гафурова. Серия гуманитарно-общественных наук. 2017. -№ 2 (51). С. 123-126
212. Шарипова М.З. Краткое описание из жизни Ходжи Абдуллоха Ансори [Текст] / М.З.Шарипова // Наука, новые технологии и инновации Кыргызстана. 2017. -№ 11. С. 270-272.
213. Шарипова М.З. Место Хаджа Абдуллоха Ансори в практическом суфизме(тасаввуфи амали) [Текст] / М.З.Шарипова // Вестник Педагогического университета Издание Таджикского

- государственного педагогического университета имени Садриддина Айни.- Душанбе, 2022. -№ 6 (101). –С.204-208.
214. Шарипова М.З. Научное исследование литературного наследия Хаджа Абдаллаха Ансори [Текст] / М.З.Шарипова // Вестник Таджикского национального университета. Серия филологических наук. 2017. -№ 4-5. С. 179-182.
215. Шарипова М.З. Особенности "Ста полей" ("Сад Майдон") Ходжа Абдуллоха Ансори [Текст] / М.З.Шарипова // Вестник Таджикского национального университета. Серия филологических наук. 2018. -№ 8-1. С. 140-142
216. Шарипова М.З. Особенности мистической поэзии и прозы Ходжа Абдаллаха Ансори [Текст] / М.З.Шарипова // Вестник Педагогического университета Издание Таджикского государственного педагогического университета имени Садриддина Айни.- Душанбе, 2022. -№ 6 (101). –С.204-208.
217. Шарипова М.З. Поэтика «Муноджотнаме» Хаджа Абдаллаха Ансори [Текст] / М.З.Шарипова // Вестник Таджикского национального университета. Серия филологических наук. - Душанбе: Маркази таъбу нашр, баргардон ва тарълума, 2018. –№5.- С.176-179. ISSN2413-516X
218. Шарипова М.З. Поэтические свойства "Табакоту-с-суфия" [Текст] / М.З.Шарипова // Вестник Таджикского национального университета. Серия филологических наук. -Душанбе: Маркази таъбу нашр, баргардон ва тарълума, 2017.- -№4/6. - с. 240-243.
219. Шарипова М.З. Пояснение языковых особенностей "Табакот-Ус-Суфия" Ходжи Абдаллаха Ансори [Текст] / М.З.Шарипова // Ученые записки Худжандского государственного университета им. академика Б. Гафурова. Серия гуманитарно-общественных наук.-Худжанд: Нури маърифат, 2018. -№ 1 (54). -С. 110-114
220. Шарипова М.З. Рифмованная проза мусаджаъ и ее место в "Муноджотнаме" Хаджа Абдаллаха Ансори [Текст] / М.З.Шарипова //

- Вестник Таджикского национального университета. Серия филологических наук. - Душанбе: Маркази таъбу нашр, баргардон ва тарълума, 2018. - № 6. С. 230-232.
221. Шарипова М.З. Санъати тазод дар "Муҳаббатнома"-и Хоҷа Абдуллоҳи Ансорӣ [Текст] / М.З.Шарипова // Паёми Донишгоҳи миллии Тоҷикистон. Бахши илмҳои филологӣ. 2020. -№ 5. С. 253-257.
222. Шарипова М.З. Стилистические и художественные особенности "Муноджотнаме" Хаджи Абдаллаха Ансори [Текст] / М.З.Шарипова // Ученые записки Худжандского государственного университета им. академика Б. Гафурова. Серия гуманитарно-общественных наук. 2017. -№ 4 (53). С. 127-131.
223. Шарипова М.З. Стилъ изложениа "Муноджотнома" Хаджи Абдаллаха Ансори [Текст] / М.З.Шарипова // Ученые записки Худжандского государственного университета им. академика Б. Гафурова. Серия гуманитарно-общественных наук. 2017. -№ 3 (52). С. 106-109.
224. Шарипова М.З. Суфийские произведения Ходжа Абдуллоха Ансори [Текст] / М.З.Шарипова // Ученые записки Худжандского государственного университета им. академика Б. Гафурова. Серия гуманитарно-общественных наук. 2017. -№ 1 (50). С. 73-76
225. Шарипова М.З. Тамсил ва рамз дар расоили Хоҷа Абдуллоҳи Ансорӣ. [Текст] / М.З.Шарипова // Вестник Педагогического университета Издание Таджикского государственного педагогического университета имени Садриддина Айни.- Душанбе, 2022. -№ 2 (97). – С.204-208.
226. Шарипова М.З. Тураева М.А. Ходжа Абдуллох Ансори и его мистические произведения [Текст] / М.З.Шарипова // Вестник Таджикского национального университета. Серия филологических наук. 2017. -№ 4-4. С. 247-250.

