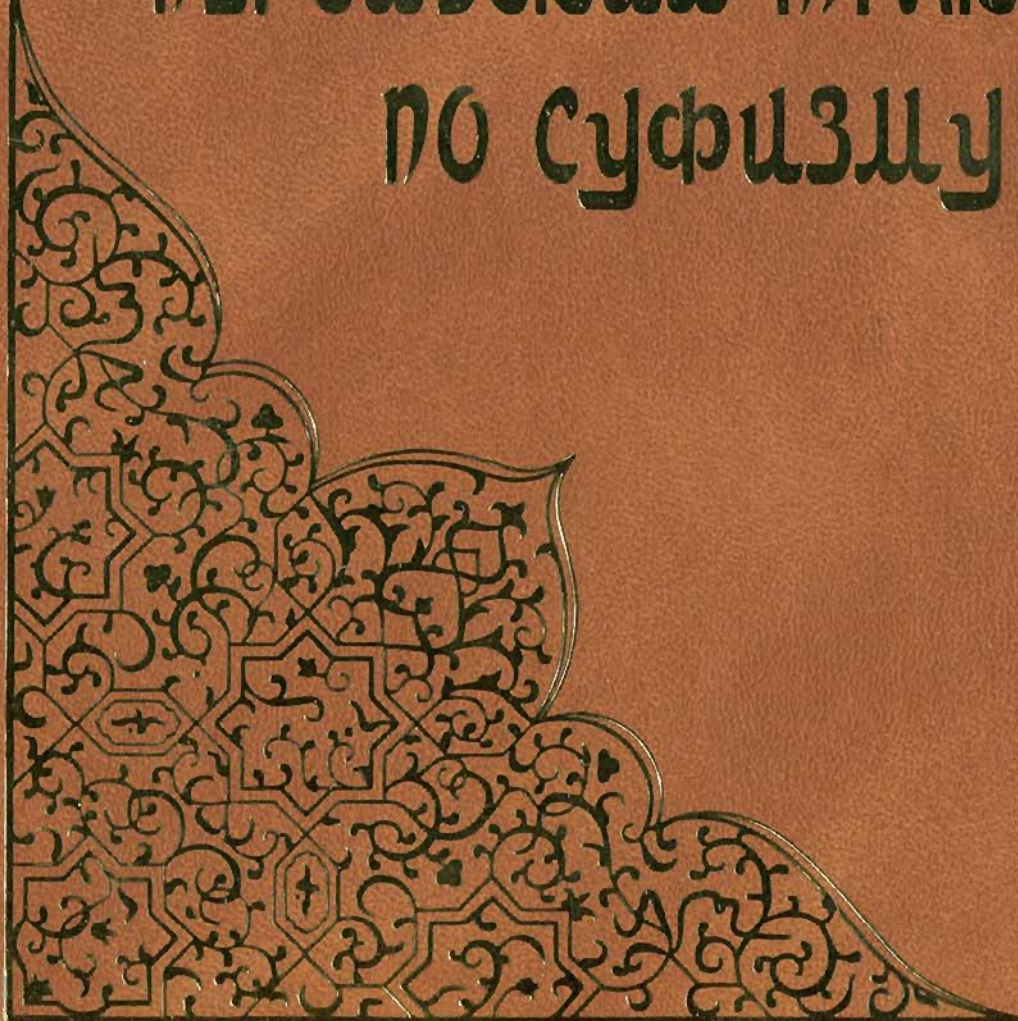


АЛБ-ХУԾՋԵՅԱՐԱ

ՐԱՏԿՐԵԼՄԱԷ
ՏԿՐԵԼՄՕՂՕ

ՏՄԱՐԵՍՄԱՍ
ՈԲՐԱՏԻՔԻ ՄՐԱԿՄԱՄ
ՈՍ ՏՅՓԱՅԱԿ



АЛБ-ХҮДЖБҮРҮ

**РАСКРЫТИЕ
СКРЫТОГО**

**СТАРЕЙШИЙ
ПЕРСИДСКИЙ МАСТЕР
ПО СУФУЗЛУ**

МОСКВА
«ЕДИНСТВО» 2004

THE KASHF AL-MAHJUB

THE OLDEST PERSIAN TREATISE ON SUFISM

BY

'ALI B. 'UTHMAN AL-JULLABI AL-HUDJWIRI
TRANSLATED FROM THE TEXT OF THE LAHORE
EDITION,

COMPARED WITH MSS. IN THE INDIA OFFICE
AND BRITISH MUSEUM

BY

REYNOLD A. NICHOLSON, LITT. D., LL. D., F. B. A

EMERITUS PROFESSOR OF ARABIC,
FELLOW OF TRINITY COLLEGE,
AND SOMETIME LECTURER IN PERSIAN
IN THE UNIVERSITY OF CAMBRIDGE

АЛИ ИБН УСМАН АЛЬ-ДЖУЛЛАБИ
АЛЬ-ХУДЖВИРИ

РАСКРЫТИЕ СКРЫТОГО ЗА ЗАВЕСОЙ
ДЛЯ СВЕДУЩИХ В ТАЙНАХ СЕРДЕЦ
КАШФ АЛЬ-МАХДЖУБ ЛИ АРБАБ АЛЬ-КУЛУБ

СТАРЕЙШИЙ ПЕРСИДСКИЙ ТРАКТАТ
ПО СУФИЗМУ

Перевод с английского А. Орлова

ИЗДАНИЕ ПЕРВОЕ

Перевод книги выполнен по инициативе
Журавлевой Анны.
Да благословит ее Аллах!

Перевод с английского А. Орлова
Научный редактор русского перевода Н. Пригарина

УДК 28-256
ББК 86.38
Х98

Али ибн Усман аль-Худжвири
Х98. Раскрытие скрытого за завесой. Старейший персидский трактат по суфизму. — М.: «Единство», 2004. — 504 с.

ISBN 5-900032-11-6

Трактат является одним из наиболее полных и авторитетных руководств по суфизму для дервишей большинства суфийских братств. На русском языке публикуется впервые.

Он написан в XI веке и является наиболее ранним трактатом по суфизму на персидском языке, охватывающим обширный круг проблем теории и практики суфизма и создающим целостное представление об этой духовной традиции.

Его автор, ученый-энциклопедист, впервые обнародовал уникальные сведения о суфиях, настолько малоизвестные непосвященным, что многие полагали, что часть материала он просто выдумал.

Книга может быть полезна всем, кто интересуется духовно-религиозными традициями Востока, его философией, историей и культурой мышления, этикетом и обычаями.

© А. Орлов, перевод на русский язык, 2004 г.

© ЗАО Издательство «Единство», оформление, 2004 г.

© Н. Пригарина, предисловие, 2004 г.

ISBN 5-900032-11-6

© Н. Пригарина, составление указателей, 2004 г.

Содержание

От научного редактора	XII
Предисловие	
Введение	1
— об авторстве текста	2
— об испрашивании Божьего благословения	2
— об очищении сердца от себялюбия	3
— о намерении	4
— о «завесах»	4
— о вопросах и ответах на них в зависимости от уровня спрашивающего	6
— о содействии Господа человеку в свершении добрых дел	6
— на какие вопросы отвечает эта книга	7
— о язвах современного автору суфизма	7
— еще о «завесах» и о животной душе	9
Глава 1. Об утверждении знания	11
— о знании Божественном и человеческом	12
— о знании времени; основном и второстепенном знании; о знании Истины и знании Закона	14
— о тех, кто отрицает познание	15
— высказывания наставников суфиев о знании	16
Глава 2. О нищете (факр)	19
— о предпочтении нищеты либо достатка	21
— высказывания суфийских шейхов о нищете	25
Глава 3. О суфизме (масавуф)	31
— определения суфизма шейхами Пути	36
— правила поведения (му'амалат)	42
Глава 4. О ношении заплатанной одежды (муракка'ат)	45
— о способах пришивания заплат	48
— об отношении суфиев к ношению одежды из шерсти	51
Глава 5. Различные воззрения на нищету (факр) и чистоту (сафват)	58
Глава 6. О порицании (маламат)	62

Глава 7. Об имамах из числа сподвижников	70
Глава 8. Об имамах, принадлежащих к дому Пророка	75
Глава 9. Об «обитателях навеса» (ахль-и суффа)	81
Глава 10. Об имамах, которые принадлежат к Последователям (ат-таби'ун)	83
Глава 11. Об имамах которые жили в период от последователей (ат-таби'ун) до наших дней	88
1. Хабиб аль-'Аджами	88
2. Малик ибн Динар (об искренности)	89
3. Абу Халим Хабиб ибн Салим	90
4. Абу Хазим аль-Мадани	91
5. Мухаммад ибн Васи	91
6. Абу Ханифа Ну'ман ибн Сабит аль-Харраз	92
7. Абдаллах ибн Мубарак аль-Марвази	95
8. Абу Али аль-Фузайль ибн Ийя'з	96
9. Абу'ль-Файз Зун-Нун ибн Ибрахим аль-Мисри	100
10. Абу Исхак Ибрахим ибн Адхам ибн Мансур	103
11. Бишр ибн аль-Харис аль-Хафи	105
12. Абу Язид Тайфур ибн Иса аль-Бистами	106
13. Абу Абдаллах аль-Харис ибн Асад аль-Мухасибн	107
14. Абу Сулейман Дауд ибн Нусайр ат-Таи	109
15. Абу'ль-Хасан Сари ибн Мугаллис ас-Сакати	110
16. Абу Али Шакик ибн Ибрахим аль-Азади	111
17. Абу Сулейман Абд ар-Рахман ибн Атийя ад-Дарани	112
18. Абу Махфуз Ма'руф ибн Фируз аль-Кархи	113
19. Абу Абд ар-Рахман Хатим ибн Ульван аль-Асамм (о жадности)	114
20. Абу Абдаллах Мухаммад ибн Идрис аш-Шафи'и (о потакании своим слабостям)	115
21. Имам Ахмад ибн Ханбаль (об определениях искренности, упования, согласия)	116
22. Абу'ль-Хасан Ахмад ибн Аби'ль-Хавари (о выбрасывании книг)	117
23. Абу Хамид Ахмад ибн Хазруйя аль-Балхи и его жена-дервиш Фатима (о явленности Пути и сокрытии дервишества)	118
24. Абу Тураб Аскар ибн аль-Хусайн ан-Нахшаби ан-Насафи (об отношении нищего к пище, платью и жилищу)	120
25. Абу Закария Яхья ибн Муаз ар-Рази (о «стоянках» страха и надежды)	121

26. Абу Хафс Амр ибн Салим ан-Нишапури аль-Хаддади (о великодушии и как бросить работу)	122
27. Абу Салих Хамдун ибн Ахмад ибн Умара аль-Кассар (о действительности и бездейственности слов)	124
28. Абу'с-Сари Мансур ибн Аммар (о наполнении сердец, о двух видах людей)	125
29. Абу Абдаллах Ахмад ибн Асим аль-Антаки (о превосходстве нищеты над достатком)	126
30. Абу Мухаммад Абдаллах ибн Хубайк (об алчности, о <i>зикре</i>)	126
31. Абу'ль-Касим аль-Джунайд ибн Мухаммад ибн аль-Джунайд аль-Багдади	127
32. Абу'ль-Хусейн Ахмад ибн Мухаммад ан-Нури	129
33. Абу Усман Саид ибн Исма'ил аль-Хири (об общении ученика с многими духовными наставниками)	131
34. Абу Абдаллах Ахмад ибн Яхья аль-Джалла	133
35. Абу Мухаммад Рувайм ибн Ахмад	134
36. Абу Якуб Юсуф ибн аль-Хусейн ар-Рази	135
37. Абу'ль-Хасан Сумнун ибн Абдаллах аль-Хаввас (о попытках трактовать любовь)	135
38. Абу'ль-Фаварис Шах Шуджа аль-Кирмани (о невзирании на себя и о пользе ночных бдений)	136
39. Амр ибн Усман аль-Макки (восторг вне объяснений; о благотворном воздействии пения на больного)	137
40. Абу Мухаммад Сахль ибн Абдаллах ат-Тустари	138
41. Абу Абдаллах Мухаммад ибн аль-Балхи (о связи близости к Богу и усердия; о сердце как престоле знания)	139
42. Абу Абдаллах Мухаммад ибн Али ат-Тирмизи (о связи служения и господства)	140
43. Абу Бакр Мухаммад ибн Умар аль-Варрак (о порочности богословов, правителей и дервишей)	140
44. Абу Саид Ахмад ибн Иса аль-Харраз (об отношении к доброте)	141
45. Абу'ль-Хасан Али ибн Мухаммад аль-Исфакхани (о присутствии (<i>хузур</i>) и несомненности (<i>якин</i>); о сердце (<i>диль</i>))	142
46. Абу'ль-Хасан Мухаммад ибн Исма'ил Хайр ан-Нассадж (о несомненности (<i>якин</i>))	143
47. Абу Хамза аль-Хорасани (о том, кто такой чужак (<i>гариб</i>))	144
48. Абу'ль-'Аббас Ахмад ибн Масрук (об истинной радости и близости)	145
49. Абу Абдаллах Мухаммад ибн Исма'ил аль-Магриби (о беспристрастности мира)	145
50. Абу Али аль-Хасан ибн Али аль-Джузаджани (о небрежении и пустых домьслах)	146

51. Абу Мухаммад Ахмад ибн аль-Хусейн аль-Джурайри (о довольстве, благочестии и воздержании)	146
52. Абу'ль-Аббас Ахмад ибн Мухаммад ибн Сахль аль-Амули	147
53. Абу'ль-Мугис аль-Хусейн ибн Мансур аль-Халладж	148
54. Абу Исхак Ибрахим ибн Ахмад аль-Хаввас (об этике суфия) . . .	151
55. Абу Хамза аль-Багдади аль-Баззаз (о долге перед своим «я» и перед людьми)	152
56. Абу Бакр Мухаммад ибн Муса аль-Васити (о <i>зикре</i>)	152
57. Абу Бакр Дулаф ибн Джахдар аш-Шибли (о безумии и здравомыслии)	153
58. Абу Мухаммад Джафар ибн Нусайр аль-Хулди (об уповании на Бога)	154
59. Абу Али Мухаммад ибн аль-Касим ар-Рудбари (о жаждущем и о том, кого жаждут)	155
60. Абу'ль-Аббас Касим ибн аль-Махди ас-Сайяри (о Единении и о пользе от волос Посланника)	155
61. Абу Абдаллах Мухаммад ибн Хафиф (о Единении (<i>таухид</i>)) . . .	156
62. Абу Усман Са'ид ибн Саллам аль-Магриби (об общении с богатыми и «сидении» с бедными)	156
63. Абу'ль-Касим Ибрахим ибн Мухаммад ибн Махмуд ан-Насрабади (о связи человека с Адамом и с Богом)	157
64. Абу'ль-Хасан Али ибн Ибрахим аль-Хусри («оставьте меня один на один с моими невзгодами»)	158
Глава 12. О выдающихся суфиях последнего времени	159
1. Абу'ль-Аббас Ахмад ибн Мухаммад аль-Кассаб	159
2. Абу Али Хасан ибн Мухаммад ад-Даккак	160
3. Абу'ль-Хасан Али ибн Ахмад аль-Харакани	161
4. Абу Абдаллах Мухаммад ибн Али, известный как ад-Дастан . . .	162
5. Абу Саид Фазлаллах ибн Мухаммад аль-Майхани	162
6. Абу'ль-Фазль Мухаммад ибн аль-Хасан аль-Хуттали	164
7. Абу'ль-Касим Абд аль-Карим ибн Хавазин аль-Кушайри	165
8. Абу'ль-Аббас Ахмад ибн Мухаммад аль-Ашкани	165
9. Абу'ль-Касим Али ибн Абдаллах аль-Гургани	166
10. Абу Ахмад аль-Музаффар ибн Ахмад ибн Хамдан	168
Глава 13. Краткое перечисление современных суфиев в разных странах	170
Глава 14. Об учениях различных суфийский толков	178
1. Мухасибиты	176
— об истинной природе довольства	176

— высказывания о довольстве	178
— различие между «состоянием» (<i>халь</i>) и «стоянкой» (<i>макам</i>)	180
2. Кассариты	182
3. Тайфуриты	183
— об упоенности (<i>сукр</i>) и трезвости (<i>сахв</i>)	184
4. Джунайдиты	188
5. Нуриты	189
— о предпочтении интересов других людей своим (<i>исар</i>)	189
6. Сахлиты	194
— об истинной природе низшей души (<i>нафс</i>) и о значении страсти (<i>хава</i>)	195
Высказывания наставников о низшей душе	199
— об укрощении низшей души	199
— об истинной природе страсти (<i>хава</i>)	206
7. Хакимиты	209
— об исповедании святости (<i>вилаят</i>)	209
— друг (<i>вали</i>) и друзья (<i>авлия</i>)	211
— высказывания шейхов о святости	215
— об исповедании чудес (<i>карамат</i>)	218
— о разнице между несомненными чудесами пророков (<i>му'джизат</i>) и чудесами святых (<i>карамат</i>)	220
— о явлении несомненных чудес (<i>му'джизат</i>) теми, кто притязает на божественность	223
— о чудесах	229
— о превосходстве пророков над святыми	235
— о превосходстве пророков и святых над ангелами	238
8. Харразиты	240
— <i>бака</i> (существование, пребывание) и <i>фана</i> (исчезновение, упраздненность)	240
— высказывания шейхов об упраздненности (<i>фана</i>) и существовании (<i>бака</i>)	244
9. Хафифиты	245
— «отсутствие» (<i>гайбат</i>) и «присутствие» (<i>хузур</i>)	246
10. Сайяриты	249
— о единении (<i>джам'</i>) и разделенности (<i>тафрика</i>)	250
— споры по поводу понимания единения как отрицания отделенности	254
11. Хулулиты	258
— о духе (<i>ар-рух</i>)	259

