

Е.Л. Никитенко

РАССКАЗ О СЕБЕ КАК СРЕДСТВО ИСЦЕЛЕНИЯ¹

Статья затрагивает проблему авторской мотивации при написании персоязычных «рассказов о себе» до XVIII в. Некоторые персоязычные авторы перечисляют причины составления автобиографических сочинений, и одна из них – желание побороть печаль и боль при помощи разговора о собственной персоне. Это – единственный аргумент в защиту автобиографии, отсылающий к внутреннему миру авторов. В статье рассмотрены традиционные представления о целебных свойствах «рассказа о себе».

Ключевые слова: персидская литература, автобиографический нарратив, рассказ о себе, авторская мотивация.

Сочинение «рассказа о себе»² в средневековой мусульманской культуре было сопряжено с опасностью быть обвиненным в тщеславии и гордыне. Гордецы неоднократно осуждаются в Коране³; кротость, наоборот, считается похвальным качеством⁴. В связи с этим авторы текстов автобиографического характера зачастую старались заранее обезопасить себя от возможных обвинений. Иногда они ограничивались сообщением о том, что создают сочинение не по собственной инициативе, а по приказу правителя⁵. В других случаях авторы приводили различные оправдания «рассказу о себе», обычно во вступлении к сочинению. Набор аргументов в пользу составления «рассказа о себе» довольно невелик, значительная их часть использовалась уже в арабоязычных сочинениях, которые могли повлиять на персидскую традицию создания автобиографических произведений.

Исследователи арабоязычных автобиографий IX–XIX вв. перечисляют⁶ несколько традиционных оправданий, сопровождавших «рассказ о себе»: желание донести до читателя моральный урок, извлеченный автором из событий собственной жизни⁷; сохранение исторической правды (передача сведений очевидцем); подражание достойным людям прошлого; благодарность Богу за дарованные им блага⁸.

Персоязычные «рассказы о себе» дают сходный набор аргументов: 1) рассказ о событиях жизни автора может служить поучением для читателей⁹; 2) рассказ от лица очевидца способствует сохранению исторической правды¹⁰; 3) согласно Корану, любое событие достойно того, чтобы быть изложенным¹¹; 4) «рассказ о себе» помогает автору избавиться от страданий.

Последнее оправдание выделяется в общем ряду, поскольку отсылает к личности автора, к его духовным и физиологическим потребностям. Такое оправдание предполагает, что в персидской культуре существовало отношение к «рассказу о себе» как к медицинской практике, что за автобиографией признавалась «терапевтическая» функция. От такого «рассказа о себе» можно ожидать большей степени откровенности, более полного раскрытия внутреннего мира автора. Происходило ли это в действительности? Рассмотрим примеры подачи «рассказа о себе» как средства исцеления от телесного или душевного недуга.

Примеры сравнения «рассказа о себе» со средством исцеления можно обнаружить у авторов XI–XVIII вв.: Насира Хусрава, Насир ад-Дина Туси, ‘Алишира Наваи, Мухаммада ‘Али Хазина Лахиджи, Мира Мухаммада Таки.

Первые два автора связаны с учением исмаилизма: Насир Хусрав проповедовал исмаилизм в Хорасане, а Насир ад-Дин Туси провел около двадцати лет в центре иранского исмаилитского государства – Аламуте и Маймун-диз. В «рассказах о себе» этих авторов получил реализацию образ духовного наставника как врачевателя душ.

Насир Хусрав в середине XI в. совершает путешествие из Хорасана в Каир, ко двору фатимидского халифа ал-Мустансира, проходит обучение и возвращается в Хорасан уже в качестве исмаилитского проповедника. Литературным итогом этой поездки стала знаменитая «Книга о путешествии» (*Safar-nāma*). Нас же интересует другое произведение Насира Хусрава – «Исповедальная касыда» (*Qāṣida-yi I‘tirāfiyya*)¹². Автор представлен в касыде как путник, испытавший духовный кризис и прибывший в прекрасный город (Каир) в поисках истинного знания. Привратник (фатимидский халиф ал-Мустансир) призывает его поведать о «болезни» его души: *Guftā mabar anduh ki man īnjāy tabīb-am / Bar man bukun ān ‘illat mašrūh-u mufassar* (бейт 81), «Он сказал: “Не печалься, ибо здесь я – лекарь, / Разъясни и подробно расскажи мне о той болезни”». Вслед за этим описан процесс передачи сакрального исмаилитского знания. Касыда завершается панегириком халифу ал-Мустансиру. Произведение было поднесено халифу в качестве дара преданного слуги.