227. Шарипова М.З. Язык и стиль Хаджи Абдаллаха Ансори [Текст] / М.З.Шарипова // Известия ВУЗов Кыргызстана. 2017. -№ 12. С. 218-219.
228. Шарипова, М.З. Поэтика прозы Ходжа Абдаллаха Ансари и его вклад в суфийской персидско-таджикской литературы. –Худжанд: Меъродж, 2021. - 380 с.
229. Шарипова, М.З. Художественно - стилистические особенности «Муноджот-наме» Ходжа Абдаллаха Ансари. –Худжанд: Меъродж, 2020. - 164 с.
230. Шарифов Х. Назарияи наср.- Душанбе: Пайванд, 2004. -319 с.
231. Шарифов Х. Ташаккули афкори адабии тоҷик дар асрҳои X-XI. – Душанбе, 1970. - 204 с.
232. Шарифов Х. Теоретические вопросы прозы в таджикско персидских памятниках классического периода. Дисс. док.филол. наук. – Душанбе, 1987. - 454 с.
233. Шафак Ризозода. Таърихи адабиёт – Техрон, 1321.
234. Шукуров М. Ҳар сухан ҷоеву ҳар нукта мақома дорад. – Душанбе: Ирфон, 1985. – 367 с.
235. Юсуфӣ, Фуломхусайн. Дидор бо аҳли калам. Иборат аз ду ҷилд. -Ҷ.1.- Техрон, 1358. -421 с.
236. Шарифов Х. Назарияи наср.- Душанбе: Пайванд, 2004. -319 с.
237. Шарифов Х. Ташаккули афкори адабии тоҷик дар асрҳои X-XI. – Душанбе, 1970. - 204 с.
238. Шарифов Х. Теоретические вопросы прозы в таджикско персидских памятниках классического периода. Дисс. док.филол. наук. – Душанбе, 1987. - 454 с.
239. Шафак Ризозода. Таърихи адабиёт – Техрон, 1321.
240. Шукуров М. Ҳар сухан ҷоеву ҳар нукта мақома дорад. – Душанбе: Ирфон, 1985. – 367 с.

241. Юсуфӣ, Фуломхусайн. Дидор бо аҳли қалам. Иборат аз ду ҷилд. - Ҷ.1.- Техрон, 1358. -421 с.
242. Шиммель, Аннемари. Мир исламского мистицизма [Текст] / Аннемари Шиммель ; пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Рапопорт ; Федеральное гос. бюджетное учреждение науки Ин-т востоковедения РАН. - 2-е изд., испр. и доп. – М.: Садра, 2012. - 534 с.; 25 см.; ISBN 978-5-906016-04-1 (в пер.)

Исследовательские работы на европейских языках:

243. Brown. G. & Yule.G. (1989). *Discourse Analysis*. - New York: Cambridge.(1983).Discourse analysis. Cambridge University Press.
244. Blachere R. Le Classicisme dans la litterature arabe. – Classicisme et declin culturel dans l'histoire de l'Islam. P., 1957.
245. Bonebakker S.A. The KITAB NAQD AL-SHIR of GAFAR AL-KATIB AL-BAGDADI. Printed for The Trustees of the – De GOELE No 17 LEIDEN E. J. BRILL 1956 Cud don, J.A, Dictionary of literary terms & literary theory :(revised by:C.E.Preston),UK :Penguin books, 1999.
246. Halliday, M. A. K. (1987), *An Introduction to Functional Grammar*, Arnold.
247. Lakoff, G. The contemporary theory of metaphor, In Geeraerts, Dirk (ED) (2006). *Cognitive Linguistics: basic readings*, 34, New York: Mouton de Gruyter Berlin.
248. Lakoff, G. & Janson, M (1980), *Metaphors we live by*, Chicago & London: *University of Chicago Press*.
249. Leech, G.N. and Short, M. (1981), *Style in fiction*, London, Longman.
250. Norgaard, N. and others (2010), *Key Terms in Stylistics*, London& New York: Continuum.
251. Jung. C. G. Synchronicity: An Acausal Connecting Principle. (From Vol. 8. of the *Collected Works of C. G. Jung*) (*Jung Extracts*, 30) Paperback – November 14, 2010.

252. Katz, Steven T. "Language, Epistemology and Mysticism." In Steven T. Katz, ed., *Mysticism and Philosophical Analysis*(22-74). Oxford university Press, 1978.
253. Katz, Steven T. "The 'Conservative' Character of Mysticism." In Steven T. Katz, ed., *Mysticism and religious Traditions*(3-60). Oxford university Press, 1983.
254. Katz, Steven T. "Mystical Speech and Mystical Meaning." In Steven T. Katz, ed., *Mysticism and Language*(3-41). Oxford University Press, 1992.
255. Katz, Steven T. "Mysticism and the Interpretation of Sacred Scripture." In Steven T. Katz, ed., *Mysticism and Sacred Scripture* (7-67). Oxford University Press, 2000.
256. Toolan, Michael J. (1988). *language in Literature: An Introduction to Stylistics*. London: Arnold.
257. Paul Simpson (2004), *Stylistics*, London and New York.
258. Richards, J. and others (2002), *Longman Dictionary of Language Teaching and Applied Linguistics*, London: Longman.
259. Yandell E. Keith, *The Epistemology of Religious Experience*. Universty of Wiscowsn – Madison, Cambridge University Press.1993.
260. Van Dijk, T. (2001), *Multidisciplinary CDA: a plea for*
261. Fowler, Roger, 1938-; *Description*: Oxford ; New York : Oxford University Press, 1986; 190 p
262. Massignon L. *La Passion d'al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam*, vol I-II, Paris, 1922.

Исследовательские работы на персидском языке

263. آلن، گراهام. (1963). *بینامتنیت*. ترجمه پیام یزدانجو، تهران: نشر مرکز، 1385.
264. آقاگلزاده، فردوس. (1385). *تحلیل گفتمان انتقادی*. تهران: علمی و فرهنگی.