Глава 15. Совлечение первой «завесы»: о познании Бога (<i>ма'рифат Аллах</i>)	265
--	-----

— высказывания шейхов о постижении истины (<i>ма'рифат</i>)	273
Глава 16. Совлечение второй «завесы»: о единобожии (<i>таухид</i>) . . .	277
Глава 17. Совлечение третьей «завесы»: о вероисповедании	
(<i>иман</i>)	285
— о крайностях в подходе к проблеме веры и о монизме (<i>таухид</i>)	
как избегании крайностей	286
Глава 18. Совлечение четвертой «завесы»: об очищении (<i>тахарат</i>)	
от скверны	290
— о покаянии (<i>таубат</i>) и его естественных следствиях	294
— высказывания наставников Пути о покаянии	298
Глава 19. Совлечение пятой «завесы»: о молитве (<i>ас-салам</i>)	300
— о пользе сотворения молитвы	301
— о любви и материях, связанных с ней	305
— о любви Бога к человеку и о любви человека к Богу	307
— любовь как основа и источник пути к Богу	309
— о страстной любви (<i>'ушк</i>)	310
— высказывания наставников об истинной природе любви	311
Глава 20. Совлечение шестой «завесы»: о подаянии (<i>аз-закат</i>) . . .	314
— отношение суфиев к подаянию	316
— о щедрости и великодушии	317
Глава 21. Совлечение седьмой «завесы»: о посте (<i>ас-саум</i>)	320
— о голоде и сопутствующих моментах	324
Глава 22. Совлечение восьмой «завесы»: о паломничестве (<i>хадж</i>) . . .	326
— о созерцании (<i>мушахадат</i>)	330
Глава 23. Совлечение девятой «завесы»: о правилах и принципах	
общения с людьми	334
— об общении и сопутствующих материях	336
— о правилах общения	338
— о правилах общения для оседлых дервишей	342
— о правилах поведения во время скитаний	345
— о правилах принятия пищи	348
— о правилах поведения во время передвижения	350
— о правилах сна в пути и дома	351
— о правилах речи и молчания	355

— о правилах обращения с просьбой	358
— о правилах брака и безбрачия, а также о сопутствующих материях . . .	361
Глава 24. Совлечение десятой «завесы»: пояснение лексики и описание терминов	367
— «состояние» (<i>халь</i>) и «момент» (<i>вакт</i>)	368
— «стоянка» (<i>макам</i>) и невозмутимость (<i>тамкин</i>)	371
— присутствие сердца (<i>мухазарат</i>) и присутствие духа (<i>мукашафат</i>)	373
— сжатие (<i>кабз</i>) и расширение (<i>баст</i>)	375
— близость (<i>унс</i>) и благоговейный трепет (<i>хайбат</i>)	376
— гнев (<i>кахр</i>) и доброта (<i>лутф</i>)	378
— отрицание (<i>нафй</i>) и утверждение (<i>исбат</i>)	380
— собеседование (<i>мухадасат</i>) и ночная беседа (<i>мусамарат</i>)	381
— несомненное знание, несомненное видение и несомненная истина	382
— знание (<i>'илм</i>) и духовное постижение (<i>ма'рифат</i>)	383
— закон (<i>шариат</i>) и истина (<i>хакикат</i>)	384
Глава 25. Совлечение одиннадцатой «завесы»: о восприятии на слух (<i>сама'</i>)	394
— о восприятии на слух Корана и о сопутствующих материях	395
— о чтении Корана и уходе к Богу	399
— о восприятии на слух поэзии и подобного ей	400
— о восприятии голоса и мелодии	401
— о правилах слушания	405
— изречения шейхов о «слушании» (<i>сама'</i>)	406
— о различных мнениях, касающихся «слушания»	408
— о различных ступенях «слушания»	409
— воздействие «слушания» на новообращенных	410
— доводы против «слушания»	414
— <i>ваджд</i> , <i>вуджуд</i> и <i>таваджуд</i>	416
— о танцах и о духовных состояниях, внешне сходных с танцем . . .	419
— о тех, кто заглядывается на молодых (<i>ахдас</i>)	420
— о разрывании одежд (<i>фи'ль харк</i>)	421
— о правилах «слушания» (<i>сама'</i>)	423
Указатель имен	425
Ключевые понятия	444
Указатель книг	479
Указатель аятов	480

Отт̣ нау̀чного реда̀ктора

Профессор Рейнольд А. Никольсон был одним из тех ученых английской школы классического востоковедения, чьи труды претерпели своеобразную метаморфозу — из академических и рассчитанных на сравнительно узкую читающую аудиторию они с течением времени перешли в разряд научно-популярной литературы в лучшем смысле этого слова. Написанные просто и доступно, однако ни в чем не поступающиеся научной достоверностью ради занимательности, несущие отпечаток его незаурядной личности, такие книги как «Studies in Islamic Mysticism» (1914), или «The Table Talk of Jalalu'-d-Din Rumi» (1924) раскрыли для западного читателя сокровищницу мусульманской духовности, а восемь томов, содержащих текст и перевод «Маснави о духовных сутях» Руми (1925—1940) стали в западном мире на многие десятилетия источником знаний о великом персидском поэте XIII в. Руми. Можно сказать с уверенностью, что именно благодаря этому труду Никольсона в Европе и Америке широко распространился в наши дни культ гениального средневекового мистика и поэта.

Никольсону принадлежит честь открытия для Запада поэта и мыслителя, своего современника Мухаммада Икбала, чью поэму «Таинства личности» он перевел и издал с предисловием (1920), не потерявшим своей ценности до нашего времени.

Ничуть не менее значительным событием стала другая великолепная работа английского ученого — перевод старейшего трактата по суфизму «Кашф аль-махджуб», буквально «Раскрытие скрытого за завесой», принадлежавшего известному суфию Али ибн Усману Джуллаби Худжвири (полное название книги «Кашф аль-махджуб ли арбаб аль-кулуб» — «Раскрытие скрытого за завесой для сведущих в тайнах сердец»).

Перевод впервые был опубликован в 1911 г., второе издание вышло в 1936 г., снабженное списком исправлений и уточнений. В данном переводе на русский язык эти уточнения и исправления внесены непосредственно в текст.

Между тем в 1926 г. в России был напечатан оригинальный текст трактата «с предисловием и указателями» выдающегося русского востоковеда В. А. Жуковского. Однако это издание не было снабжено переводом. Для своего перевода Р. Никольсон использовал другую рукопись. (Стоит вспомнить, что печатных книг в XI в.

не было, и зачастую переписчики вносили что-то свое в рукопись, поэтому те рукописные тексты трактата, с которыми работали востоковеды, могли сильно отличаться друг от друга.)

Настоящее издание, таким образом, — перевод на русский язык английского перевода Рейнольда А. Никольсона. В этом есть и свои достоинства, и недостатки. Говоря о достоинствах, в первую очередь отметим, что русский заинтересованный читатель, не владеющий восточными языками, получает доступ к одному из самых авторитетных сочинений суфийской литературы, к тому же практически самому старшему из того, что написано на эту тему по-персидски. Но и владеющий английским языком читатель, даже сумевший раздобыть довольно редкое издание перевода *Кашф аль-Махджуб*, несомненно, сумеет оценить преимущества чтения трактата на своем родном языке. Перевод А. Орлова дает достаточно ясное представление о стиле, духе, пафосе этого памятника ранней суфийской литературы и при этом позволяет воздать должное Р. Никольсону, приложившему немало сил, чтобы разобраться в некоторых темных или сложных местах оригинала.

Можно посетовать на то, что данный перевод сделан не с оригинала и, таким образом, отчасти утрачивает свою подлинность. Более того, так или иначе подобный перевод воссоздает не только достоинства, но и недочеты, присущие переводу предшественника. Так, например, Р. Никольсон сокращал некоторые эпизоды оригинала, лишь ограничиваясь их упоминанием, иногда он значительно отходил от текста, для того чтобы сделать его понятней, вставлял некоторые пояснения от себя.

Как известно, в трактате Худжвири отразились теория и практика суфизма, сложившиеся ко времени создания этого сочинения. Не удивительно, что профессор Никольсон, заботясь о своих студентах, постарался сохранить в тексте как можно больше терминов, технических выражений, так называемых *истилахат*, а также ряд трудно переводимых фраз на языке оригинала. При сохранении их в русском переводе довольно часто возникало противоречие между термином, переведенным с английского языка, и семантикой персидского слова, помещенного в скобки. Это неудивительно, ведь у английского, русского и персидского слова могут быть разные дополнительные значения — коннотации, особенно если речь идет о суфийском термине, поэтому в русском переводе термин мог потерять часть оттенков, имевшихся в оригинале и не выявляемых в английском переводе. Чтобы справиться с этой проблемой, пришлось сделать глоссарий, которого не было в английском переводе, и воссоздать в нем как словарные, так и относящиеся к

суфийской терминологии значения так, как они представлены у Худжвири. Другими словами, глоссарий отражает суфийскую терминологию в том виде, в котором она использовалась во времена автора. Кстати, как раз из-за того, что у суфийского термина появляются специальные значения, название данного трактата, состоящего из четырех значимых слов, двух артиклей и предлога, переводится шестью значимыми словами и двумя предлогами (артиклей, как известно, в русском языке нет): «Раскрытие скрытого за завесой для постигших тайны сердец», тем более что концепции «завесы» и «сердца» играют такую важную роль в суфизме.

В русском переводе сохранено оригинальное, присущее персидскому тексту написание имен, в отличие от английского перевода, в котором используются библейско-христианские имена коранических персонажей (Моисей вместо коранического Муса и т. п.). Для облегчения восприятия при упоминании этих персонажей в скобках сохранены библейские эквиваленты имен. При передаче имен и терминов, общих для арабского и персидского языков, предпочтение было отдано персидскому фонетическому варианту (например, вместо арабского чтения имени — Фудайль ибн Ийад дается Фузайль ибн Ийяз — так, как это звучит по-персидски).

Разумеется, нельзя требовать, чтобы «вторичный» перевод оказался строго научным и полностью адекватным персидскому оригиналу. Ценность этой работы прежде всего велика для тех, кто старается постигнуть тайны мусульманской духовности и углубить свое понимание суфизма. Но, в конце концов, даже ученые не могут отрицать, что такой перевод будет подспорьем и в их трудах. Ведь история знает немало случаев, когда в культурный обиход входили именно переводы переводов — достаточно вспомнить о переводах Библии и Евангелия. Возможно даже, что дотошный академический перевод *Кашф аль-махджуб* как памятника средневековой литературы не имел бы такой притягательной силы живого слова, какую он обретает благодаря уже пройденному, и пройденному успешно, этапу своей английской интерпретации. Не даром писал поэт Востока Мухаммад Икбал:

*Следы стоп, оставленные предшественниками,
Стали столбовой дорогой в мире,
И каждый, кто ступает по ней,
Должен хранить эти следы.*

Н. Пригарина

Предисловие к первому изданию

Перевод наиболее раннего и глубокого труда по суфизму на персидском языке будет интересен, как я надеюсь, не только ограниченному кругу студентов, знакомящихся с предметом из первых рук, но и тем многочисленным читателям, которые, не будучи специалистами по Востоку, интересуются историей мистицизма и захотят сравнить различные и тем не менее сходные проявления мистического духа в христианстве, буддизме и исламе.

Говорить здесь с достаточной обстоятельностью об истоках суфизма и его отношении к крупнейшим мировым религиям нет возможности, и потому я опускаю эти вопросы с намерением посвятить этому отдельную работу.

Ныне моя задача — ознакомить читателя с автором *Кашф аль-махджуб* и кратко очертить особенности его труда.

Абу'ль-Хасан 'Али ибн Усман ибн 'Али аль-Газнави ад-Джуллаби аль-Худжвири* был уроженцем Газны в Афганистане**. О его жизни известны лишь те краткие сведения, которые он кое-где вкрапляет в текст *Кашф аль-махджуб*.

Его суфийским наставником был Абу'ль-Фазль Мухаммад ибн аль-Хасан аль-Хуттали*** (см. о нем в главе 12, 6), который являлся учеником Абу'ль-Хасана аль-Хусри (умер в 371 г. хиджры), и Абу'ль-'Аббас Ахмад ибн Мухаммад аль-Ашкани либо Шакани**** (см. главу 12, 8).

Его также наставляли Абу'ль-Касим Гургани***** (глава 12, 9) и Ходжа Музаффар***** (глава 12, 10).

* Джуллаб и Худжвир — предместья Газны. Очевидно, какое-то время автор книги жил в этих пригородах.

** См. о Худжвири: *Нафахат аль-унс*, № 377; *Сафинат аль-авлия*, № 298 (I, 304 по Каталогу персидских рукописей Ethé, India Office Library); *Рийяз аль-авлия*, подлинник 1745 г., с. 140а (III, 975 по Каталогу персидских рукописей Rieu в Британском музее). В *Калимат ат-таб'* на последней странице Лахорского издания *Кашф аль-махджуб* автор назван *хазрат* и *датта* Гандж-Бахш 'Али аль-Худжвири.

*** См. *Нафахат*, № 376. Линия духовной преемственности через аль-Хуттали, аль-Хусри и Абу Бакра аш-Шибли связывает автора *Кашф аль-махджуб* с Джунайдом из Багдада (умер в 297 г. хиджры).

**** См. *Нафахат*, № 375. *Нисба* «Шаккани» или «Шакани» происходит от «Шаккан» — названия селения близ Нишапура.

***** Гургани — см. *Нафахат*, № 367.

***** Музаффар — см. *Нафахат*, № 368.

Он упоминает целый ряд шейхов, с которыми встречался и общался во время своих странствий. Он вдоль и поперек изъездил исламскую Ойкумену, от Сирии до Туркестана и от Инда до Каспийского моря. Он побывал в Азербайджане, у могилы Баязида в Бистаме, в Дамаске, Рамла и Байт аль-Джинн в Сирии, в Тусе и Узкенде, у могилы Абу Са'ида ибн Аби'ль-Хайра в Михне, в Мерве и Джабаль аль-Буттаме к востоку от Самарканда. По всей вероятности, ему довелось некоторое время жить в Ираке, где он наделал долгов. В тексте есть намеки на то, что он имел короткий и малоприятный опыт семейной жизни. Наконец, согласно *Рийяз аль-авлия*, он поселился в Лахоре и окончил свои дни в этом городе. Однако, по его собственным словам, он ощущал себя узником и был вынужден жить здесь. Работая над текстом *Кашф аль-махджуб*, он остро ощущал нехватку своих книг, которые остались в Газне.

В качестве дат его смерти называются 456 г. хиджры (1063 — 1064 г.) и 464 г. хиджры (1071 — 1072 г.), однако весьма вероятно, что он пережил Абу'ль-Касима аль-Кушайри, который умер в 465 г. хиджры (1072 г.). Замечание Рьё (Rieu) в Каталоге персидских рукописей Британского музея (I, 343) о том, что Худжвири упоминает Кушайри среди тех суфиев, которых уже не было в живых в то время, когда он работал над книгой, некорректно. На самом деле Худжвири говорит: «Некоторых из тех, о ком я упомяну в данной главе, уже нет в живых, другие же здравствуют». Однако из десяти суфиев, о которых далее идет речь, лишь об одном, а именно об Абу'ль-Касиме Гургани, автор говорит в таких выражениях, которые не оставляют сомнений в том, что Гургани в то время был жив. В *Сафинат аль-авлия*, № 71, говорится, что Абу'ль-Касим Гургани умер в 450 г. хиджры. Если это действительно так, то *Кашф аль-махджуб* написан по крайней мере за пятнадцать лет до смерти Кушайри. С другой стороны, в принадлежащей мне рукописи *Шазарат аз-Захаб* сказано, что Абу'ль-Касим Гургани умер в 469 г. хиджры, что представляется мне более достоверным. В свете всего сказанного предположение, что Худжвири пережил Кушайри, достаточно обоснованно, хотя по большей части оно базируется на посылках «от противного», ибо нельзя же рассматривать в качестве весомого аргумента то, что имя «Кушайри», иногда встречающееся среди мусульман, буквально означает «благословенное воспоминание» (Худжвири о Кушайри).

Итак, я полагаю, что Худжвири скончался между 465 и 469 гг. хиджры*. Очевидно, он родился в конце X либо в начале XI столе-

* Дату 465 г. приводит Азад в своем биографическом труде *Ma'asir аль-Курам* об известных людях Балграма. О дате смерти Худжвири см. *Massignon, Passio*, гл. 15, с. 44.

тия, и в 421 г. хиджры (1030 г.), когда умер султан Махмуд, он был еще молод. *Рисала-и абдалиия**, трактат XV в. о мусульманских святых, написанный Якубом ибн 'Усманом аль-Газнави, включает историю, притязующую на историческую достоверность, о том, как аль-Худжвири в присутствии султана Махмуда выказал чудодейственные способности для посрамления индийского философа. Однако вполне возможно, что эта история родилась много позже его смерти и является результатом его благоговейного почитания.