Следующее произведение, которое будет нас интересовать, – «Наблюдения и поступки» (*Sayr va sulūk*) иранского ученого и фило-

софа Насир ад-Дина Туси. В конце 1230-х годов он сопровождал правителя Кухистана, Насир ад-Дина Мухташима, в Аламуг. Туси надеялся быть представленным главе исмаилитских везиров и проповедников-*dā'ī* Музаффару б. Мухаммаду. Очевидно, ему долгое время не удавалось этого сделать: говоря о своем желании получить личную аудиенцию, он отмечает, что «длительность промедления вышла за границы умеренности»¹³. В качестве рекомендации ученый решил составить пространное письмо с «рассказом о событиях своей внешней и внутренней жизни» (*ṣarḥ-i ḥāl-i zāhir-u bāṭin*), где подробно описал свой духовный кризис и переход в исмаилизм. Это письмо послужило ему пропуском ко двору. Предваряя свой рассказ, Насир ад-Дин Туси написал следующее: «Что касается внешнего (*zāhir*), то путь тех, кто почувствует в себе телесный недуг или боль и захочет, чтобы лекарь, искусный в излечении различных болей и недугов, указал ему [средство] излечения, заключается в том, чтобы рассказать тому лекарю о своем внешнем (*zāhir*) состоянии, начиная с первых болезненных ощущений. Тот же, будучи осведомленным о причинах и признаках того [недуга], укажет подходящие меры и предостережет от противоположного. Поистине, те, кто хочет, чтобы лекарь души (*ṭabīb-i naḥs*) освободил голову их внутреннего мира (*zamīr*) от порочных убеждений и от болей, вызванных неподобающими представлениями... те также могут поведать ему о своем внутреннем (*bāṭin*) состоянии... чтобы он известил их о местах, где суждение верно, и о скользких местах в [их] позиции»¹⁴.

Представление о взаимной связи духовного и телесного в человеке имело широкое распространение в средневековой мусульманской культуре. Оно отражено в различных специальных сочинениях, в том числе в трактатах по профессиональной этике врачей. К примеру, в арабоязычном сочинении медика IX в. ар-Рухави «Кодекс поведения врача» (*Ādāb al-ṭabīb*) врачи названы «стражами душ и тел»¹⁵.

Автор в двух приведенных нами примерах «рассказа о себе» выступает в роли ученика на пути к духовному наставнику. Последний метафорически описывается как лекарь души, автор же выступает в роли пациента. Однако фигура духовного наставника имеет еще одно измерение – и в исмаилитской, и в суфийской литературе он описывается как объект стремления, возлюбленный друг.

Духовный наставник-возлюбленный является главным и единственным средством познания и достижения Бога. О самоотверженной привязанности (*rābiṭa*) ученика к своему наставнику как о необходимом условии послушничества говорят источники по крайней мере с XII в. Суфийский наставник, уподобляясь лекарю, должен контролировать каждое движение души своего ученика. Упоминания *rābiṭa* можно

встретить уже в сочинениях Наджм ад-Дина ал-Кубра, основателя суфийского братства Кубравийа¹⁶. Один из главных авторитетов по этике и практике суфизма, Абу Хафс ас-Сухраварди (1145–1234/5), в своем труде «Дары знаний» (*‘Avārif al-ma‘ārif*) пишет об отношениях шейха и мурида: «Мурид должен обращаться к знаниям шейха за разъяснением снов... Мурид не должен скрывать от шейха свои тайны. Любое чудо и дар, которым наградил его Бог, он должен со всей откровенностью выносить на суд шейха»¹⁷. А. Шimmel подводит итог: «Считалось, что учитель должен действовать подобно врачу, ставя диагноз и исцеляя болезни и изъяны человеческой души... Шейх учил его (мурида), как вести себя в каждом состоянии сознания»¹⁸.