265. و دیگران. «کار آمدی الگوی تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف در نقد و ارزیابی برابری در متون ترجمه شده "خواهران" اثر جیمز جویس». فصلنامه پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی، دفتر اول. شماره سوم؛ پاییز 1389.
266. آقا حسینی، حسین و دیگران. «اهمیت پرسش در متون عرفانی» در فصلنامه علمی پژوهشی کاوش‌نامه، سال دوازدهم، شماره 22. 1390.
267. انصاری، خواجه عبدالله. (تألیف بعد از 481ش). طبقات الصوفیه. به اهتمام عبدالحی حبیبی قندهاری. کابل 1341.
268. صدمیدان. (448ش). تصحیح و تحشیه سرژ دو بورکوی. به اهتمام عبدالکریم جریزه‌دار، تهران: انتشارات اساطیر 1388.
269. رسائل جامع. به اهتمام فرشته میلاد نویده‌ی. تهران: خیام 1387.
270. (1355). منازل السایرین. مترجمه عبدالغفور روان فرهادی. کابل: انتشارات وزات اطلاعات و کلتور.
271. (1377) مجموعه رسائل. ج 1 و 2، به اهتمام محمد سرور مولایی. تهران: توس.
272. (تألیف بعد از 481ش). طبقات الصوفیه. تصحیح غلام سرور مولایی. تهران: توس، 1386.
273. البرزی؛ پرویز. (1386) مبانی زبان شناسی متن. تهران: انتشارات امیر کبیر.
274. الاخوینی الخباری، ابوبکر ربیع بن احمد (1344) هدایت المتعلمین فی الطب. به اهتمام جلال متینی. مشهد: چاپخانه دانشگاه مشهد.
275. (1378). مقدمه الهی‌نامه خواجه عبدالله انصاری. مترجم اسماعیل سعادت. نشریه: معارف، دوره شانزدهم، شماره 3.
276. (1388) مقدمه صدمیدان خواجه عبدالله انصاری. به اهتمام عبدالکریم جریزه‌دار. تهران: اساطیر.
277. بامشکی، سمیرا. (1388). «بررسی عوامل سازنده ابهام در مقالات شمس با تأکید به مسئله انسجام دستوری». مجله علمی- پژوهشی دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان، شماره 10.
278. بیهقی، ابولفضل. (1368). تاریخ بیهقی، به کوشش خلیل خطیب‌رهر، تهران: سعدی.
279. تجربه‌کار، نصرت. (لیچ ش) سبک شعر در عصر قاجاریه. تهران: چاپ مسعود سعد.
280. تاجیک، محمد رضا (1383). گفتمان، پادگفتمان و سیاست. تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
281. جامی، مولانا عبدالرحمن، نفحات الانس من حضرات القدس. به اهتمام، محمود عابدی، تهران: اطلاعات. (1370).

282. جبری، سوسن، و دیگران. «اشکال، ساختار و کارکرد تمثیل در تفسیر عرفانی میبدی». نشریه جستارهای ادبی (دانشکده ادبیات و علوم انسانی سابق) علمی- پژوهشی، شماره 154. بهار 1388.
283. حقوقی، عسکر. (1346) تحقیق در تفسیر ابوالفتوح رازی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
284. حبیبی، عبدالحی. (1341). مقدمه طبقات الصوفیه. به اهتمام عبدالحی حبیبی قندهاری. کابل.
285. خطیبی، حسین، (1344). تاریخ تطور نثر فنی (قرون ششم و هفتم هجری) تهران .
286. خرقانی، ابوالحسن. نورالعلوم. به کوشش عبدالرفیع حقیقت (فیع)، انتشارات کتابخانه بهجت. 1359.
287. داد، سیما (1378) فرهنگ اصطلاحات ادبی، تهران: مروارید.
288. درپر، مریم. (1390) تحلیل سبک‌شناختی نامه‌های امام محمد غزالی با رویکرد تحلیل گفتمان (سبک‌شناسی انتقادی نامه‌های غزالی). رساله دکتری، دانشگاه فردوسی مشهد.
289. ذوالنور، رحیم. (1380) رفتارشناسی زبان تاریخی. تهران: انتشارات طهوری.
290. رجایی، محمد خلیل. (1390). معالم البلاغه در علم معانی و بیان و بدیع. انتشارات دانشگاه شیراز.
291. ریچاردز. آی. ای. (1382). فلسفه بلاغت، ترجمه علی محمدی آسیابادی، تهران: نشر قطره.
292. زنگویی، اسدالله و دیگران. (1389). «استعاره، مفهوم، نظریه‌ها و کارکردهای آن در تعلیم و تربیت»، مطالعات تربیتی و روانشناسی دانشگاه فردوسی مشهد، دوره یازدهم، شماره 1، صص: 77-107.
293. سجودی، فرزانه، (1387)، نشانه‌شناسی کاربردی، تهران: نشر قصه.
294. (1383) «نشانه‌شناسی لایه‌ای و کاربرد آن در تحلیل نشانه‌شناختی آثار هنری». مقالات اولین هم‌اندیشی نشانه‌شناسی هنر به کوشش فرزانه سجودی. صص 59 تا 75، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر.
295. سراج، ابو نصر. اللمع، به اهتمام عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، انتشارات؛ دارالکتب الحدیثه بمصر و مکتبته المثنی ببغداد، 1380.
296. سلمی، ابو عبدالرحمن محمد بن حسین بن موسی. (387ش)، طبقات الصوفیه. به اهتمام نورالدین شریبه. حلب: دار النفیس، چاپ دوم 1406.
297. سلطانی، علی اصغر. (1387). قدرت، گفتمان و زبان، تهران: نشر نی.
298. سرایی، حسن، و دیگران. «روش کیفی در مطالعات اجتماعی، تأکید بر روش تحلیل گفتمان و تحلیل گفتمان انتقادی». پژوهش‌نامه علوم اجتماعی، سال دوم / شماره سوم / پاییز 1387.
299. شفیعی کدکنی، محمدرضا. (1370). موسیقی شعر، تهران: نشر آگاه.