Как бы там ни было, но после его смерти ему долгое время поклонялись как святому, а его могила в Лахоре, где его знают под именем *датта*** Гандж-Бахш, во второй половине XVII в., когда Бахтавар Хан писал *Рияз аль-авлия*, была местом паломничества.

Во введении к *Кашф аль-махджуб* Худжвири сетует, что два трактата из числа его более ранних трудов были обнародованы лицами, которые утаили имя подлинного автора и выдали их за свои творения. Чтобы подобного не повторилось, он многократно включает в текст настоящей книги пассажи с упоминанием своего имени как автора труда.

В тексте *Кашф аль-махджуб* он упоминает о следующих своих трудах:

1. *Диван* (Сборник стихов).
2. *Минхадж ад-дин* («Прямой путь веры») — трактат о суфийском учении. Включает детальное рассмотрение *ахль-и суффа* и полную биографию Хусейна ибн Мансура аль-Халладжа.
3. *Асрар аль-хирак ва'ль-ма'унат* («Тайны суфийского рубища и заплатаемого одеяния») — о заплатаемых одеяниях суфиев.
4. *Китаб-и фана у бака* — «Книга о самоупражнении и пребывании в Боге», составленная «из тщеславия и самонадеянности, свойственных молодости».
5. Работа, название которой не упоминается, толкующая высказывания Хусейна ибн Мансура аль-Халладжа.
6. *Китаб аль-байян ли-ахль аль-'уйян* («Книга разъяснений о погружившихся в суть») о единении с Богом.
7. *Бахр аль-кулуб* («Море сердец»).
8. *Аль-ри'аят ли-хукук Аллаха* («Соблюдение должного перед Аллахом»), о Божественном единстве.
9. Трактат о вере, название которого не упоминается.

* См. *Каталог персидских рукописей* Ethe в India Office Library, № 1774 (2). Автор трактата называет аль-Худжвири не братом Абу Са'ида ибн Аби'ль-Хайра, как утверждает Ethe, но его духовным братом (*барадар-и хакикат*).

** *Датта* — «данный / посланный Богом».

Ни один из этих трудов не сохранился.

Книга *Кашф аль-махджуб** создана в поздние годы жизни автора, частично — в тот период, когда он жил в Лахоре. Она была написана в ответ на вопросы его друга, уроженца Худжвира Абу Саида аль-Худжвири. Цель книги — не собрать воедино изречения шейхов, а изложить целостное учение суфиев, описать и разъяснить теорию и практику суфизма.

В излагаемом материале автору свойственна позиция наставника, обращающегося с поучениями к ученику. Даже биографическая часть труда носит наставительный характер. Перед тем как изложить свою точку зрения, автор обыкновенно исследует существующие взгляды по данному вопросу и, если необходимо, критикует их.

Обсуждение мистических проблем и противоречий сопровождается многочисленными примерами, которые автор черпает из своего богатого личного опыта. В этом отношении *Кашф аль-махджуб* более интересен, чем *Рисала* Кушайри, который очень ценен как сборник высказываний, историй и определений, но суховат по изложению.

В труде Худжвири, помимо специальной терминологии, ясно ощущим специфически персидский аромат философских рассуждений.

Будучи суннитом и ханафитом, аль-Худжвири, как многие суфии до и после него, сумел увязать свои богословские взгляды с развитым мистицизмом, в котором главное место занимает достижение *фана* (упразднение личности в Боге), при этом он редко входит в такие подробности, которые позволили бы назвать его пантеистом.

Он всемерно сопротивляется и объявляет ересью тезис о том, что человеческая личность может быть поглощена и упразднена в бытии Божьем. Он сравнивает *фана* с испепелением в огне, приводящим свойства всех вещей к свойствам огня, при этом не затрагивая их сущности.

Вослед за своим духовным наставником аль-Хуттали он принимает точку зрения Джунайда, утверждавшего, что «трезвость» в мистическом смысле этого слова предпочтительнее, чем «опьяненность».

Он неустанно и настойчиво предупреждает своих читателей, что ни суфии, ни те, кто достиг высочайших степеней святости, не освобождаются от обязанности следовать религиозному закону.

В других вопросах, таких как возбуждение экстаза музыкой и пением и использование эротической символики в поэзии, его суждения менее категоричны.

* Полное название труда — *Кашф аль-махджуб ли-арбаб аль-кулуб* — «Раскрытие скрытого за завесой для постигших тайны сердец» (Хаджи Халифа, V, 215).

Он защищает Халладжа от обвинений в магии и настаивает на том, что высказывания Халладжа лишь по видимости пантеистичны, при этом он осуждает его взгляды как ошибочные.

Ясно, что он стремится представить суфизм как подлинную интерпретацию ислама. Также очевидно, что эта интерпретация не стыкуется с излагаемым содержанием*.

Несмотря на то глубочайшее почтение, с которым он относится к Пророку, мы не можем отделить Худжвири — исходя из главных принципов его наставлений — от его современников Абу Са'ида ибн Аби'ль-Хайра и Абдаллаха Ансари**.

Три этих мистика создали специфически персидскую теософию, которая во всем блеске предстает перед нами в трудах Фаридуддина Аттара и Джалалуддина Руми.

Наиболее примечательна в *Кашф аль-махджуб* глава 14, «Об учениях различных школ суфизма», в которой автор перечисляет и описывает особенности двенадцати мистических школ***.

Насколько мне известно, Худжвири — первый, кто дал подобное описание. В более ранних трудах по суфизму упоминается только школа *маламати*. В более поздних работах, например в *Тазкират аль-авлия* («Жития святых» Аттара), встречаются лишь краткие отсылки к другим школам, по всей видимости, инициированные авторитетностью труда Худжвири.

Возникает вопрос: а существовали ли в действительности эти школы — или они были явлены миру из ревностного желания автора систематизировать теорию суфизма? Я не вижу веских оснований для принятия последней гипотезы, из которой следует, что автор сам придумал те высказывания, которые цитирует в тексте главы 14. Однако весьма вероятно, что при описании отдельных доктрин, каждую из которых он приписывает основателю данной школы, он зачастую выражал свою точку зрения на предмет, слишком уж усердно выискивая различия.

Существование этих школ и доктрин не кажется мне сомнительным из-за отсутствия более поздних сведений о них****, наоборот,

* Мнение автора о недостаточности лишь внешних форм религиозности предельно ярко выражено в главе 12 о паломничестве.

** Многие пассажи из *Кашф аль-махджуб* дословно приводятся в *Нафахат аль-унс* Джами, труд которого является осовремененной и расширенной версией работы Абдаллаха Ансари *Табакат ас-суфийя*.

*** Краткий обзор этих доктрин я сделал в статье «Старейший персидский трактат по суфизму», написанной по материалам лекций, прочитанных в Оксфорде в 1908 г.)

**** Некоторые из двенадцати школ, упоминаемых Худжвири, позднее оформились как дервишеские братства.

это согласуется с тем, что произошло с *мутазилистами* и другими мусульманскими раскольниками.

Учения обычно создавались видными шейхами, которые оформляли их в виде небольших трактатов либо довольствовались их изустной передачей своим ученикам до тех пор, пока не появлялась более глубокая доктрина, которая естественным образом заступала на место прежней. Другие школы могли принимать или отвергать ее. В каких-то случаях могла возникать оппозиция, и тогда новое учение существовало лишь в рамках той школы, к которой принадлежал ее автор, и имело хождение лишь среди отдельных членов данного суфийского братства.

Однако гораздо чаще случалось так, что новое учение получало широкое распространение и вливалось в общий поток духовных знаний, занимая в нем надлежащее место.

Д-р Голдциер отметил, что суфизм нельзя рассматривать как упорядоченную организацию внутри ислама и что его догматика не поддается упорядочению*.

Это чистая правда, и тем не менее при всех расхождениях существует весьма определенное ядро доктрины, которое равно принимается суфиями различных толков, являясь результатом протяженной во времени деятельности различных духовных наставников.

Весьма вероятно, что главным источником, из которого Худжвири черпал материал для своего труда, была устная традиция. Из существовавших в то время рукописей он упоминает лишь *Китаб аль-лума'* Абу Насра ас-Сарраджа, который умер в 377 либо 378 г. хиджры. Упомянутая работа написана по-арабски и является наиболее ранним суфийским трактатом. Благодаря любезности А. Г. Элписа, который недавно обнаружил единственный известный востоковедам список этого трактата, я имел возможность выверить цитату, которую приводит Худжвири в главе 23, и убедился в том, что Худжвири был хорошо знаком с работой своего предшественника. Размещение материала по главам в *Кашф аль-махдуб*, в основном, следует *Китаб аль-лума'*, обе книги композиционно сходны друг с другом, и некоторые детали явно переключались в книгу Худжвири из *Китаб аль-лума'*.

В главе 11(18) в примечании касательно Ма'руфа аль-Кархи Худжвири отсылает к биографиям суфиев, собранным Абу Абд ар-Рахманом ас-Сулами и Абу'ль-Касимом аль-Кушайри. И хотя он не приводит названий их трудов, совершенно очевидно, что это *Табакат ас-суфийя* Сулами и *Рисала* Кушайри.

* JRAS, 1904, с. 130.

В *Кашф аль-махджуб* включены персидские переводы некоторых мест из *Рисала* Кушайри, с которым, судя по всему, Худжвири был лично знаком. В главе 2 приводится цитата из Ансари.

Рукопись *Кафш аль-махджуб* хранится в нескольких европейских библиотеках*. Она была литографирована в Лахоре, и профессор В. А. Жуковский из Санкт-Петербурга занимается подготовкой к изданию критического текста.

Лахорское издание неточное, особенно это касается написания имен. Впрочем, эти неточности легко поддаются правке, и текст близко совпадает с двумя рукописями в Библиотеке Индийского представительства (India Office Library, №№ 1773 и 1774 по каталогу Ethé), с которыми я сверял перевод.

Я также использовал прекрасную рукопись в Британском музее (I, 342 по каталогу Rieu).

В примечаниях введены следующие сокращения:

L. — отсылает к Лахорскому изданию,

I. — рукопись № 1773 в India Office Library (начало XVII в.),

J. — рукопись № 1774 в India Office Library (конец XVII в.),

V. — рукопись Британского музея № 219 (начало XVII в.).

При переводе в текст Лахорского издания вносились поправки — там, где это было необходимо. Неясных мест осталось крайне мало, однако, признаюсь, многие места потребовали от меня значительных усилий, чтобы уловить мысль автора и уследить за ней. Логика персидских суфиев временами представляется европейскому читателю на редкость алогичной.

Другие камни преткновения пришлось обходить с помощью примечаний, но, если бы я везде следовал практике комментариев, объем книги превысил бы разумные пределы.

Английский перевод делался почти без купюр и, хоть я не стеснялся вводить сокращения там, где это представлялось возможным, ничего существенного не было выпущено.

Арабисты отметят отдельные несовпадения текста высказываний, транскрибированных курсивом с арабского языка, с их переводами. Эти разночтения возникли не по вине английского переводчика, но содержатся в самом тексте — возможно, оттого, что Худжвири дает персидский парафраз арабских афоризмов и стихов.

Рейнольд А. Николсон

* См. *Каталог персидских рукописей Ethé* в India Office Library, I:970, где упоминаются другие рукописи, и Blochet, *Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque Nationale*, I, 261 (№ 401).

Предисловие ко второму изданию

Сокращенный английский перевод *Кашф аль-махджуб*, впервые опубликованный в 1911 г. в Gibb Memorial Series, переиздается без изменений. Правда, я использовал возможность добавить новый список исправлений и пояснений. Пересмотр всего текста и разъяснение темных мест потребовали бы немалого труда, к чему я не был готов — даже после появления более полного текста Жуковского (Ленинград, 1926), который давал возможность сверить разночтения. Замечу, что, к сожалению, текст Жуковского оказался не столь полезным, как можно было надеяться.

Худжвири не был ни выдающимся мистиком, ни тонким мыслителем. Однако в целом его труд представляет собой великолепное введение в суфизм. Он охватывает обширный круг важнейших проблем суфизма.

Достоинство его работы, крайне редко встречающееся в книгах такого рода, — ощущение непосредственного контакта с автором, с его взглядами, переживаниями. Он вкрапляет в текст описания своих встреч во время странствий, проливающие свет на обычаи дервишей в разных частях исламского мира.

Изложение им теории и практики суфизма свидетельствует о всесторонней эрудированности автора, о знаниях, полученных из первых рук, а также несет на себе печать сильной своеобразной личности.

Мы не можем не сопереживать шейху, который рассказывает, как одиннадцать лет Господь оберегал его от женских чар, однако судьбой ему было назначено воспылать любовью к женщине, которую он никогда не видел и лишь прочитал строки, описывающие ее, — и его вера оказалась на грани краха.

Я приношу благодарность издателям — господам Люзак за то, что английский перевод, который долгое время не публиковался, теперь доступен студентам и всем интересующимся данным предметом.

*Рейнольд А. Николсон
Кембридж, январь 1936 г.*

Кашф ат-Махжуб

Раскрытие скрытого за завесой

Введение

Во имя Господа, Милостивого, Милосердного.
О Господи, даруй нам милость Твою, веди нас прямым путем в делах наших!

Хвала Господу, который явил тайны Своего царства Своим святым, и открыл священнодействие Своей власти Своим близким, и пролил кровь любящих мечом Своей славы, и дозволил сердцам познавших вкусить блаженства общения с Ним.

Он приводит мертвые сердца к жизни светом осознания Своей вечности и Своего величия и животворит их благотворным духом знания путем возгласения Его имен.

Да будет мир с Его Посланником Мухаммадом и с его семьей, и с его сподвижниками, и с его женами!

Али ибн Усман ибн Али ад-Джуллаби аль-Газнави аль-Худжвири (да будет Бог милостив к нему!) говорит:

— Испросив Божьего благословения и очистив свое сердце от себялюбивых помыслов, я приступил к этому труду в согласии с твоим предложением — да пошлет тебе Бог счастья! — надеясь ответить в книге на все возникшие у тебя вопросы. Я назвал ее «Раскрытие скрытого за завесой». Зная, какие вопросы тебя волнуют, я ввел разделы, прямо отвечающие на них.

Ныне, не полагаясь на свои силы и способности, я молю Господа покровительствовать мне и благоприятствовать в завершении этой работы, ибо лишь Господь устраивает все к лучшему.

Об авторстве текста

Два соображения побудили меня поставить свое имя в начале книги, одно — частное, другое — общее*.

Что касается общего соображения, то оно таково: человек, несведущий в данном предмете, видя новую книгу, в которой имя автора не упоминается в разных пассажах, может приписать данный труд себе, и подлинный автор потерпит урон, ибо книги создаются, сочиняются и пишутся лишь для того, чтобы благодарные читатели и ученики могли помянуть добрым словом автора.

Уже два раза я потерпел такой урон. Один человек присвоил мой поэтический сборник, который существовал в единственном экземпляре, заменил мое имя на свое и в таком виде обнародовал его. Бог ему судья! Я написал другую книгу, «Стезя религии» (*Мин-хадж ад-дин*), о методах суфизма, да будет ему от Господа процветание! Мелкий подражатель и празднослов убрал мое имя с титульного листа и выдал трактат за свой собственный, невзирая на то, что люди знающие потешались над его притязаниями. Но Господь покарал его и вычеркнул его имя из списка тех, кто жаждет войти в Божественные врата.

Что же касается частного соображения, то оно таково: когда люди видят книгу и знают, что ее автор преуспел в той области, о которой он пишет, и глубоко сведущ в ней, они оценивают достоинства книги более благосклонно и относятся с большей серьезностью к чтению и запоминанию, так что и автор, и читатель только выигрывают от этого. Впрочем, Бог знает лучше.

Об испрашивании Божьего благословения

Мои слова «я испросил Божьего благословения» продиктованы желанием воздать должное Господу, который сказал Своему Посланнику:

* Автор имеет в виду, что одно соображение имеет отношение к знатокам и людям сведущим, другое относится к обычным читателям.

*Когда читаешь ты Коран,
Проси защиты у Аллаха
От Сатаны (Коран 16:98)*.*

«Испрашивать благословение» значит «препоручать свои дела Господу, тем самым уберегаясь от всякого рода скверны». Пророк учил своих последователей испрашивать благословение (*истихарат*) наравне с обучением Корану.

Когда человек узнает, что его благополучие не зависит от его стараний и предусмотрительности, а все благое и неблагое, что случается с ним, предуказано Господом, который знает лучше, что для него благотворно, ему ничего не остается, кроме как вверить себя Провидению и молить Бога избавить его от пороков собственной души.

Об очищении сердца от себялюбия.

Слова «сперва я очистил свое сердце от себялюбивых помыслов» сказаны мной потому, что не бывает благословения на то, в чем присутствует собственный интерес. Если себялюбец достигает своего, это губительно для него, ведь «достижение собственных целей — ключ от Ада», а если себялюбец не достиг поставленной цели, все равно он изгнал из своего сердца возможность обрести спасение, ибо «сопротивление себялюбивым побуждениям — ключ к Раю». Как сказал Господь:

*Для тех же, кто из страха пред Судом Господним
Греховные желания души своей умерил,
Жилищем (вечным) станет Рай (Коран 79:40 — 41).*

Люди руководствуются себялюбивыми побуждениями тогда, когда хотят, помимо угодного Богу, чего-нибудь еще, и желают избежать наказания. В целом, надо сказать, что глупость души непроходима, а ее происки скрыты от глаз. Если Господь изволит, глава об этом появится в надлежащем месте.