В следующих трех примерах уподобления «рассказа о себе» лекарственному средству фигура врача-наставника отсутствует. Авторы этих произведений мучимы тоской и болью утраты, все они испытывают муки одиночества.

Первое по времени создания сочинение принадлежит ‘Алиширу Наваи. В конце XV столетия он создает «Пятерицу смятенных» (*Xamsat al-mutahayyirīn*)¹⁹ – небольшое мемуарное произведение о своем наставнике и друге ‘Абд ар-Рахмане Джамии. Огромное внимание в этих мемуарах уделено самому Наваи, что позволяет считать «Пятерицу смятенных» «рассказом о себе». Истории, приведенные в сочинении, демонстрируют близость Джамии и Наваи, их взаимное уважение в личной и профессиональной сфере. Во вступлении Наваи сообщает, что Джамии недавно скончался, и он, Наваи, тяжело воспринял случившееся: «И вот, для того чтобы усмирить эту боль и мучения, и отвратить эту печаль и напасть, [мне] пришлось на ум записать нечто из бесед, происшествий и переписки, что были между тем небосводом величия и счастья (т. е. Джамии) и этим ничтожным бедняком (т. е. Наваи), чтобы [эти записи] стали для этого ничтожного предметом гордости в этом и том мире и принесли утешение его рассудку (*xātir*)»²⁰.

Полтора столетия спустя в 1742 г. в Дели создает свои воспоминания иранский поэт и ученый Мухаммад ‘Али Хазин Лахиджи. Он родился и вырос в Исфахане, но позже был вынужден покинуть родной город. В возрасте сорока двух лет Хазин эмигрировал в Индию, но не смог полюбить эту страну и ее жителей; он с горечью пишет о необходимости жить в этом «гиблом месте». Его мемуары, «История жизни» (*Tārīx-i aḥvāl*) или «Воспоминания» (*Tazkirat al-aḥvāl*), содержат ценные сведения по истории Ирана – автор много путешествовал и был свидетелем важнейших событий той эпохи. О своем желании зафиксировать виденное воочию Хазин говорит во вступлении к мемуарам²¹. Хазин также отмечает, что его не прельщает идея рассказа о событиях собственной жизни. Он предпочел бы не делать этого, поскольку неко-

торые невежды могут обвинить его в хвастовстве, которое присуще низким людям. Однако он все же берется за написание мемуаров: «А поводом для написания [этого труда] стало то, что в эти дни... в городе Дели я был уединенным затворником, [пребывая] в болезни и [испытывая] сильную боль. Смятенный рассудок (*xātir*) переполнялся скукой, покой и умиротворение оставили [меня]. Из-за упадка сил и набегов печали рассудок ничем не мог себя занять, а по ночам не было сна. Невольно я за две ночи записал те из нуждавшихся в истолковании событий, которые пришли на язык тростниковому перу»²².

Спустя тридцать лет и, вероятнее всего, под влиянием Хазина за написание мемуаров берется индийский поэт Мир Мухаммад Таки. Его сочинение, «Поминание Мира» (*Zikr-i Mīr*), создавалось на протяжении 1770–1780-х годов. Сам Мир Таки приводит краткое и вполне конвенциональное объяснение своему решению взяться за собственное жизнеописание: «Будучи свободным от дел и пребывая в одиночестве, я записал свою историю (*ahvāl-i x'ad*)»²³. Однако здесь, как и в предыдущих примерах, истинные причины написания не всегда совпадают с заявленными автором. По мнению исследователя мемуаров, Ч.М. Наима, главным стимулом для создания произведения послужило желание автора обосновать свои претензии на право называться сейидом, а также унижить знаменитого поэта Арзу, который приходился ему дядей со стороны матери. Кроме того, в мемуарах прослеживается намерение придать больше веса фигуре отца автора, приписав ему черты крупного суфия²⁴.

Одиночество, чувства боли и тоски – условия, которые в трех вышеперечисленных произведениях служат достаточным основанием для создания автобиографического сочинения. Рассказ о собственной жизни должен был помочь автору преодолеть невзгоды.