300. «پیرهری» غیر از «خواجه عبدالله انصاری» است! *نامه بهارستان*: سال دهم، 1388. دفتر 15: صص 185 تا 192.
301. شمیسا، سیروس، *داستان یک روح*، انتشارات فردوس، چاپ ششم. 1367.
302. (1386)، *کلیات سبک‌شناسی*، تهران: میترا.
303. شاکری، رضا (1385). «نخستین و بهترین تذکره عرفانی». *نشریه فلسفه، کلام و عرفان*، " معارف عقلی"، شماره 4.
304. (1387). «بررسی طبقات الصوفیه پیرهرات»، *معارف عقلی*، شماره 12.
305. شه‌بخش، آمنه (1385). «شناخت و تبیین انسان کامل در حوزه عرفان عملی» (بر اساس آرای عزیزالدین نسفی، سنایی، و عطار) *فصل‌نامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد*، شماره 10.
306. شهری، بهمن. (1390). «بررسی رابطه میان ایدئولوژی و استعاره با رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی» پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه فردوسی مشهد.
307. شجاع رضوی، سعیده. (1377). *سبک‌شناسی و زبان‌شناسی در ادبیات و ادبیات عامه*. تهران: نشر.
308. صفوی، کورش (1380) از زبان‌شناسی به ادبیات، ج 1، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
309. (1380) *از زبان‌شناسی به ادبیات؛ جلد دوم: شعر*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
310. عبادیان، محمود (1378) *در آمدی بر سبک‌شناسی در ادبیات*، تهران: نشر آوای نور.
311. عبدالمجید، محمد سعید (سعیدالافغانی). (1386). *شیخ الاسلام خواجه عبدالله انصاری هروی، زندگی، آراء، عقاید فلسفی و کلامی*. مترجم عزیزالله عزیزاده مالستانی. تهران: نشر.
312. غلامحسین‌زاده، غلامحسین. دیگران (1389). «نقش تکرار آوایی در انسجام واژگانی شعر عروضی فارسی»، *ادب و زبان (نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی کرمان)*، پیاپی 24. صص 251-281.
313. فنایی اشکوری، محمد (1389). «فلسفه عرفان نظری». *فصل‌نامه اسراء*، سال سوم، شماره اول، پیاپی پنجم. صص 63 - 83.
314. فتوحی رودمعجنی، محمود. (1387). «سه صدا، سه رنگ، سه سبک در شعر قیصر این‌پور»، *ادب پژوهی*، شماره 5، تابستان و پاییز 1387، صص 9-30.
315. (1388)، «سبک‌شناسی در سطح نحوی»، *مجله پژوهشی دانشکده ادبیات دانشگاه تهران*، شماره 190، دوره 60، پاییز 1388،