* Коранические цитаты, за редкими исключениями, приводятся в переводе Валерии Пороховой (*прим. рус. перев.*).

О намерениях

Слова «я приступаю к работе согласно твоему предложению, надеясь ответить в ней на все возникшие у тебя вопросы» появились оттого, что ты счел меня достойным ответить тебе таким образом — написав книгу для твоего наставления. Полностью рассказать обо всем, конечно же, невозможно. Поскольку любой труд начинают с благим намерением завершить его, автор заслуживает снисхождения за возможные несовершенства своей работы.

Поэтому Пророк сказал: «Намерения верующего лучше, чем их исполнение».

Велика власть намерения: благодаря намерению человек переходит из одного разряда в другой без всяких внешних изменений. Например, если некто ощущает голод без намерения попустить, он не получает вознаграждения (*саваб*) за это в мире ином; если же он создает в своем сердце намерение попустить, он становится одним из любимцев Господа (*мукаррабан*). Еще пример: путник, на какое-то время задерживающийся в городе, не становится его жителем до тех пор, пока у него не возникает намерение остаться здесь жить. Поэтому благое намерение предваряет собою надлежащее исполнение каждого дела.

О «завесах»

Я назвал свою книгу «Раскрытие скрытого за завесой», желая, чтобы люди внутренне озаренные по названию сразу поняли, о чем она.

Следует иметь в виду, что все человечество отделено «завесой» от тонкости духовной истины, за исключением Божьих святых и Его избранных друзей, а поскольку эта книга описывает Путь к Истине, толкует высказывания мистиков и поднимает «завесу бренности», другое название вряд ли было бы уместно.

По существу, убирание «завесы» (*кашф*) есть упразднение того, что находится перед «завесой», а возникновение «завесы» упраздняет то, что находится за «завесой» (*мукашиф*). Точно так же, например, тот, кто близко, не может быть далеко, а тот, кто далеко, не может быть близко. Еще пример: животное, рожден-

ное в укусе, умрет, если попадет в другую среду; а животные, которые рождены в другой среде, погибнут, если вдруг окажутся в укусе.

Трудно продвигаться по духовному пути — но не тем, кто создан именно для этого. Пророк сказал: «Каждый легко отыскивает то, для чего он был создан».

Есть две «завесы»: одна — «завеса покрывающая» (*хиджаб-и райни*), ее невозможно убрать; другая — «завеса помрачения» (*хиджаб-и гайни*), она удаляется быстро. Различия между ними таковы. Один человек заслонен от Истины «завесой» своей сущности (*зат*), так что в его восприятии истинное и ложное неразличимы. Другой человек заслонен от Истины «завесой» своих атрибутов (*сифат*), так что его природа и сердце непрестанно ищут Истину и избегают ложного. И потому «завесу» сущности, которая и является «завесой покрывающей» (*райни*), невозможно преодолеть. *Райн* имеет синонимы *хатм* (запечатывание) и *таб'* (запечатление). Господь сказал:

*Но нет! От их деяний злых
На их сердца спустилась темная завеса (рана) (Коран 83:14).*

Далее Он разъясняет смысл сказанного:

*Но для неверных все равно,
Увещевал ты их иль нет, —
(В Аллаха) не уверуют они (Коран 2:6).*

Затем указывает причину:

Бог наложил печать на их сердца и слух (Коран 2:7).

Что же касается «завесы» атрибутов, которая является «завесой помрачения» (*гайни*), то со временем ее можно удалить, ибо сущность не поддается изменению, а изменение атрибутов достижимо.

Суфийские шейхи оставили много тонких иносказаний по поводу *райн* и *гайн*. Джунайд сказал: *Ар-райн мин джумлат аль-ватанат ва'ль-гайн мин джумлат аль-хатарат* — «*Райн* относится к неизменному, *гайн* — к преходящему». *Ватан* — долговременное, а *хатар* — случайное. К примеру, невозможно отполировать камень до зеркального блеска, хотя бы и многие полировщики попробовали на нем свое искусство, зато потускневшему зеркалу

(из металла) легко вернуть блеск полировкой. Камню присуща тьма, а отполированному металлу — блеск; поскольку сущность неизменна, переходящий атрибут не является стойким.

В соответствии с этим я составил эту книгу для полировщиков сердец, которые покрыты «завесой помрачения», но сохраняют сущность света Истины, и потому благо прочтения этой книги может совлечь с них «завесу», с тем чтобы они обрели свой путь к духовной истине.

Тем же, чья жизнь состоит в отрицании истины и совершении ложного, никогда не найти своего пути туда, и эта книга будет для них бесполезна.

О вопросах и ответах на них в зависимости от уровня спрашивающего

Я написал: «Зная, что тебя интересует, я ввел разделы, прямо отвечающие на твои вопросы». Вопрошающий не успокоится, пока не задаст своих вопросов тому, к кому он обратился. Вопрос предполагает затруднение, а затруднение неразрешимо, пока не выяснена его природа.

Когда отвечаешь на вопрос, достаточно использовать общие понятия, если спрашивающий сведущ в разных контекстах и тонкостях употребления их значений. Если спрашивает новичок, придется вдаваться в детальные объяснения, приводить многочисленные определения и примеры. Именно последнее желательно в нашем случае, поэтому в своей книге я буду давать обстоятельные ответы на твои вопросы — и да пошлет Господь тебе счастье!

О том, как — содействовать Господу человеку в свершении добрых дел

Я написал: «Молю Господа покровительствовать мне и благоприятствовать», ибо один Бог способен помочь человеку

вершить добрые дела. Когда Господь содействует кому-либо в совершении поступков, заслуживающих вознаграждения, это во истину «удача, ниспосланная Богом» (*тавфик*). Коран и сунна подтверждают истинность *тавфика*, и все мусульманское сообщество единодушно в этом, исключая отдельных *мутазилитов* и *кадаритов*, которые полагают, что выражение *тавфик* лишено смысла.

Некоторые суфийские шейхи говорили: *Ат-тавфик хува'ль-кудрат 'ала'т-та'ат 'инда'ль-исти'мал* — «Когда человек повинуется Богу, он получает от Бога все прибывающую крепость».

Словом, можно сказать, что действие и бездействие человека есть деяние и творение Божье. Поэтому та сила, которая заставляет человека проявлять послушание Богу, называется *тавфик*. Однако в деталях обсуждать эту тему здесь было бы неуместно. Теперь я приступаю к исполнению того, что ты предложил, предварив свой ответ твоим вопросом.

На какке вопроев отвечает эта книга

Спрашивающий, Абу Саид аль-Худжвири, сказал: «Объясни мне истинное значение суфийского пути и природу «стоянок» (*макамат*) суфиев, объясни их учения и высказывания, проясни для меня их мистические аллегории, природу Божественной любви и то, как она проявляется в человеческих сердцах, и почему разумом невозможно достичь ее сущности, и отчего душа отшатывается от ее реальности, и почему дух обретает покой в ее чистоте; также поясни практические аспекты суфизма, которые связаны с этими теориями».

О язвах современного автору суфизма

От, кому задали вопрос, — Али ибн Усман ад-Джуллаби аль-Худжвири отвечает:

— Знай, что в наше время суфийское учение выходит из употребления, особенно в нашей стране. Люди заняты утолением своих вожделений и повернулись спинами к пути душевного покоя (*риза*), в то время как *улемы* (богословы) и те, кто прикидывается учителями, выдают за суфизм то, что противоречит его основополагающим принципам.

Люди всякого звания одинаково довольствуются бессодержательным вероисповеданием, восторженность духа сменилась слепым следованием догмам. Простые люди говорят: «Мы ведаем Бога», а избранные, довольные уже тем, что ощущают в сердцах томление по миру иному, говорят: «Это томление и есть духозрение и ревностное чувство». Каждый исполнен притязаний, никто не добивается до реальности. Ученики, пренебрегая самообузданием, увлеклись помышлениями о праздном, которые они называют «сосредоточением».

Мне и самому довелось написать несколько трудов по суфизму, но все без пользы. Лживые притворщики выхватывают фрагменты отовсюду, чтобы ввести в заблуждение публику, при этом уродуя и разрушая целостный смысл. Другие не калечат книги, ибо просто не читают их. Третьи читают, но не воспринимают смысл прочитанного и потому делают себе список текста, заучивают его и говорят: «Мы можем проповедовать мистическое знание».

Ныне истинная духовность так же редка, как философский камень (*кибрит-и ахмар*), ибо естественно искать лекаря, который является сведущим в болезни, никто не желает смешивать жемчуга и кораллы с такими общеупотребительными средствами, как *шалиса** и *дава аль-миск***.

В прошлом работы видных суфиев, попадая в руки тех, кто не был способен понять их, шли на подкладки для шапок либо на переплеты для стихов Абу Нуваса и непристойных шуток Джахиза. Будьте уверены, что если королевский сокол, улетев, сядет на стену у дома старой карги, — она подрежет ему крылья.

Наши современники именуют «законом» свои вожделения, а гордыню и амбиции — «честью и ученостью», лицемерие по отношению к людям — «страхом Божьим», скрытое недовольство — «снисходительностью», склоки — «обсуждением», вздор и глупость — «достоинством», неискренность — «самоотверженностью», скарденность — «по-

* *Шалиса* — электуарий (лекарственная кашка), используемый как целебное средство при параличе языка или рта.

** См. *Dozy, Supplement*, на *дава*.

клонением Богу», свои пустые фантазии — «Божественным знанием», побуждения сердца и привязанности животной души — «Божественной любовью», ересь — «нищетой», скептицизм — «чистотой», неверие в несомненную религию (*зандака*) — «самоупраздненностью», небрежение Законом Пророка — «мистическим Путем», неблагоприятное пособничество временщикам — «проявлением благочестия».

Как сказал Абу Бакр аль-Васити:

«Нас язвит время, в котором нет ни религиозных обязанностей Ислама, ни этики язычества, ни добродетелей рыцарства» (*ахлам-и зави'ль-мурувва*).

О том же говорит Мутанабби*:

О Боже, прокляни сей мир,
Отвратный и погонщику верблюдов,
Мучительный возвышенному духу.

Еще о «завесах» и о животной душе

Знай, что я обрел в этом мире обитель Божественных таинств, которые вложены в сотворенные вещи. Вещества, составные элементы, тела, формы и свойства — все это «завесы» Божественных тайн. С позиции монизма (*таухид*) утверждать, что такого рода «завесы» существуют, — многобожие, но в этом мире каждая вещь прикрыта «завесой» своего бытия от *таухида*, и дух находится в плену связей и смешения с феноменальным бытием. И потому ум с огромным трудом постигает Божественные таинства, а дух лишь смутно различает чудеса близости к Богу.

Человек, очарованный своим плотным окружением, живет, погруженный в неведение и апатию, не делая попыток снять «завесу», брошенную на него. Слепой к красоте Единства, он отворачивается от Бога ради суеты этого мира и позволяет потребностям естества взять верх над разумом, невзирая на то, что животная душа, которая в Коране (12:53) описывается как «склоняющаяся ко злу» (*аммарат(ун) би'с-су'*), есть величайшая из всех «завес» между Богом и человеком.

Теперь я приступаю к исчерпывающему и ясному изложению ответов на твои вопросы, связанные со «стоянками» и «завесами»,

* Мутанабби, изд. Dieterici, с. 662, I, прил. 4.

добавляя толкования высказываний наставников, использующих специальную терминологию (*ахль-и санай'и*), афоризмы шейхов и истории из их жизни, чтобы придать завершенность изложению и чтобы правоведы и все, кто будет читать эту книгу, узнали, что суфийский путь имеет глубокие корни и плодоносные ветви, ведь все суфийские шейхи являются носителями знания и поощряют своих учеников овладевать знанием и быть упорными на этом пути. Им совершенно не свойственны легкомыслие и ветреность. Многие из них оставили нам трактаты о суфийском учении, из которых ясно видно, что их ум был преисполнен помышлениями о Божественном.

крутящий мельницу», ибо осел ходит по кругу по своим же следам, никуда не продвигаясь.

Некоторые ставят знание над действием, другие отдают предпочтение действию, но обе группы не правы. Пока действие не соединено со знанием, оно не достойно вознаграждения. Например, молитва не является действенной, пока не совершается со знанием правил очищения и того, что касается *киблы** и природы намерения.

Точно так же и знание без действия — не знание. Усвоение и запоминание — действия, за которые человек получает награду в мире ином; если же он приобрел знание бездейственное и бесполезное для себя, он не получит награды. Есть два рода людей, впадающих в ошибку: первый — те, кто притязает на знание ради положения в обществе, но не способен использовать его и на самом деле не достиг знания. Второй — те, кто полагает, что практики вполне достаточно, а знание необязательно.

Об Ибрахиме ибн Адхаме рассказывают, что как-то он увидел камень с надписью: «Переверни меня и прочти!» Он так и сделал. На другой стороне было написано: «Ты не используешь и того, что знаешь, чего же ты гоняешься за новым знанием?»

Анас ибн Малик говорит:

«Мудрый стремится познать, глупец — приспособиться».

Кто использует свое знание, чтобы обрести власть, почести и богатство, тот не ученый. Вершина знания — признание того, что без знания не познать Бога.

О знании Божественном и человеческом

Знание бывает двух родов: Божественное и человеческое. Второе не имеет ценности в сравнении с первым, ибо Божественное ведение есть Его атрибут, сущий в Том, Чьи атрибуты нескончаемы; а наше знание — это наша принадлежность, оно пребывает в нас, а наши атрибуты конечны.

* *Кибла* — та точка, к которой мусульманин обращает свое лицо во время молитвы.

Знание определяли как «охват и исследование известного объекта», но лучшее определение таково: «Качество, посредством которого несведущий становится мудрым».

Божественное знание — это то, посредством чего Он знает все, сущее и не-сущее. Он не разделяет Свое знание с человеком, ибо оно неделимо и неотделимо от Него. Подтверждение этого заключается в порядке Его действий (*тартиб-и фи'лаш*), поскольку действие требует знания от того, кто его свершает, и это является необходимым условием. Божественное знание охватывает то, что скрыто, и вбирает в себя то, что проявлено. Оно позволяет искателю в каждом действии видеть Бога, ибо искатель знает, что Бог видит его и все, что он делает.

Рассказывают, что один высокопоставленный вельможа из Басры пришел в свой сад. По чистой случайности ему на глаза попала жена садовника, красавица. Отослав садовника по какому-то делу, он сказал женщине:

— Затвори ворота.

Она в ответ:

— Я затворила все, кроме одних, которые не затворяются.

— Это которые? — спросил вельможа.

— Те, что между нами и Богом, — сказала женщина.

Получив такую отповедь, вельможа покаялся и испросил прощения.

Хатим аль-Асамм сказал:

— Я знаю четыре вещи, а все остальное мирское знание отбросил.

— Что это за вещи? — спросили его.

— Первое — знание того, что хлеба насущного мне достается столько, сколько отпущено, ни больше ни меньше. Потому и перестал пытаться приумножить свою долю. Второе — я знаю, что я должник перед Богом и никто за меня не заплатит этот долг. Потому-то я и занят его выплатой. Третье — я знаю, что кое-кто преследует меня (имеется в виду смерть) и мне не ускользнуть. Вот я и готовлюсь к встрече. Четвертое — я знаю, что Бог следит за мной, вот я и стыжусь делать то, чего не следует.

О знании времени; основном и второстепенном знании; о знании Истины и знании Закона

Целью человеческого знания должно быть познание Бога и Его Предписаний. Знание времени (*'илм-и вакт*)* и всех внешних и внутренних обстоятельств, определенным образом воздействующих на «время» (*вакт*), — обязанность каждого.

Различают основное и второстепенное знание.

Внешний аспект основного знания заключается в усвоении мусульманского вероисповедания, а внутренний — в достижении истинного осознания.

Внешний аспект второстепенного знания состоит в отправлении религиозных обрядов, а внутренний — в создании искреннего намерения.

Внешний и внутренний аспекты нераздельны.

Внешний аспект Истины без внутреннего — лицемерие, а внутренний без внешнего — вероотступничество. Поэтому чисто внешнего отношения к Закону недостаточно, но и внутренняя одухотворенность сама по себе бесплодна.

Знание Истины (*хакикат*) имеет три опоры:

- знание сущности и единства Бога,
- знание атрибутов Бога,
- знание деяний и мудрости Божьей.

Знание Закона (*шариат*) также имеет три опоры:

- Коран,

* «Время» (*вакт*) используется мусульманскими мистиками для обозначения духовного состояния, в котором человек обретает себя и посредством которого он властвует над текущим мгновением. Выражение *'илм-и вакт* появляется в замечании Абу Сулеймана ад-Дарани (глава 10, № 17), где *вакт* толкуется как «средство предохранения своего духовного состояния». Сахль ибн Абдаллах ат-Тустари определяет *вакт* как «поиск знания состояния», т. е. это та определенность (*хукм*) состояния человека, которая устанавливается между ним и Богом в этом мире и в следующем.

— сунна,

— единокровные мусульманской общины (*иджма'*).

Знание Божественной Сущности у того, кто разумен и достиг зрелости, включает знание того, что Бог существует вонне посредством Своей сущности, что Он бесконечен и не ограничен пространством, что Его сущность не порождает зла и ни одно из Его творений не сходно с Ним, что у Него нет ни жены, ни детей, что Он — Творец и Питатель всего, что можно вообразить и измыслить.