Но было ли представление о терапевтической функции «рассказа о себе» эксплицитно выражено в культуре? Абу Бакру ар-Рази (854–925 или 935) – крупному медику, философу и алхимику – принадлежит сочинение «Книга о духовной медицине» (*Kitāb ṭibb al-rūḥānī*), которое содержит главу о тоске (*ḥuzn*). Ученый отмечает, что разумный человек способен побороть тоску, прислушавшись к голосу разума и избегая страстей. Этот человек должен обуздать свою душу, а затем постараться найти истинную причину тоски. При помощи разума следует или освободиться от самой причины, или же, если это невозможно, – найти себе занятие и отвлечься на него²⁵. В этом случае тоска не укоренится в человеке и не перерастет в меланхолию. Меланхолия же считалась более серьезным заболеванием, победить которое куда сложнее. Согласно традиционному медицинскому знанию, причинами меланхолии могут стать одиночество и тоска. Согласно

Ибн Сине и ар-Рази, немедикаментозное лечение меланхолии состоит в том, чтобы при помощи любого занятия отвлечься от глубоких размышлений и переживания прошлых бедствий²⁶.

Итак, традиционная мусульманская медицина рекомендует страдающему от тоски человеку обратиться к собственному разуму и взвесить причины своей печали, а затем постараться утешиться каким-либо занятием. Реализацию этого совета представляют собой три приведенных выше примера: там, где автор лишен возможности свидания с лекарем-возлюбленным, место последнего занимает разум. Собственный разум автора является истинным адресатом «рассказа о себе». Таким образом, автор оказывается защищенным от обвинений в хвастовстве и самолюбовании – он пишет о себе «по медицинским показаниям».

Беседа с собственным разумом – прием, не новый как для персидской литературы, так и для близко родственной ей литературы чагатайской. Уже упоминавшийся ‘Алишир Наваи использует этот прием в другом «рассказе о себе» – в предисловии к своему первому тюркскому собранию стихотворений (дивану) «Диковины юности» (*Ġarāyib al-ṣiġar*). Наваи рассказывает о ранних годах своей жизни, полных «любви к вину и вина любви», о растущей популярности своих стихов и о службе при дворе Султана Хусайна Байкара. Далее следует рассказ о приказе Султана Хусайна объединить стихотворения в единый сборник, о растерянности и испуге Наваи. Вслед за этим идет монолог разума Наваи, который уговаривает автора оставить сомнения и взяться за перо²⁷.

Ситуация беседы с собственным разумом, совершаемой в уединении и тоске, сходна с суфийской практикой *muḥāsaba*²⁸ – самоотчета, самоисповеди. Согласно Абу Хамиду ал-Газали, *muḥāsaba* является одним из шести этапов медитации, или самонадзора (*murāqaba*). В своем труде «Воскрешение наук о вере», в главе «О самонадзоре и самоотчете» (*al-Murāqaba va-l-muḥāsaba*) ал-Газали пишет: «Тот, кто выставит счет сам себе до того, как будет рассчитан, – будет легким его счет в День восстания [из мертвых], и будет у него готов ответ на вопрос»²⁹.

По всей видимости, такая практика «самоисповеди» не проникла в «рассказ о себе» и не стала публичной в рассматриваемую эпоху. «Рассказ о себе» носил черты апологии, но не самоотчета. В ситуации «исповеди» лекарю-духовному наставнику и в ситуации «беседы о жизни» с собственным разумом можно было бы ожидать вынесения на всеобщее обозрение личных, интимных вопросов. Однако в автобиографическом повествовании получают огласку лишь те «движения души», которые служили укреплению авторитета автора. Могут быть

отображены религиозные искания, если автор намерен представить себя искренне верующим исмаилитом (Насир Хусрав и Насир ад-Дин Туси); могут быть описаны тоска и боль утраты, когда автор позиционирует себя как близкого друга почившего поэта-суфия (Наваи), и т. д. Как и другие традиционные оправдания написанию «рассказа о себе», заявленное намерение автора рассказать о своей жизни с целью исцелиться должно быть рассмотрено как конвенциональный литературный прием.