316. (1388)، «سبک‌شناسی ادبی، سرشت سخن ادبی، برجستگی و شخصی‌سازی زبان»، فصلنامه *زبان و ادب پارسی*، شماره 41، پاییز فوتو چرب، صص 23-40.
317. (1389)، «از کلام متمکن تا کلام مغلوب (بازشناسی دو گونه نوشتار در نثر صوفیانه)»، *فصلنامه نقد ادبی*، س 3، شماره 10، تابستان 1389، صص 36-62.
318. (1390) سبک‌شناسی نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها. تهران: سخن.
319. قشیری، ابو القاسم عبدالکریم بن هوازن *ترجمه رساله قشیریه*، باتصحیحات و استدراکات بدیع الزمائی فروزانفر. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1345.
320. بهار، محمد تقی. (1347) سبک‌شناسی، تهران: چاپخانه خودکار.
321. مستملی بخاری، خواجه امام ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد. *شرح التعرف لمذهب التصوف*، نور المریدین و فضیة المدعین. بامقدمه و تصحیح و تحشیه؛ محمد روشن. تهران: اساطیر، 1363.
322. محجوب، محمد جعفر. (1345)، *سبک خراسانی در شعر فارسی*، چاپخانه سازمان تربیت معلم و تحقیقات تربیتی.
323. محمدی، کاظم (1380). *بایزید بسطامی*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
324. متینی، جلال. (1344) *مقدمه هدایت المتعلمین فی الطب*. مشهد: چاپخانه دانشگاه فردوسی مشهد.
325. محمدی، حسین، «دایره هم‌حروفی (نظریه‌ای نو در سبک‌شناسی، صامت‌ها و مصوت‌ها)». *فصلنامه تخصصی نظم و نثر (بهار ادب)*. سال سوم، شماره چهارم، پیاپی دهم. 1389.
326. مشکور، محمدجواد. (1372). *فرهنگ فرق اسلامی*. موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
327. میلز، سارا. (1382). *گفتمان، ترجمه فتاح محمدی*، زنجان: نشر هزاره سوم.
328. مولایی، محمد سرور (مقدمه *مصحح طبقات الصوفیه*). تهران: نشر اساطیر 1386.
329. نصر، سید حسین. (1371). «عرفان نظری و سیر و سلوک در تصوف». *ایران نامه*، سال یازدهم، شماره چهاردهم، 1371.
330. وحیدیان کامیار، محمد تقی. (1373). «نثر مسجع فارسی را بشناسیم». *نامه فرهنگستان*، 1373، شماره 15.
331. (1379). *بدیع از دیدگاه زیبایی‌شناسی*، تهران: نیل.
332. یارمحمدی، لطف‌الله. (1372). *شانزده مقاله در زبان‌شناسی کاربردی و ترجمه*، شیراز: نوید.
333. (1373). «ساخت گفتمانی و متنی رباعیات خیام و منظومه‌ی انگلیسی فیتز جرالد». *مجموعه*
334. (1383). *گفتمان‌شناسی رایج و انتقادی*. تهران: هرمس.
335. یاحقی، محمد جعفر. (1355)، *گزاره‌ای از بخشی از قرآن کریم، تفسیر شتقشی*، تهران: نشر خواجه.

336. وناصح (1282). مقدمه روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن مشهور به تفسير ابوالفتوح رازی. تصحيح محمد جعفر ياحقى و محمد مهدى ناصح. تهران: بنياد پژوهش‌های اسلام
337. ياكوبسن، رومن. (1385). روندهای بنيادين در دانش زبان. ترجمه كورش صفوى. تهران: انتشارات هرمس.
338. يونگ، كارل كوستاو. خاطرات، رويها، اندیشه‌ها، ترجمه پروين فرامرزی؛ مشهد؛ انتشارات آستان قدس

Интернет ресурсы:

339. www.persian-man.ir
340. www.guran-m.com
341. www/lifeofthought.com
342. www.khorasan.nl
343. www.tahoordanesh.com
344. www.esalat.org
345. www.Bashgah.net
346. www.enciklopaediaislama.com
347. www.azadanish/mihanblog/com
348. [www. //noorportal.net](http://www.noorportal.net)
349. www.maarefaqli.nashriyat.ir
350. www.aftabir.com
351. www.shahrudi.parsiblog.com
352. www.fekrat.kateban.com
353. [www/igna.ir/fa/news](http://www.igna.ir/fa/news)
354. www.24sahat.com
355. www.bibliomonde.net
356. www.translate.googleusercontent.com