Знание Божественных Атрибутов требует от нас знания того, что Бог имеет атрибуты, существующие в Нем Самом, которые не являются ни Им, ни частью Его, тем не менее существующая в Нем и питаемая Им, например Знание, Власть, Жизнь, Воля, Слух, Зрение, Речь и т. д.

Знание Божественных Действий — это наше знание того, что Бог — Создатель людей и всех их дел, что Он предопределяет благое и неблагое и творит все, что полезно и вредно.

Знание Закона объемлет наше знание того, что Бог посылает нам вестников-чудотворцев; что наш Посланник Мухаммад (да будет с ним мир!) — истинный вестник, явивший многие чудеса, и что все сказанное им о Незримом и Видимом — совершенная правда.

O тех, кто отрицает знание

Существует религиозный толк еретиков, называемый софисты (*суфиста'ийан*), которые полагают, что ничего нельзя познать и самого знания не существует

Я спрошу их в ответ: «Вы думаете, что нельзя ничего познать; ваше мнение истинно или нет?»

Если они скажут «истинно», тем самым будет подтверждена реальность знания. Если ответят «нет», то какой смысл обсуждать заведомо ложное воззрение?

Тех же взглядов придерживается секта еретиков, которые связаны с суфизмом. Они говорят: поскольку ничего познать нельзя, то отрицание знания более совершенно, чем утверждение.

Такая позиция проистекает от глупости и скудоумия. Отрицание знания должно быть следствием либо знания, либо незнания. Но знание не может отрицать знание, и потому лишь неведение может отрицать знание, и это неведение сближается с неверностью и фальшью, поскольку нет сходства между неведением и истиной.

Такой взгляд противоречит взглядам всех суфийских шейхов, но обычно приписывается всем суфиям, в особенности теми людьми, кто знает об этом понаслышке и принимает услышанное на веру. Препоручаю их Богу, от Которого зависит, будут ли они и далее пребывать в заблуждении. Если вера в них возобладает, они будут вести себя более осмотрительно и не судить друзей Божьих, и больше заботиться о том, что касается непосредственно их самих.

Некоторые еретики притязают на звание суфиев, чтобы под обличьем суфия скрыть свою испорченность. Для некоторых этого достаточно, чтобы считать, что все суфии — такие же притворщики и что вполне справедливо относиться к ним всем с пренебрежением и презрением.

Один человек, который захотел прослыть ученым и твердым в вере, а на самом деле лишенный знания Бога и религиозности, как-то сказал мне в пылу спора:

— Есть двенадцать еретических толков, и один из них процветает в среде тех, кто исповедует суфизм (*мутасаввифа*).

Я ответил:

— Если один толк принадлежит нам, то одиннадцать — вам, и суфии могут защитить себя от одного много лучше, чем вы — от одиннадцати.

Исток ересей — порча и упадок времен, но Господь хранит Своих святых, скрывая от толпы, тем более — от безбожников.

Выдающийся духовный наставник Али ибн Бундар ас-Сайрафи* сказал об этом так:

«Развращенность людских сердец напрямую зависит от развратности века».

В следующем разделе я приведу высказывания суфиев для предостережения тех скептиков, к которым благорасположен Господь.

Высказывания наставников о знании

Ухаммад ибн Фазль аль-Балхи говорит:
«Есть три вида знания — знание от Бога, знание с Богом и знание Бога».

* Знаменитый суфий из Нишапура, умер в 359 г. Хиджры. См. *Нафахат*, аль-Унс («Дуновения дружбы») Абд-ар Рахмана Джами, № 118.

Знание Бога — это навык духовного познания (*'илм-и ма'рифат*), посредством которого Он дозволяет познать Себя всем Своим пророкам и святым. Оно недостижимо обычными средствами, будучи следствием Божественного путеводительства и благовещения.

Знание от Бога — это знание Священного Закона (*'илм-и ша-ри'ат*), который Он предписал нам и сделал обязательным для нас.

Знание с Богом — это знание «стоянок», Пути и степеней святости.

Духовное знание (*ма'рифат*) ненадежно без следования Закону, а Закон не освоить как должно, пока не являют себя «стоянки».

Абу Али Такафи* говорит:

Аль-'илм хаят аль-кальб мин аль-джахль ва-нур аль-'айн мин аз-зулмат — «Знание — жизнь сердца, избавляющее его от смерти неведения, это свет ока веры, спасающий его от тьмы неверности».

Сердца неверных мертвы, ибо они не ведают Бога, а сердца небрежных больны, ибо они не ведают о Его предписаниях.

Абу Бакр Варрак из Термеза говорит:

«Довольствующиеся рассуждением (*калам*) о знании и не следующие аскезе (*зухд*) становятся *зиндиками* (еретиками); довольствующиеся законоведением (*фикх*) и не следующие умеренности (*вара'*), становятся нечисты».

Это значит, что воссоединенность (*таухид*) без приложения усилий являет себя как предопределение (*джабр*), и притязающему на *таухид* следует руководствоваться тезисом о предопределении и тем не менее действовать так, как будто он верует в свободу воли, избирая «золотую середину» между свободой воли и предопределенностью. В этом смысл другого афоризма того же наставника:

«*Таухид* — ниже предопределенности и выше свободы воли».

Утрата твердой веры и морали проистекает от небрежения (*гаф-лат*).

Выдающийся наставник Яхья ибн Муаз ар-Рази сказал:

«Избегай общества трех типов людей: проявляющих небрежение ученых, лицемерных чтецов Корана и невежественных подражателей-псевдосуфиев».

Проявляющие небрежение ученые — это те, чьи сердца обращены к мирской выгоде, ищут расположения властителей и тиранов и, обольщенные собственной даровитостью, проводят время в умозрительных диспутах и нападках на религиозных деятелей.

Лицемерные чтецы Корана — те, кто превозносит все, что совпадает с их желаниями, даже если это неблагое, и проклинают все,

* Абу Али Такафи — уроженец Нишапура, умер в 328 г. Хиджры. См. *Нафахат*, № 248.

что им не по нраву, даже если это благое. Они совершают неискренние поступки, желая снискать расположение людей.

Невежественные подражатели-псевдосуфии — это те, кто никогда не общался с духовными наставниками (*пир*), не обучался этикету (*адаб*) у шейха, но, обрядившись в синие одежды (*кабуду*), не имея духовного опыта, идет тропой необузданности и вводит в искушение других людей.

Абу Язид Бистами говорит:

«Тридцать лет я подвизался в духовном самообуздании, и оказалось, что нет ничего более тяжкого для меня, чем знание и следование ему».

Гораздо легче для человеческой природы войти в огонь, чем следовать по дороге знания, а невежественному сердцу гораздо легче тысячу раз перейти *сират**, чем усвоить малую толику знания.

Человек испорченный скорее разобьет свой шатер в аду, чем претворит в жизнь крупицу знания. Вам же следует изучать знание и в нем искать совершенства.

Совершенство в человеческом знании является неведением в Божественном знании. Вам следует знать достаточно для того, чтобы знать, что вы несведущие. Иначе говоря, человеку доступно лишь человеческое знание, а человеческое — величайший барьер, отделяющий человека от Божественного.

Поэт говорит:

*Аль-аджзу 'ан дараки'ль-идраки идраку
Ва'ль-вакфу фи туруки'ль-акьяри ишраку.*

Вот осознание:

*отчаяться достигнуть осознания!
Но многобожник тот, кто отступает
с тропы достойного ступанья.*

Кто не желает учиться и упорствует в своем неведении — тот многобожник.

А кто обучается, тому, по мере того как его знание становится совершенным, открывается реальность, и он ощущает, что его знание — не более чем неспособность узнать, каким будет его конец, поскольку наименования, даваемые реальностям, не затрагивают сами реальности.

* *Сират* (коранический образ) — мост толщиной с волос, протянутый над адом и ведущий в рай (*прим. рус. перев.*).

Шаба 2

О нищете (факр)

Знай, что нищета (факр) высоко стоит на Пути Истины, а нищий (факир) — высокочтим, ибо сказал Господь:

*(Подавайте милостыню)
И тем в нужде, кто на пути Господнем
Удержаны (от промыслов своих)
И в поисках (себе достатка)
Не могут двигаться по сей земле.
Их скромность побудит незнающего думать,
Что нет нужды у них ни в чем (Коран 2:273).*

И еще:

*Они свои постели оставляют
И призывают Бога своего
Из страха (гнев Его навлечь),
С надеждой (на Его благоволение) (Коран 32:16).*

И Пророк отличал нищету и сказал:
«О Боже, пошли мне жизнь бедняцкую, и смерть бедняцкую, и воскресение из мертвых среди бедняков».

Он также сказал:

«В День Воскресения Господь скажет: «Приведите ко Мне возлюбленных Моих», и ангелы скажут: «Кто возлюбленные Твои?» — и Бог ответит: «Нищие и обездоленные»».

Во многих стихах Корана и речениях говорится о том же. Эти места хорошо известны, и потому нет нужды приводить их здесь.

Во времена Пророка среди беженцев (*мухаджирин*) были бедняки (*фукара*), которые все свое время проводили в его мечети, посвятив себя поклонению Богу. Целиком уповая (*таваккул*) на Бога, они твердо верили, что Он пошлет им пропитание. Пророку было предписано примириться с ними и заботиться о них, ибо Бог сказал:

*Не отгоняй ты тех,
Которые на утренней заре и в час захода солнца
Взывают к Господу в молитве,
Ища Его благоволения (Коран 6:52).*

И потому, когда Пророк видел кого-то из них, он обычно говорил: «Да будут мои отец и мать тебе жертвой, ибо благодаря вам Господь укорил меня».

Так Господь возвысил нищету и обратил ее в особое отличие бедняков, которые отринули все внешнее и внутреннее, полностью предав себя Зиждителю. Нищета стала их гордостью, они оплакивали ее уход и приветствовали ее приход, они принимали ее, считая все прочее презренным.

Нищета имеет обличье (*расм*) и сущность (*хакикат*). Ее обличье — обездоленность и нужда, а сущность — удача и свобода выбора.

Кто взирает на внешнее, тот на внешнем и останавливается, не в силах добраться до цели и разминувшись с сущностью.

Кто добрался до сущности, тот отвратил взгляд от всего сотворенного и, полностью самоупразднившись, взирая лишь на Всеединого, поспешил к полноте вечной жизни (*ба-фана-йи кулл андар ру'йят-и кулл ба-бака-йи кулл шитафт*).

Нищий (*факир*) ничего не имеет, ему не приходится сожалеть об утратах.

Он не ощущает себя богатым, имея что-либо, и не ощущает себя нуждающимся, чего-то не имея; по сравнению с нищетой (*факир*) богатство и нужда для него — одно и то же.

Принимается, что, когда он ничего не имеет, это доставляет ему большую радость, ибо шейхи говорили: «Чем более стеснены обстоятельства человека, тем больше расширяется (в смысле бодрости и довольства) его (духовное) состояние», ибо для дервиша иметь что-либо — несчастье, и если он «заточает» что-либо (*дар банд кунад*) для своих нужд, то сам оказывается в той

же степени «заточенным». Друзья Божьи живут благодаря Его тайным щедротам. Мирское богатство сбивает их с пути согласия с Богом (*риза*).

Встретились дервиш и шах. Шах сказал:

— Дозволяю тебе обратиться ко мне с просьбой.

Дервиш в ответ:

— К своим рабам не обращаются с просьбами.

— Как так? — спросил шах.

— У меня есть два раба, которые являются твоими хозяевами: алкание и ожидание.

Пророк сказал:

«Нищета славит тех, кто достоин ее».

Ее слава состоит в том, что тело *факира* божественным образом оберегается от низменных и греховных поступков, а его сердце — от зла и пагубных помыслов, поскольку его внешние органы поглощены (созерцанием) проявленных милостей Божьих, а внутренние защищены незримой благодатью, так что тело становится одухотворенным (*рухани*), а сердце пронизывает Божественное (*раббани*). Все связи между человеком и людьми исчезают, на весах его *факра* этот мир и мир иной весят меньше комариного крыла, в это мгновение человек выпадает из обоих миров.

О *бире гноримтенлик* *нищете* *ли* бо *достатка*

Суфийские шейхи расходятся в мнениях о том, что предпочтительнее: нищета или достаток, когда они рассматриваются как человеческие атрибуты, ибо истинный достаток (*гина*) принадлежит Господу, который совершенен во всех Своих атрибутах.

Яхья ибн Му'аз ар-Рази, Ахмад ибн Абу'ль-Хавари, Харис аль-Мухасиб, Абу'ль-Аббас ибн Ата, Рувайм, Абу'ль-Хасан ибн Сим'ун*, а из современников — великий шейх Абу Саид Фазлаллах ибн Мухаммад аль-Майхани ставят достаток над нищетой.

Они мотивируют это тем, что достаток — атрибут Бога, в то время как нищета не может быть приписана Ему, а атрибут,

* Сим'ун — см. *Нафахат*, № 291, где его «имя чести» — Абу'ль-Хусейн.

общий для Бога и человека, превыше того, который не приложим к Богу.

Мой ответ: упоминаемая общая отнесенность атрибута достатка к Богу и человеку — просто фигура речи, в реальности она не существует. Реальное сходство заключается во взаимоподобии, однако Божественные атрибуты вечны, а человеческие — сотворены, следовательно, посылка является ложной.

Я, 'Али ибн 'Усман аль-Джуллаби, утверждаю, что понятие «достаток» подобает Богу, но не человеку, в то время как понятие «нищета» подобает человеку, но не Богу.

Когда человека называют богатым — это не более чем метафора, в действительности он таковым не является.

Еще один аргумент: человеческий достаток — результат сцепления случайных обстоятельств, тогда как достаток Господа, который Сам является Источником всех обстоятельств, не зависит ни от каких случайностей. Поэтому нет смысла говорить об общей отнесенности атрибута достатка.

Недопустимо связывать что-либо с Богом — по сущности, свойствам, имени. Достаток Господа состоит в Его независимости от кого бы то ни было и в Его власти делать то, что Он помыслит. Таким Он был всегда и таким пребудет всегда. А человеческий достаток, например средства к существованию, радости жизни, спасение от греха или утешение в созерцании — все это имеет преходящую природу и подвержено изменениям.

Среди простых людей находятся такие, кто ставит богатого над бедным на том основании, что Бог сделал богатых блаженными в обоих мирах и даровал им благо достатка. Под достатком они понимают изобилие мирских благ, блаженство удовольствий и следование своим вождениям.

Они мотивируют это тем, что Бог повелел нам быть благодарными за достаток и терпеливыми в нищете, т. е. терпеливыми в невзгодах и благодарными в преуспейании, и что преуспейание определено лучше, чем прозябание.

На это я отвечаю, что, когда Бог повелел нам быть благодарными за процветание, Он сделал благодарность средством увеличения нашего процветания; а когда Он повелел нам быть терпеливыми в невзгодах, Он сделал терпение средством приближения к Себе.

Он сказал:

*Коль станете признательными (Мне),
Я вам умножу (милости Свои) (Коран 14:7),*

а также:

*Аллах поистине благоволит к тому,
Кто терпелив и стоек духом (Коран 2:153).*

Шейхи, ставящие достаток над нищетой, используют понятие «достаток» отнюдь не в общеупотребительном смысле. Они имеют в виду не «обретение благ», а «обретение Подателя благ». Ясно, что обретение единения (с Господом) — это совсем не то, что обретение прощения (Божьего).

Шейх Абу Саид — да помилует его Бог! — говорит: «Нищета — это достаток в Боге» (*аль-факр хува'ль-гина биллах*), т. е. непреходящее откровение Истины.

На это я отвечу так: откровение (*мукашафат*) подразумевает возможность «завесы» (*хиджаб*), и потому, если человек, которому даровано откровение, заслоняется от откровения атрибутом достатка, он будет либо иметь нужду в откровении, либо нет. Если он не нуждается в откровении, то высказывание становится абсурдом, а если нуждается, то его нужда несравнима с достатком, поэтому термин «достаток» здесь неуместен.

Кроме того, никто не имеет «достатка в Боге» до тех пор, пока его атрибуты не станут постоянными, а цель — неизменной; достаток несовместим с существованием объекта либо с утверждением атрибутов человеческой природы, следовательно, нужда и бедность — сущностные характеристики смертности и изменчивого бытия.

Тот, чьи атрибуты все еще сохраняются, еще не достаточен, а тот, чьи атрибуты упразднены, вообще не может быть никак поименован.

И потому «человек с достатком — это тот, кто богат Богом» (*аль-гани ман агнаху'ллах*), поскольку выражение «достаток в Боге» отсылает к тому, кто воздействует (*фа'ил*), тогда как выражение «богат Богом» обозначает того, на кого воздействуют (*маф'ул*); первый существует сам по себе, второй существует посредством воздействующего; соответственно «отдельное существование» есть атрибут человеческой природы, в то время как существование посредством Бога предполагает упраздненность атрибутов. И потому я, Али ибн Усман аль-Джуллаби, утверждаю, что истинный достаток несовместим с существованием (*бака*) какого-либо атрибута, поскольку человеческие атрибуты всегда рассматриваются как ущербные и подлежат распаду.

Однако достаток не заключается и в исчезновении этих атрибутов, поскольку нельзя поименовать атрибут, который более

не существует, а тот, чьи атрибуты упразднены, не может быть назван ни «бедным», ни «богатым». И потому атрибут достатка не передается от Бога к человеку, а атрибут нищеты не передается от человека к Богу.