Примечания

- 1 Работа выполнена в рамках НИР «Традиционные основы современных культур и макрорегионов Востока» (ШАГИ РАНХиГС, 2013–2014).
- 2 Под термином «рассказ о себе» (self-narrative) в статье понимается такой тип повествования, в котором рассказчик (пишущий субъект) и одно из главных действующих лиц (объект описания) совпадают. Авторы персоязычных сочинений, созданных до XIX–XX вв., обозначали такой тип повествования словосочетанием *šarḥ-i ḥāl-i x^vad*, перс. «разъяснение собственного состояния».
- 3 В ряде контекстов осуждаются «возгордившиеся» – люди, которые отказались принять проповедь того или иного пророка (см., например: Коран 7:75). Иблис (дьявол) был низвергнут за свою гордыню, которая помешала ему выполнить приказ Бога и поклониться Адаму (Коран 7:13). Гордецы будут подвергнуты мучительному наказанию после смерти (Коран 4:173). Текст Корана дается в переводе И.Ю. Крачковского [Электронный ресурс]. URL: <http://tanzil.net>.
- 4 «Кроткий» (*ḥalīm*) – эпитеты пророков (см., например: Коран 11:75; 11:87), а также самого Бога (например: Коран 5:101).
- 5 Так поступили, например, Ибн Рузбихан Исфাহани (см.: *Исфাহани Фазлаллах ибн Рузбихан*. Михман-наме-йи Бухара (Записки бухарского гостя) / Пер., предисловие Р.П. Джалиловой. М.: Восточная литература, 1976 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.vostlit.info/Texts/rus7/Isfahani/framepred.htm>) и Гульбадан-бегум, дочь Захир ад-Дина Бабура, основателя государства Великих Моголов (см.: *Gulbadan Begum. The History of Humāyūn (Humāyūn-nāma)*. Translated, with introduction, notes, illustrations and biographical appendix: and reproduced in the Persian from the only known MS. of the British Museum by Annette S. Beveridge, M.R.A.S. L., 1902).

- 6 Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition / ed. Reynolds Dwight F. Berkeley: University of California Press, 2001. P. 66–70.
- 7 Это оправдание встречается уже в тексте IX в. – автобиографии врача-христианина Хунайна ибн Исхака (Ibid. P. 117–118).
- 8 Последний аргумент основан на толковании айата 11 суры 93 Корана, в которой рассказывается о том, что Бог своей милостью даровал Мухаммаду приют, богатство и веру. Сура заканчивается призывом: «О милости твоего Господа возвещай».
- 9 Такой аргумент приводят, например, сефевидский шах Тахмасб I в «Мемуарах шаха Тахмасба» (XVI в., см.: *Tazkira-yi Šāh Tahmāsb*. Berlin-Charlottenburg: “Kaviani”, 1343/1924) и Хазин Лахиджи в «Истории Хазина» (XVIII в., см.: *Hazīn, Muḥammad ‘Alī*. Taḍkīra-yi Ḥazīn. 3rd impression. Isfahan, 1334 Š./1955).
- 10 Подобное обоснование можно найти в сочинении Джаухара, приближенного Хумаюна, правителя из династии Великих Моголов (см.: *Jawhar. The Tezkereh al vakiat: or, Private memoirs of the Moghul Emperor Humayun / translated by Major Charles Stewart*. L., 1832).
- 11 Этот расплывчатый аргумент уводит внимание читателя от самого факта автобиографичности текста, уравнивая все события тварного мира между собой. Аргумент подкреплён цитатой из Корана [6:59, окончание]: «Нет свежего или сухого, чего не было бы в книге ясной (т. е. в Коране – *Е. Н.*)». Это «оправдание» принадлежит Зайн ад-Дину Васифи (XVI в.), автору мемуарного сочинения «Удивительные события» (*Maḥmūd bin ‘Abd al-Jalīl Vāṣifī*. Badāyi‘ al-vaqāyi‘. Šār-i Alexander Bolderof. Tīhrān, 1349 – 50/1971. P. 3).
- 12 *Nāṣir Xusraw*. Divān-i Nāṣir Xusraw. Qaṣāyid // Dorj 3. Electronic library of Persian poetry. CD. Tehran, 1388/2009.
- 13 Перевод осуществлён по изданию [Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar: Nasir al-Din Tusi (In With the Institute of Ismaili Studies) / Ed., transl., introd. by Seyyed H. Badakhchani. L.: Tauris, 1999. P. ۴].
- 14 Ibid. P. ۴ ۵.
- 15 *Martin Levey*. Medical Ethics of Medieval Islam with Special Reference to Al-Ruhāwī’s “Practical Ethics of the Physician” // Transactions of the American Philosophical Society. New Series, Vol. 57, No. 3 (1967). P. 8.
- 16 *Fritz Meier*. Учитель и ученик в ордена Накшбандийя // Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). СПб, 2001. С. 99–100.
- 17 A Dervish Textbook from the ‘Awarifu-l-ma‘arif. Written in the thirteenth century by Shaykh Shahābu-d-Dīn ‘Umar Muḥammad-i Sahrwardī. Translated (out of the Arabic into Persian) by Maḥmūd bin ‘Alī al Kāshānī.