Все суфийские шейхи и большинство простых людей ставят нищету над достатком по той причине, что Коран и сунна подчеркивают превосходство нищеты, в чем и сходится подавляющее большинство мусульман.

Среди историй, которые я читал, есть одна, где Джунайд и Ибн Ата обсуждают этот вопрос. Последний утверждал превосходство достатка. Он мотивировал это тем, что по Воскресении они будут призваны к ответу за свой достаток и что такой расчет (*хисаб*) подразумевает, что они будут внимать Божественному Слову в форме упрека (*'итаб*) без какого бы то ни было посредничества. Этот упрек будет обращен от Возлюбленного к любящему.

Джунайд на это ответил так:

«Если Он призовет к ответу богатых, то Он потребует и оправданий у нищих, а требование оправдания лучше, чем призыв к ответу».

Это очень тонкое соображение.

Для подлинной любви отговорки — знак чуждости (*биганаги*), а упрек противоположен единству (*яганаги*). Любящий рассматривает и оправдание, и упрек как позор, поскольку оправдание следует вослед за непослушанием повелению Возлюбленной; то же самое касается и упрека. Но при подлинной любви упреки и оправдания отсутствуют, ибо Возлюбленная не станет требовать от любящего искупления, а любящий не станет пренебрегать исполнением воли Возлюбленной.

Любой человек — «нищий», будь он даже шахом.

В сущности, богатство Сулеймана (Соломона) и нищета Сулеймана — одно и то же. Когда терпение Айюба (Иова) (в горниле его напастей) истощилось, а изобилие царства Сулеймана достигло своего пика, Господь сказал и тому, и другому одно и то же: о Сулеймане «Такой превосходный слуга (Божий)» (Коран 38:30) и об Айюбе (Иове) «Каким прекрасным был он Нам слугою!» (Коран 38:44). Довольство Божье уравнивает нищету и богатство Сулеймана.

Автор говорит:

«Я слышал, что Абу'ль-Касим Кушайри — да помилует его Бог! — сказал: »Люди много говорили о нищете и богатстве, избирая для себя одно либо другое, я же избираю для себя то состояние,

которое Господь уготовал мне и в котором поддерживает меня. Если Он даст мне богатство, я не стану забывчивым. Если Он пожелает для меня бедности, я не стану корыстным и не повинующимся».

Так что и достаток, и нищета суть Божественные дары.

Богатство подтачивается забывчивостью, нищета — корыстью.

И то и другое превосходно, но они разнятся в осуществлении на практике. Нищета есть отделенность сердца от всего, кроме Бога, а достаток — преисполненность сердца тем, что превышает слов.

Когда сердце очищается (от всего, кроме Бога), нищета ничем не лучше достатка, а достаток ничем не лучше нищеты.

Достаток есть избыток мирских вещей, а нищета — их недостаток, но все вещи принадлежат Богу. Когда ищущий распрощался с собственностью, противопоставление достатка и нищеты исчезает, то и другое становится незначимым для него.

Высказывания суфийских шейхов о нищете

Все суфийские шейхи высказывались о нищете. Приведу некоторые высказывания.

Один из современников говорит:

Лайса'ль-факир ман хала мин аз-зад, иннама'ль-факир ман хала мин аль-мурад — «Нищ не тот, чьи руки пусты от припасов, а тот, чья натура свободна от желаний». Например, если Бог дает ему деньги и он хочет сохранить их, он не нищ; и если он желает отвергнуть их, он не нищ, поскольку нищета это избегание выбора.

Яхья ибн Му'аз ар-Рази говорит:

*Аль-факр хауф аль-факр** — «Примета истинной нищеты: пусть человек достиг совершенства в святости, созерцании и самоупражнениях — он непрестанно страшится их ущерба и утраты».

Рувайм говорит:

Мин на'т аль-факир хифзу сиррихи ва-сийнату нафсихи ва-ада'у фаридатихи — «Отличие нищего: его сердце защищено от эгоистичных попечений, душа — от порчи, и он исполняет

* Букв. «нищета страшится нищеты» (араб.) (прим. рус. перев.).

обязательные религиозные отправления», это значит, что его размышления не являются помехой внешним действиям, а его поступки не мешают созерцанию, что является признаком того, что он отбросил атрибуты смертных.

Бишр Хафи говорит:

Афдаль аль-макамат и'тикад ас-сабр 'ала'ль-факр ила'ль-кабр — «Лучшая из «стоянок» — твердая решимость вседневно терпеть нищету».

Нищета есть уничтожение всех «стоянок», поэтому решимость претерпевать нищету — знак того, что (свои) дела и поступки человек видит как несовершенные и стремится упразднить человеческие атрибуты. Самым очевидным образом в этом высказывании нищета ставится выше достатка и выражается намерение никогда не оставлять нищету.

Шибли говорит:

Аль-факир ман ла ястагни би-шай(ин) дуна'ллах — «Нищий не довольствуется ничем, кроме Бога», ибо он не желает ничего иного. Речь идет о следующем: нет достатка без Него; обрети Его — будешь богат. Твое бытие есть «иное-чем-Бог», и потому ты не можешь обрести достаток иначе как отринув «иное», твоя самость — «завеса» между тобой и достатком, и, когда она убирается, ты — богат.

Это высказывание очень тонкое и двусмысленное. Продвинувшиеся люди Истины (*ахль-и хакикат*) полагают, что оно означает *аль-факр ан ла юстагна 'анху** — «нищета значит, никогда не быть свободным от нищеты».

Именно это имел в виду старец-наставник (*пир*) Абдаллах Ансари — да будет Господь милостив к нему! — когда сказал, что наша скорбь непреходяща, наша устремленность никогда не достигает цели, плодом наших усилий (*куллият*) никогда не станет несуществование в этом мире либо в следующем, ибо для пользования какими-либо благами необходимо сродство, Бог же не имеет сородичей.

Чтобы отвратиться от Него, необходима забывчивость, однако дервиш лишен забывчивости.

Что за необъятная задача, что за тернистый путь!

Мертвым (*фани*) не стать живыми (*баки*), чтобы тем самым соединиться с Ним.

* Жуковский читает *аль-факир ла ястагну*, что Худжвири трактует как «факир — это всегда не имеющий достатка».

Живым не стать мертвыми, чтобы таким образом попасть в Его присутствие.

Все, что делают и претерпевают любящие Его, это единственно испытание (*михнат*), однако себе в утешение мы занялись фразеологией (*'ибарат-и музахраф*), ввели «стоянки», «стадии» и Путь. Однако связанные с ними символические выражения замыкаются на самих себе, а «стоянки» не выходят за пределы человеческой природы, тогда как Господь свободен от всех человеческих атрибутов и отношений.

Абу'ль-Хасан Нури говорит:

На'т аль-факир ас-сукун 'инда'ль-'адам ва'ль-базль 'инда'ль-вуджуд. И еще: *Аль-идтираб 'инда'ль-вуджуд* — «Ничего не получая, он молчит; что-то получив, он полагает, что другие более достойны этого, чем он сам, и потому раздает полученное».

Образ действий, описанный в этом высказывании, имеет важное значение. Здесь два принципиальных момента.

Первый: когда человек ничего не получает, его покой является довольством (*риза*), а его щедрость, когда он что-то получает, является любовью (*махаббат*), ибо «удовольствованный» означает «принявший одеяние чести» (*кабил-и хал'ат*), а одеяние чести это знак приближенности (*курбат*); любящий же (*мухибб*) отвергает одеяние чести, потому что оно есть знак разлуки (*фуркат*).

Второй: когда он ничего не получает, его покой — это ожидание получения чего-то, и когда он получает и это «что-то» — не-Бог, то он не может быть удовлетворен иным-чем-Бог и потому отвергает это.

Оба момента отражены в высказывании великого шейха Абу'ль-Касима Джунайда:

Аль-факр хулувв аль-кальб 'ан аль-ашкаль — «Нищета это освобождение сердца от форм бытия».

Так как существование преходящего есть «иное» (чем Бог), остается лишь отринуть его.

Шибли говорит:

Аль-факр бахр аль-бала ва-бала'уху куллуху 'изз(ун) — «Нищета — океан горестей, а горести во имя Божье — славны».

Слава есть толика «иного». Бедствующие переживают горести и ничего не ведают о славе до тех пор, пока не позабудут о своих бедах и не увидят Подателя бед. И тогда их горести превращаются в славу, слава — в духовную субстанцию (*вакт*), *вакт* — в любовь, любовь — в созерцание, так что в конце концов сознание искателя полностью становится средоточием

видения посредством господства внутренних образов: он видит не глазами, слышит не ушами.

И еще: нести груз бедствий, возложенный на него Возлюбленным, — это честь для человека, ибо в действительности беды и есть слава, а претерпевание — это унижение.

Слава — то, что дарует человеку присутствие Божье, а унижение — то, что делает его отсутствующим.

Тяготы нищеты — признак «присутствия», а наслаждение достатком — признак «отсутствия». Поэтому следует тянуться к тяготам всякого рода, ведь они заключают в себе созерцание и близость.

Джунайд говорит:

*Я ма'шар аль-фукара иннакум ту'рафуна биллах ва-тукрамуна
лиллах фа-'нзуру кайфа такунуна ма'а'ллах иза халавтум бихи.*

*Вы нищетой отмечены Аллахом,
Вы почтены во имя Божье,
Блюдайте же себя,
Когда вы с Ним наедине.*

Иными словами, если люди называют тебя «нищим» и считают, что ты и есть нищий, смотри же, исполняй обязательства пути нищеты. Если же тебя называют как-то иначе, что не совпадает с тем, что ты исповедуешь, не принимай этого имени и следуй своему исповеданию.

Наиболее низок тот, кто думает, что предан Богу, на самом деле не являясь преданным. Наиболее достоин тот, кто, не думая о преданности Ему, на самом деле предан Ему.

Первый напоминает невежественного лекаря, который берется лечить людей и лишь губит их. Когда он сам заболевает, понадобится другой лекарь, чтобы определить его болезнь.

Второй же подобен тому, кто не считает себя врачом и не притязает на лечение других людей, используя свои знания для поддержания собственного здоровья.

Один из современников сказал:

Аль-факр 'адам била вуджуд — «Нищета — небытие без существования».

Крайне сложно истолковать это высказывание, ведь не-сущее — вне толкований.

На первый взгляд кажется, что, согласно этому афоризму, нищета приравнивается к не-сущему, однако это не так, поскольку построения и трактовки Божьих святых не строятся на основах,

которые не существуют в сущности. Здесь речь идет не о «небытии сущности», а о «небытии того, что оскверняет сущность», но ведь все человеческие свойства — источник скверны; когда скверна удалена, достигается упразднение атрибутов (*фана-йи сифат*), что лишает подвергнувшегося этому упразднению того инструмента, с помощью которого он достигает — либо терпит неудачу в достижении своей конечной цели. При этом, если он не достиг сущности (*'адам-и равиш ба-'айн*), он может воспринимать это как упразднение сущности, что обрекает его на погибель.

Мне встречались философы-схоласты, которые, не сумев проникнуть в суть этого высказывания, насмеялись над ним, называя его чепухой. Не лучше поступили и те псевдосуфии, которые своей трактовкой обратили его в нелепицу, свято веря в истинность своего толкования и не уловив, в чем здесь суть.

Обе стороны заблуждаются. Одна по невежеству отрицает истину, другая принимает неведение за состояние (совершенства). Ныне выражения «небытие» (*'адам*) и «упраздненность» (*фана*) в устах суфиев указывают на исчезновение порицаемого средства (*алат-и мазмум*) и неодобряемого атрибута при поиске похвального атрибута; они не означают поиска отсутствующей сути (*'адам-и ма'ни*) с помощью наличных средств.

Дервишество при любой его трактовке есть нищета в метафорическом смысле, а среди всех второстепенных аспектов выделяется принцип запредельности. Божественные тайны являют себя и становятся достоянием дервиша; то, что он делает, видится ему как его дела, то, о чем он думает, он воспринимает как свои мысли.

Если же его деяния свободны от уз стяжательства (*касб*), тогда то, что он делает, более не совершается им самим. Теперь он является Путем, а не путником. То есть дервиш это средоточие, через которое нечто проходит, а не путник, который проходит куда-то по своей воле. Теперь он ничего не приближает и не гонит прочь от себя; все, что оставляет в нем какой-то след, принадлежит сущности.

Я видел псевдосуфиев, празднословов (*арбаб аль-лисан*), чье несовершенное понимание этого аспекта заставляло их отрицать существование сущности нищеты, а их нежелание обрести нищету как таковую подвигало их к отрицанию атрибутов ее сущности. «Нищетой» и «чистотой» они именовали свой духовный уровень, на котором Истина и Реальность оставались для них недостижимыми. Это выглядело как пестование своих причуд и отрицание всего иного.

Каждый из них в определенной степени был отделен «завесой» от нищеты, поскольку представления о суфизме (*пундар-и ин хадис*) предполагают необходимость совершенствования духовного уровня, при этом конечной целью является стремление «усвоить» суфизм (*тавалла-йи тухмат-и ин хадис*), однако такое стремление присуще исключительно состоянию совершенствования. Поэтому у искателя нет иного выбора, кроме как двигаться по Пути, проходя «стоянки» и постигая их символический смысл, чтобы не оказаться неучем (*'амми*) среди избранных.

Те, кто не знаком с основами (*'авам-и усул*), лишены точки опоры в своем духовном продвижении, а те, кто не знаком со второстепенными вещами, могут опираться на знание основ.

Все это я сообщил, чтобы подвигнуть тебя совершить это духовное странствие, возложив на себя исполнение всех требований Пути.

Далее, в главе о суфизме, я дам толкование отдельных принципов, аллегорий и мистических афоризмов этого религиозного толка. Я назову имена их святых и затем изложу доктрины суфийских шейхов. Далее придет очередь описать заповеди, практики и законы суфизма. И наконец, я опишу их правила поведения и значение «стоянок», чтобы тебе и всем читателям стал ясен их подлинный смысл.

Шаба 3

О суфизме (тасаввуф)

2

Господь, Всемогущий и Славный, возвестил:

*И слуги Милосердного лишь те,
Кто ходит по земле смиренно
И говорит невеждам: «Мир!»* (Коран 25:63)

И Посланник возвестил:

«Кто слышит суфиев (*ахль ат-тасаввуф*) и не присоединяет свой голос к их молитве — тот перед Господом предстанет среди небрежных».

Происхождение названия «суфий» многократно обсуждалось, на эту тему существует немало трудов. Одни полагают, что это название возникло оттого, что суфии носят одежды из шерсти (*джама-и суф*); другие выводят его из посылки, что суфии — в первых рядах (*сафф-и авваль*); третьи указывают на то, что суфии притязают на принадлежность к *асхаб-и суффа*^{*}, да будет с ними милость Божья!

Четвертые выводят название «суфий» от *сафа* (чистота).

Все эти объяснения далеки от строгих требований этимологии, однако в пользу каждого из них приводится много проницательных соображений.

Сафа (чистота) превозносится всеми, ее противоположность — *кадар*.

^{*} *Асхаб-и суффа* — см. *ахль-и суффа* («обитатели навеса») в главе 9.

Посланник – да будет с ним мир! – сказал:

«Сафв (чистая часть, т. е. лучшая) этого мира ушла, остается лишь его *кадар* (замутненность)». А поскольку люди данного вероисповедания очистили свой нрав и поведение, жажда избавиться от природной мути, то их и называют суфиями, и такое название религиозного толка есть имя собственное (*аз асами-йи а'лам*), к тому же достоинства суфиев слишком очевидны, как и результат их деятельности (*му'амалат*), поэтому не было особых причин доискиваться истоков их названия.

Однако в наше время Господь застил «завесой» суфизм и его приверженцев от большинства людей, сокрыв его таинства от их сердец. Поэтому одни воображают, что суфизм — это внешнее благочестие без внутреннего созерцания, другие — что это форма без сути и корней, так что остается согласиться с теми, кто глумится (*ахль-и хазл*) и с богословами (*'улама*), которые, различая лишь внешнее, осудили суфизм в целом, не посчитав за труд разобраться в том, что же он из себя представляет на самом деле.

Обычные люди, слепо принимая это мнение, лишили свое сердце поиска внутренней чистоты, отбросив и древние заветы, и опыт сподвижников Пророка.

*Воистину чистота есть свойство сиддика**, если ты взыскуешь подлинного суфия, — ибо чистота (*сафа*) имеет корень и ветви; ее корень — отделенность сердца суфия от «иных» (*агьяр*), ее ветви — освобожденность сердца от этого обманчивого мира. Таковы две черты, присущие величайшему *сиддику*, (халифу) Абу Бакру Абдаллаху ибн Аби Кухафа, да будет к нему милостив Господь. Он — предводитель (*имам*) всех, кто идет по этому пути.

(Далее автор излагает, как после смерти Мухаммада, когда Умар грозился обезглавить любого, кто скажет, что Пророк умер, Абу Бакр вышел вперед и воскликнул громким голосом:

— Кто почитает Мухаммада, скажите ему, что Мухаммад умер, а кто почитает Господа Мухаммада, скажите ему, что Он жив и не умрет.

Те, кто смотрел на Мухаммада глазами смертного, перестали почитать его, когда он ушел из этого мира; для тех же, кто видел его оком реальности, его присутствие и отсутствие было одним и тем же, ибо и то, и другое они относили к Господу и взирали не на ча-

* *Цаддик* («праведный» по-арамейски) — так называли аскетов и духовных адептов у манихеев. Арабская калька этого слова — *сиддик* («правдивый»); так часто называли суфиев.

стные перемены, которые происходили, а на Даятеля всех перемен; они чтили Мухаммада лишь в той мере, в которой Господь почтил его; в их сердцах не было привязанности ни к чему (кроме Бога); они не обращали свои взоры на человеческое, ибо «кто зрит на людей — скудеет, а кто обращается к Богу — царствует» (*ман назара ила'ль-хальк халак ва-ман раджа'а ила'ль-хакк малак*).

И Абу Бакр показал, что его сердце было свободно от этого обманчивого мира, ибо он отринул все свое богатство и своих слуг (*мавали*), облекся в одежду из шерсти (*гилим*) и пришел к Посланнику. Тот спросил его, что он оставил своей семье. Абу Бакр ответил:

— Лишь Бога и Его Посланника.

Так ведут себя истинные суфии.

Я упоминал, что *сафа* (чистота) противоположна *кадар* (замутненности), а *кадар* — одно из качеств человека. Истинный суфий — тот, кто оставляет нечистоту позади. Так, человеческая природа (*башарийят*) взяла верх в египтянках, когда они восторженно взирали на удивительную красоту Юсуфа (Иосифа), да будет с ним мир! Но затем это преобладание исчезло, их человеческая природа претерпела упразднение (*ба-фана-йи башарийят*), и они взирали на него, восклицая: «Это не (смертный) человек!» (Коран 12:31) Этим восклицанием на самом деле они выразили свое собственное состояние.

Поэтому шейхи этого Пути — да будет Господь милостив к ним! — говорили:

Лайса'-с-сафа мин сифат аль-башар ли'анна'ль-башар мадар ва'ль-мадар ла яхлу мин аль-кадар — «Чистота не входит в число человеческих качеств, ибо человек есть прах, а прах включает нечистоту, и человеку не ускользнуть от нечистоты». Поэтому чистота никак не затрагивается действиями человека (*аф' аль*); человеческая природа не может быть изжита посредством усилий. Качество чистоты не имеет отношения к действиям и состояниям, а название этого качества не связано с именами и наименованиями.

Чистота — принадлежность любящих (Бога), ведь они — словно солнце на безоблачном небе. Чистота — качество того, кто любит, ведь любящий исчез (*фани*) в своих атрибутах и живет (*баки*) атрибутами своего Возлюбленного; по мнению мистиков, его «состояния» сходны с солнцем в ясный день.

Возлюбленного Божьего, Мухаммада, Избранника, спросили о состоянии Харисы. Он сказал:

'Абд навара'ллах калбаху би'ль-иман — «Он человек, чье сердце просветлено светом веры, его лицо сияет этим светом, как луна, он вылеплен Божественным светом».

Известный суфий говорит:

Дийя аш-шамс ва'ль-камар иза 'штарака намузадж мин сафа аль-хубб ва'т-таухид иза 'штабака — «Соединение света солнца и луны, когда они вместе, подобно чистоте Любви и Единения, когда они вместе».

Несомненно, свет солнца и луны меркнет перед светом Любви и Единения Всемогущего Господа, они несравнимы, хотя в этом мире нет света более ослепительного, чем свет этих двух светил.

Благодаря свету солнца и луны глаз лицезреет небосвод; сердце же (*диль*) лицезреет престол Божий (*'арш*) посредством света знания, единения и любви, и, находясь в этом мире, видит мир иной.

Все шейхи этого Пути сходятся в том, что, когда человек вырывается из оков «стоянок» (*макамат*), избавляется от примеси «состояний» (*ахваль*), освобождается из юдоли перемен и распада и наделяется всеми похвальными качествами, он порывает со всеми свойствами. То есть он не находится в рабстве у тех или иных своих похвальных свойств, не принижая их, но и не становясь заносчивым. Его состояние укрыто от его ума, а его «момент» свободен от влияния его мыслей. Его пребывание (*хузур*) с Богом нескончаемо, а его существование не имеет причины. На этой ступени он становится упраздненным (*фани*) в этом мире и в следующем, а его отрешенность от человеческого делает его божественным (*раббани*). Золото и прах для него — одно и то же, и предписания, исполнение которых другим в тягость, ему теперь даются легко.

Далее следует история Харисы, который сказал, что его вера в Бога истинна.

Пророк спросил: «В чем суть твоей веры?»

Хариса ответил: «Я отсекаю себя от этого мира и отвратился от него, так что его камни и золото, серебро и глина равны для меня. Ночи я проводил без сна, а дни — в жаждаании узреть наяву Трон моего Господа, и людей в Раю, навещающих друг друга, и людей в аду, дерущихся друг с другом»* (либо согласно другому варианту прочтения: «то и дело наскокивающих друг на друга»)**.

Пророк на это сказал, повторив свои слова трижды: «Ты знаешь — так будь стоек!»

* *Ятасара'ун*. У В. — *ята'авн*, а в примечании — *ятасара'ун*. На самом деле здесь *ята'аван* — «лай» («брань») друг на друга. Ср. *Lisan*, XIX, 343, 3.

** *Ятагаварун*. Таково прочтение в J.; в I. — *ята'аварун*; в L. — *ята'авадун*; в В. — *ятагамазун*, а в примечании — *ятафавазун*.

Суфиями называют — и называли раньше — совершенных святых и духовных адептов. Один из шейхов говорит:

Ман саффаху'ль-хубб фа-хува саф(ин) ва-ман саффаху'ль-хабб фа-хува суфий(ун) — «Кто очищен любовью — тот чистый, а кто растворился в Возлюбленном и утратил все иное — тот суфий».

Слово «суфий» не имеет удовлетворительного объяснения, поскольку суфизм слишком возвышен, чтобы опускаться до толкования его названия. Происхождение одного от другого предполагает их сходство (*муджанасат*), а все, что существует, противоположно чистоте (*сафа*), поэтому нелепо искать истоки суфизма в том, что противоположно ему.

Для самих суфиев понятие «суфизм» ясно как Божий день и не нуждается ни в каких объяснениях и отсылках.

И так как понятие «суфий» не поддается объяснению, весь свет занимается его толкованиями, независимо от того, как относится к суфизму человек, занятый его изучением, — с пиететом или без.

Лучших из них называют суфиями, а тех, кто еще не достиг их уровня, но стремится к нему, называют *мутасаввиф*, ибо слово *тасаввуф* имеет ту же грамматическую форму, что и *тафа'ул*, что означает «предпринимать усилия» (*такаллуф*)*. Разница в значении и этимологии очевидна.

Чистота (*сафа*) это святость с ее знаменами и проявлениями (*ривайят*), а суфизм (*тасаввуф*) — безропотное подражание чистоте (*хикайят ли'с-сафа била шикайят*). Таким образом, чистота это блистающая и проявленная идея, а суфизм — воспроизведение этой идеи. Его последователи на этой ступени бывают трех видов: суфии, *мутасаввиф* и *мустасвиф*.

Суфий — тот, кто исчез для себя и жив Истиной; он выскользнул из тисков человеческих склонностей и реально обрел (Бога).

Мутасаввиф — тот, кто стремится стать суфием с помощью самообуздания (*муджахадат*), что побуждает его исправлять свое поведение по образцу суфиев.

Мустасвиф — тот, кто подражает суфиям ради денег и достатка, власти и мирской выгоды, не имея знания этих двух**.

Поэтому было сказано:

* Примеры этого значения формы *тафа'ул* приводятся в *Wright's Arabic Grammar*, vol. I, p. 37, remark b.

** Имеются в виду чистота (*сафа*) и суфизм (*тасаввуф*).

Аль-мустасвиф 'инда'с -суфийят ка'з-зубаб ва'-инда гайрихим ка-'з-зи'аб — «Мустасвиф для суфиев презренной мухи, его поступи — элементарная жадность; для других он как волк, его речи — распущенность (би афсар), ибо он всего лишь жаждет куска мертвечины».

И потому суфий — это человек достижения цели (сахиб вусул), мутасаввиф — человек принципов (сахиб усул), а мустасвиф — наглец (сахиб фузул).

Тот, чья участь — единение, утрачивает все конечное и предметное, обретая свой конец и достигая своей цели.

Тот, чья доля — принцип, утверждается в «состояниях» мистического Пути и ревностно предается его таинствам.

Тот же, чья судьба — излишества, остается лишенным всего (достойного), он усаживается у ворот внешних обрядов (расм) и тем самым заслоняет себя «завесой» от Реальности (ма'ни). Эта «завеса» делает для него незримым и единение, и принцип.

Шейхи этого религиозного толка дали множество пронизательных определений суфизма, и мы приведем некоторые из них, если будет на то Божья воля, ибо все в руках Божьих.

Определения суфизма шейха Мухаммада Пути

З у'н-Нун, египтянин, говорит:

Ас-суфи иза натака бана нуткуху 'ан аль-хака'ик ва-ин сака-та натакат 'анху'ль-джаварих би-кат' аль-'ала'ик — «Суфий — тот, чей язык, когда он говорит, являет суть его состояния, т. е. он не говорит ни о чем, чем бы он не являлся, а когда он молчит, его поведение передает его состояние, а его состояние свидетельствует, что он перерезал все мирские пути», т. е. все, что он говорит, исходит из первопричины, а все, что он делает, есть чистая непривязанность к миру (таджрид). Когда он говорит, его речь — сама Истина, а когда молчит, его действия — сама «нищета» (факр).

Джунайд говорит:

Ат-тасаввуф на'т(ун) укима'ль-'абд фихи кила на'т(ун) ли-'ль-'абд ам ли-'ль-хакк факала на'т аль-хакк хакикат(ан) ва-на'т аль-'абд расм(ан) — «Суфизм это атрибут, заключающий в себе истинное бытие человека».

Его спросили: «Это атрибут Бога или людей?»

Он ответил: «По сущности — Бога, по внешности — человека».

То есть сущность этого атрибута включает в себе упразднение человеческих свойств, что осуществимо благодаря извечности Божественных качеств, а это атрибут Бога. А внешняя сторона этого атрибута включает со стороны человека непрестанное самообуздание (*муджахадат*), и это непрестанное самообуздание есть атрибут человека.

Можно истолковать слова Джунайда иначе — в том смысле, что при подлинном единении (*таухид*), строго говоря, вообще нет человеческих атрибутов, ибо они непостоянны и, имея чисто внешний характер (*расм*), недолговечны, а все исходит от Бога. Поэтому на самом деле это атрибуты Бога.

Так (поясним, что это значит), Бог повелевает Своим слугам поститься, и, когда они приступают к посту, Он именует их постниками (*са'им*), и номинально этот пост (*савм*) приписывается человеку, а реально — Богу.

И потому Господь сказал Своему Посланнику:

Ас-савм ли ва-ана аджзи бихи — «Пост — Мой», ибо все Его деяния принадлежат Ему, и, когда люди приписывают что-то себе, эта отнесенность — внешняя, метафорическая, а не реальная.

И Абу'ль-Хасан Нури говорит:

Ат-тасаввуф тарку кулли хазз ли-'н-нафс — «Суфизм это отказ от всех эгоистических удовольствий».

Такой отказ бывает по форме и по сути. Например, если кто-то отказывается от удовольствия и находит удовольствие в этом отказе, это — формальный отказ; если же удовольствие покидает его, тогда оно упразднено, и далее можно говорить о подлинном созерцании (*мушахадат*). Таким образом, отказ от удовольствий это свершение человека, а упразднение для человека удовольствия — это свершение Господа. Вершимое человеком формально и метафорично, вершимое Богом — реальность.

Высказывание (Нури) проливает свет на слова Джунайда, приведенные выше.

Абу'ль-Хасан Нури также говорит:

Ас-суфийят хуму 'лазина сафат арвахухум фа-сару фи'с-саффа аль-авваль байна ядайи'ль-хакк — «Суфии это те, чей дух освобожден от порчи человеческого, очищен от скверны плоти, избавлен от похотливости, так что они обрели покой с Господом в первых рядах, на высшей ступени, ускользнув от всего, кроме Него».

Он также говорит:

Ас-суфи аллази ла ямлик ва ла юмлак — «Суфий ничем не владеет, и ничто не владеет им».

Здесь описана суть упраздненности (*фана*), ибо тот, чьи свойства упразднены, не является ни обладающим, ни объектом обладания, поскольку об обладании можно говорить лишь применительно к тому, что существует.

Это означает, что суфию не принадлежат ни мирские блага, ни слава в мире ином, ибо он и сам-то себе не принадлежит.

Суфий воздерживается от желания властвовать над другими — чтобы у других не возникло желание властвовать над ним.

Высказывание отсылает к таинству суфиев, которое они называют «полная упраздненность» (*фана-йи кулли*). Если Бог даст, в надлежащем месте этого труда мы упомянем, для твоего сведения, о тех моментах, где впадают в ошибку, используя данное выражение.

Ибн аль-Джалла* говорит:

Ат-тасаввуф хакикат(ун) ла расм лаху — «Суфизм это сущность без формы», ибо форма дается человеку в соответствии с его поведением (*му'амалат*), тогда как сущность — принадлежность Господа. А так как суфизм состоит в отвращении от человеческого, он с необходимостью лишен формы.

И Абу Амр Димашки говорит:

Ат-тасаввуф ру'йят аль-кавн би-'айн ан-накс, бал гадд ат-тарф 'ан аль-кавн — «Суфизм — значит видеть несовершенство преходящего мира (а значит, человеческие атрибуты еще имеют место), более того, затворить очи на преходящий мир (т. е. человеческие атрибуты уже упразднены; ведь зрению доступно лишь преходящее, и, когда преходящее исчезает, зрение тоже исчезает).

Если затворить очи на преходящий мир, то остается духовное зрение, т. е. вместо обычного зрения обретается духозрение, опосредованное Господом.

Взирающий на преходящее ограничен самим собой, его действия исходят от него самого и реализуются им самим, он не способен отрешиться от самого себя. Соответственно этому всякий, кто видит себя, — несовершенен, и потому он затворяет очи и перестает взирать на себя.

Хотя смотрящий на себя и видит свое несовершенство, тем не менее его глаз является »завесой« и он заслонен своим зрением. Тот же, кто затворяет очи, — не заслонен в своей слепоте. Этим принципом руководствуются в Пути суфии-искатели и мистики

* Так в J. В лахорском издании — Ибн аль-Джалали, в I. — Ибн аль-Джуллаби; см. в наст. изд. главу 10, п. 34.

(арбаб-и ма'ани), однако подробнее говорить об этом здесь неуместно.

И Абу Бакр Шибли говорит:

Ат-тасаввуф ширк(ун) ли'аннаху сийянат аль-калб 'ан ру'йят аль-гайр ва-ла гайр — «Суфизм — многобожие, ибо это оберегание сердца от «инога», а «инога» не существует».

Другими словами, видение «инога» (чем Бог) при исповедании Единства Бога есть многобожие, и, когда для сердца «иное» ничего не значит, оберегать сердце от поминания «инога» — абсурд.

И Хусри говорит:

Ат-тасаввуф сафа ас-сирр мин кудурат аль-мукалафат — «Суфизм — очищенность сердца от скверны несогласия», т. е. следует оберегать сердце от того, чтобы противиться Господу, ведь любовь есть согласие, согласие же противно несогласию, а у любящего в мире лишь одна повинность: подчиняться Возлюбленному. И если любящий жаждет этого, откуда взяться несогласию?

И Мухаммад ибн Али ибн аль-Хусейн ибн Али ибн Аби Талиб — да будет Господь милостив с ними всеми!* — говорит:

Ат-тасаввуф хулк фа-ман зада 'алайка фи'ль-хулк зада 'алайка фи'т-тасаввуф — «Суфизм — это добрый нрав; у кого лучший нрав — тот лучший суфий».

Добрый нрав проявляется в двух аспектах: в отношениях с Богом и в отношениях с людьми.

Первое — примиренность с Божественными установлениями, второе — примиренность, во имя Господа, с обузой социальных отношений.

Оба аспекта относятся к искателю (*талиб*). Бог — вне примиренности либо недовольства *талиба*, оба эти качества зависят от того, как *талиб* воспринимает Его Единство.

И Абу Мухаммад Мурта'иш говорит:

Ас-суфи ла ясбику химматуху хатватаху — «Суфий — тот, чьи мысли шагают в ногу», т. е. он всецело присутствует, его душа — при теле, тело — при душе, и каждый шаг осознается. Это признак присутствия без отсутствия.

Другие же трактуют прямо противоположно: «Он отсутствует в себе и присутствует с Богом». Но это не так. На самом деле он присутствует в себе и присутствует с Богом.

* «Ибн» на арабском при написании имен означает «сын такого-то», поэтому в приводимом имени, где четыре раза повторяется «ибн», упоминаются четыре поколения предков, отсюда — множественная форма благословения (*прим. рус. пер.*).

Афоризм описывает совершенное единение (*джам' аль-джам'*), поскольку невозможно отсутствовать и в то же время наблюдать за своим «я». Когда самонаблюдение прекращается, это и есть присутствие (с Богом) без отсутствия. Именно в этом смысле данный афоризм близок к высказыванию Шибли:

Ас-суфи ла йяра фи'д-дарайн ма'а'ллах гайра'ллах — «Суфий — тот, кто в обоих мирах не видит ничего, кроме Бога».