- Tr. into English by Lieut.-Col. H. Wilberforce Clarke. L.: The Octagon Press P. 21–22.
- 18 *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. М.: Алетея; Энигма, 1999. С. 87–88.
 - 19 Это произведение написано на чагатайском языке, но поскольку Наваи прекрасно владел также и персидским и создавал на нем литературные произведения, мы считаем необходимым принять во внимание его творчество.
 - 20 *Amīr ‘Alī Shīr Navā’ī.* Xamsat al-mutaḥayyirīn. Translated into Persian by Muḥammad Naḫjavānī. *Zamīma-yi šumāra-yi 125 Nama-yi Farhangistān.* Tehran, 1381/2002. P. 8.
 - 21 *Ḥazīn, Muḥammad ‘Alī.* Op. cit. P. 3.
 - 22 Ibid. P. 113.
 - 23 Ibid. P. 26.
 - 24 *Naim C.M.* *Zikr-I Mir: The Autobiography of the Eighteenth Century Mughal Poet: Mir Muhammad Taqi Mir.* Oxford University Press, 2002. P. 11–13.
 - 25 *Абу Бакр ар-Рази.* Духовная медицина / Пер. с араб. Т. Мардонова. Душанбе: Ирфон, 1990. С. 64.
 - 26 *Muḥammad Zakariyyā Rāzī.* Al-Hawī fi-l-Tibb. Jild 1. Tehrān: Vezārat-e behdāšt, darmān-o āmuzeš-e pezeškī, Dānešgāh-e ‘olum-e pezeški-ye Šahid-e Behešti. 1377/1999. P. 28.
 - 27 Английский перевод см. в: *Nawa’i, Mir Ali-Sher.* Preface to His First Turkish Divan, Gharayib al-sighar // Thackston, W.M. *A Century of Princes: Sources on Timurid History and Art.* Cambridge, Massachusetts: The Aga Khan Program for Islamic Architecture at Harvard University and the Massachusetts Institute of Technology, 1989. P. 363–372.
 - 28 Понятие самоотчета (*muḥāsaba*) ввел в работы по теории суфизма багдадский богослов Абу ‘Али ал-Харис б. Асад ал-Анази (ок. 781–857). За свою идею о первостепенном значении самоотчета для верующего он был прозван ал-Мухасиби. Согласно ал-Мухасиби, самоотчет есть соотнесение собственных поступков, мыслей и намерений с божественной волей, которое верующий осуществляет при помощи разума. Главная цель самоотчета – убедиться в искренности собственных намерений и их независимости от мнения окружающих. Самоотчет, таким образом, выступает в качестве действенного инструмента в борьбе с лицемерием, кичливостью и показным благочестием (подробнее см.: Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 182–183).
 - 29 В метафорах расчета традиционно описывается в исламе Судный день (или День расчета, *yawm al-ḥisāb*). Пер. по *Al-Ghazālī, Abu Hāmid.* *Ihyā ‘ulūm al-dīn.* Jild 4. Kitāb al-murāqaba va-l-muḥāsaba [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ghazali.org/ihya/ihya.htm>.