Вкратце поясним, что бытие человека есть «иное»; когда же человек не видит «иного», он не видит себя и полностью освобождается от себя, вне зависимости от того, признает он свое «я» или отрицает его.

И Джунайд говорит:

Ат-тасаввуф мабний(ун) 'ала саман хисаль аль-сакха ва'р-рида ва'с-сабр ва'ль-ишарат ва'ль-гурбат ва-лабс ас-суф ва'с-сийяхат ва'ль-факр амма'с-сакха фа-ли-Ибрахим ва-амма'р-рида фали-Исмаил ва-амма'с-сабр фа-ли-Айюб ва-амма'ль-ишарат фали-Закарийя ва-амма'ль-гурбат фа-ли-Яхья ва-амма лабс ассуф фа-ли-Муса ва-амма'ль сийяхат фа-ли-'Иса ва-амма'ль-факр фа-ли-Мухаммад салла'ллаху 'алайхи ва-саллама ва-'алайхим аджма'ин — «Суфизм основан на восьми качествах, представленных в восьми посланниках: это щедрость Ибрахима (Авраама), который принес в жертву своего сына; покорность Исмаила, который подчинился указанию Божьему и отдал свою драгоценную жизнь; терпеливость Айюба (Иова), который претерпел червоточащие язвы и ревность Милостивого; тайный язык Закарии, которому Господь сказал: «Только знаками ты будешь объясняться с людьми в течение трех дней» (Коран 3:41) и еще о том же: «Он тайным зовом к Богу своему воззвал» (Коран 19:3); неприкаянность Яхьи (Иоанна), который был странником в своей стране и чужим своим родичам, среди которых жил; странствия 'Исы (Иисуса), который был настолько равнодушен к мирскому, что имел лишь чашку и гребень — чашку он выбросил, увидев, как человек пьет из пригоршни, а гребень — увидев, как причесываются пятерней; ношение шерсти Мусой (Моисеем), чье одеяние было шерстяным; и нищета Мухаммада, которому Бог Всемогущий вручил ключ от всех сокровищ, разбросанных по лику земли, и сказал: «Не возлагай на себя тягот, но доставь себе удовольствие этими богатствами», он же ответил: «О Господи, не желаю я их, храни меня день в сытости, день в голоде».

Таковы наилучшие принципы поведения. И Хусри говорит:

Ас-суфи ла юждаду ба'да 'адамихи ва-ла ю'даму ба'да вуджуди-хи — «Суфий — тот, чье бытие — без небытия, чье небытие — без

бытия», т. е. он никогда не утрачивает того, чего добивается, и никогда не добивается того, что утрачивает.

Другая трактовка: в его обретениях (*яфт*) нет необретенного (*на-яфт*), а в необретенном им нет его обретений, так что имеет место либо принятие без отрицания, либо отрицание без принятия.

Смысл всех этих высказываний — в том, что состояние бренности у суфия должно полностью упраздниться, его плотские чувства (*шавахид*) должны исчезнуть, а его связи со всеми вещами — разъяты, чтобы разоблачить тайну его смертности и свести разрозненные элементы в истинное «я», в форме которого он и будет существовать далее.

Этот конечный результат можно видеть на примере двух посланников.

Первый из них — Муса, в чьем бытии не было небытия, и он взмолился: «О мой Господь, расширь мне грудь и облегчи мою задачу!» (Коран 20:25 — 26).

Второй — Посланник (Мухаммад), в чьем небытии не было бытия, и Господь сказал: «Мы разве не раскрыли грудь твою?» (Коран 94:1) Один молил укрепить его и искал чести, другой же был почтен, ибо ничего не просил для себя.

И Абу Али ибн Бундар ас-Сайрафи из Нишапура говорит:

Ат-масаввуф искат ар-ру'йят ли-'ль-хакк захир(ан) ва-баттин(ан) — «Суфизм имеет место, когда суфий, не разделяя внешнее и внутреннее, видит все как принадлежность Господа».

Взгляни на то, что тебя окружает, — и ты обнаружишь внешние приметы Божьего благословения, и ты увидишь, что внешние действия не имеют веса даже на комариное крыло по сравнению с благословением Божьим, — и перестанешь взирать на внешнее.

Если же ты обратишься к внутреннему, то отыщешь внутренние приметы Божьей поддержки, и ты увидишь, что все наши внутренние свершения ни на йоту не способны поколебать чашу весов, на которых лежит поддержка Божья, — и перестанешь взирать на внутреннее, и увидишь, что все принадлежит Богу. И когда ты разглядишь, что все — Божье, ты увидишь, что сам ты не имеешь ничего.

Мухаммад ибн Ахмад аль-Мукри* говорит:

Ат-масаввуф истикамат аль-ахваль ма'а'ль-хакк — «Суфизм это поддержание надлежащих состояний с Богом», т. е. «состояния» не отвращают суфия от его (надлежащего) состояния и

* Аль-Мукри умер в 366 г. Хиджры. См. *Нафахат*, № 332.

не отбрасывают к дурному, ведь того, чье сердце предано Подателю состояний (*мухаввил-и ахваль*), не столкнуть с позиций прямоты и с пути достижения Истины.

Правила поведения (*Му'аммалат*)

Абу Хафс Хаддад из Нишапура говорит:
Ат-тасаввуф куллуху адаб ли-кулли ваqt адаб ва-ли-кулли макам адаб ва-ли-кулли хал адаб фа-ман лазима адаб аль-авкат ба-лага маблаг ар-риджалъ фа-ман дайя'а'ль-адаб фа-хува ба'ид мин хайтху язунну'ль-курб ва-мардуд мин хайтху язунну'ль-кабул —

«Суфизм состоит всецело в правильном поведении; любое время, место и обстоятельство имеют свой этикет. Кто соблюдает правила поведения, тот поднимается до чина святого человека. Кто отрицает приличия — далеко отдаляется от помышлений о близости (к Богу) и о том, что ты желанен Богу».

Эти слова близки высказыванию Абу'ль-Хасана Нури:

Лайса'т-тасаввуф русум ва-ла 'улум ва-лакиннаху ахлак —
«Суфизм не исчерпывается практикой и теорией, суфизм это нравственность». Если бы суфизм исчерпывался практикой, он был бы достижим одним усердием. Если бы суфизм исчерпывался теорией, ему можно было бы выучиться. Суфизм это этика, его не освоишь, пока не начнешь следовать принципам достойного поведения и выверять по ним все свои поступки.

Разница между обычаями (*русум*) и нравственностью (*ахлак*) состоит в том, что обычаи — это обрядовые действия, имеющие определенную мотивацию и не связанные с повседневностью, поэтому их форма изменяется в зависимости от их духовной наполненности, а нравственность — это похвальные действия, лишённые обрядовости и мотивации, полностью свободные от внешней эффектности, так что их форма гармонирует с их духом.

Мурта'иш говорит:

Ат-тасаввуф хусн аль-хулк — «Суфизм это благожелательный характер».

Благожелательность проявляется в трех аспектах: во-первых, по отношению к Богу — как искреннее следование Его заветам; во-вторых, по отношению к людям — как уважение к тем, кто выше тебя, доброта к тем, кто ниже, и справедливость к равным, при этом

не ожидая от людей ни награды, ни справедливого отношения; и в-третьих, проявление благожелательности в отношении самого себя — как уклонение от плотского и дьявольского.

Преуспевший в этих трех аспектах и есть благожелательный человек.

Изложенное согласуется с историей, которую рассказала Аиша Правдивая (*сиддика*), да будет Бог милостив к ней! Ее спросили о характере Посланника.

— Читайте Коран, — ответила она, — Господь упоминал об этом там, где Он говорит:

*Будь терпеливо-снисходителен...
Зови к добру и удаляйся от невежд (Коран 7:199).*

И Мурта'иш также говорит:

Хаза мазхаб куллуху джидд фа-ла тахлитуху би-шай мин аль-хазл — «Суфизм это вероисповедание предельной искренности, рисовка здесь неуместна», не уподобляйтесь тем, кто следует формальным принципам (*мутарассиман*) и избегайте тех, кто слепо идет за ними.

Когда в наше время в среде суфиев-искателей люди видят «подражателей» с их танцами, пением, визитами ко двору султана, склоками из-за подачи или сытного куска, у них исчезает доверие ко всем суфиям в целом, и люди говорят: «Так вот каковы основания суфизма! И первые суфии были такими же со своими заветами!»

Они и знать не знают, что нынешнее время — это век напастей, эпоха упадка. И потому султан — алчен и деспотичен, ученый — похотлив и унижает себя прелюбодеянием и блудом, подвижник — занят аскезой из желания покрасоваться, а суфий танцует и поет из тщеславия.

Знай же, что порок кроется в тех, кто берется исполнять заветы, а не в самих заветах, и, если зубоскалы выдают свою глупость за ревностность истинных мистиков (*ахрар*), ревностность последних отнюдь не становится глупостью.

И Абу Али Кармини* говорит:

Ат-тасаввуф хува'ль-ахлак ар-радийят — «Суфизм это ровный характер». Ровный нрав выражает себя в том, чтобы в любых

* В I, J — Казвини, в В. — Абу Али Кирманшахи Курайши. Шейх, о котором идет речь, это, вероятно, Музаффар Кирманшахи Кармини. См. *Нафахат*, № 270.

обстоятельствах не роптать на Бога, довольствуясь тем, что есть, и обходясь этим.

Абу'ль-Хасан Нури говорит:

Ат-тасаввуф хува'ль-хуррийят ва-'ль-футувват ва-тарк ат-таклиф ва-'с-сакха ва-базль ад-дунья — «Суфизм это освобожденность от пут желаний и великодушия», что значит очищенность от самодовольства великодушия, «уход от бесполезных хлопот», что значит не гнаться за регалиями и наградами, «и щедрость», т. е. оставлять этот мир людям этого мира.

И Абу'ль-Хасан Фушанджа* — да будет Бог милостив к нему! — говорит:

Ат-тасаввуф аль-явма'см ва-ла хакикат ва-кад кана хакикат ва-ла'см — «Ныне суфизм это название без реальности, а раньше он был реальностью без названия», т. е. во времена сподвижников (Пророка) и до них — да будет с ними милость Божья! — самого названия не существовало, но сама реальность присутствовала в каждом; ныне есть название, но нет реальности.

Иначе говоря, прежде занимались духовным тружением, не думая о внешнем впечатлении, а ныне выставляют себя напоказ, не думая о работе над собой.

В данной главе о суфизме я свел воедино и дал толкование целого ряда высказываний шейхов для того, чтобы этот Путь стал ясен для тебя — да пошлет тебе Бог успеха! — и чтобы ты мог сказать скептикам: «Что именно вы не приемлете в истинах суфизма?» И если их не устраивает лишь терминология, то это не имеет никакого значения, ведь термины — вещь относительная. Если же они отрицают основополагающие постулаты, то это равнозначно отрицанию всего Священного Закона Посланника и его достохвальных качеств. Я же предписываю тебе в этой книге — да пошлет тебе Бог блаженство, которым Он благословил Своих святых! — всемерно следовать описанным основам, соблюдая их обоснованные требования, чтобы очиститься от праздных притязаний и увериться в достоинстве суфиев. Но все в руках Господа.

* Обычно пишут «Фушанджи». См. *Нафахат*, № 279.

Шаба 4

О ношении заплатанной одежды (Муракка'ахт)

Знай, что для суфиев ношение заплатанной одежды — муракки — отличительный признак искателя. Ношение такой одежды является сунной (обычаем Пророка), ибо Посланник сказал:
'Аляйкум би-лабс ас-суф таджидуна халават аль-иман фи кулубикум.

А один из сподвижников говорит: *Кана'н-наби салла 'ллах 'алайхи ва-саллама ялбасу'с-суф ва-яркабу'ль-химар.*

И еще Посланник сказал Айше:

— *Ла тудайи'и'с-савб хатта туракки'ихи* — «Смотри, носи шерстяное платье, чтобы ощущать сладость веры».

Передают, что Посланник носил одежду из шерсти и ездил на осле и что он сказал Айше:

— О Айша, не допускай, чтобы платье ветшало, ставь заплатки.

Рассказывают, что на муракке Умара, сына Хаттаба, было около тридцати заплаток. Говорят, что Умар сказал: «Лучшее платье — то, которое приносит наименьшие хлопоты» (*ки ма'унат-и ан сабуктар бувад*).

Передают, что у предводителя верных Али была рубашка, рукава которой были вровень с пальцами, и когда он надевал ее, то подвертывал рукава, ибо Бог завещал Посланнику: «И в чистоте блюди свои одежды» (74:4), т. е. подворачивай их.

И Хасан из Басры говорит: «Я видел семьдесят соратников, которые бились при Бадре, все они носили одежду из шерсти; и

величайший *сиддик* (Абу Бакр), отрешенный от мирского (*тадж-рид*), носил шерстяную одежду».

Хасан из Басры также говорит: «Я видел Салмана (аль-Фариси), одетого в шерстяную накидку (*гилим*) с заплатами».

Предводитель верных Умар ибн аль-Хаттаб, и предводитель верных Али, и Харим ибн Хайян передают, что видели Увайса Карани в шерстяном платье с заплатами. Хасан из Басры, и Малик Динар, и Суфьян Саври носили шерстяную заплатанную одежду. Об имаме Абу Ханифе из Куфы рассказывают — и это записано в «Истории шейхов», составленной Мухаммадом ибн Али Хакимом Тирмизи, — что он одевался в шерстяную одежду и избегал мирян, пока во сне ему не явился Пророк, который сказал:

— Тебе следует жить среди людей, ибо через тебя возродится моя *Сунна*.

Тогда Абу Ханифа перестал искать уединения, но никогда не носил одежду, которая хоть что-то стоила.

И Дауд Таи, один из истинных адептов среди искателей на суфийском пути (*яки аз мухаккикан-и мутасаввифа*), отдавал предпочтение шерстяной одежде.

И Ибрахим, сын Адхама, отправился к почитаемому имаму Абу Ханифе, одетый в шерстяную одежду. Ученики Абу Ханифы смотрели на него неуважительно и с пренебрежением, пока Абу Ханифа не сказал:

— Пришел превосходящий нас Ибрахим ибн Адхам.

Ученики спросили:

— Имам выше наших насмешек, как он обрел такое превосходство?

Абу Ханифа ответил:

— С помощью непрестанного поклонения. Он преисполнен служением Богу, в то время как мы служим телу. Это поставило его над нами.

Ныне некоторые носят заплатанную одежду и рубище (*муракка'ат у хирак*), чтобы снискать уважение и почет. Их одеяния создают превратное впечатление о том, что у них на сердце. Однако среди множества людей встречается мало выдающихся, и в каждом религиозном толке — единицы преуспевших. Тем не менее люди почитают за суфиев всех, кто хоть в чем-то сходен с ними, пусть это даже одна-единственная черта. Посланник сказал: *Ман ташаббах би-кавм фа-хува минхум* — «Тот, кто уподобляет себя людям своим поведением или верой, тот — один из них». При этом одни сосредоточены на внешних формах обрядов, другие устремлены к внутреннему очищению своего духа.

Людей, которые тяготеют к сообществу суфиев, можно подразделить на четыре разряда:

(1) те, кому их чистота, просветленность, тонкость, а также уравновешенность характера и добрый нрав дают возможность открыть для себя сердце суфия и ощутить близость к Богу и возвышенность суфийских мастеров. Такой человек присоединяется к суфиям в надежде достичь такого же внутреннего состояния; начало его ученичества отмечено откровением в виде «состояний» (*кашф-и ахваль*), очищением от желаний и отказом от самости;

(2) те, чье телесное здоровье, сдержанность сердца и умиротворенность ума позволяют воспринять внешние обряды суфиев; такой человек ориентируется на соблюдение Священного Закона и перенимает различные дисциплины, а также безупречное поведение. Поэтому он ищет общества суфиев и следует их примеру набожности. В начале своего ученичества он следует самоумалению (*муджахадат*) и старается вести себя безупречно;

(3) тот, чье человеколюбие, обходительность с людьми и добрый нрав побуждают его уважать действия суфиев и видеть достоинства их образа жизни: то, что они относятся к старшим уважительно, к младшим — с добротой, к равным — как к друзьям; то, что они свободны от помыслов о мирской выгоде и довольствуются тем, что имеют. Он ищет их общества и облегчает для себя тяжелый путь мирских трудов, посвящая свое свободное время духовной работе над собой;

(4) тот, кто по глупости и из-за слабости души, жаждая власти без заслуг или тяготея к неоправданным суждениям, думает, что внешними действиями суфиев все и исчерпывается. Когда он входит в их круг, они относятся к нему с терпением и добротой, хотя им ясно, что он и не помышляет о Боге и не станет обременять себя тружением на духовной стезе.

Люди относятся с уважением к такому суфию — как к подлинному адепту — и почитают его как святого. Однако его цель — всего лишь присвоить себе суфийский наряд и тем самым скрыть свою испорченность. Он подобен ослу, нагруженному книгами (Коран 62:5).

В нашем веке самозванцы, подобные описанным выше, составляют большинство. И потому нет смысла принимать во внимание окружающих, подлаживаясь под них.

Суфием человека делает внутреннее горение (*хуркат*), а не особая одежда (*хиркат*).

Для истинного мистика нет разницы между одеянием (*'аба*) дервиша и кафтаном (*каба*) мирянина.

Известного шейха спросили, почему он не носит заплатанное одеяние (муракка'а). Он ответил:

— Это же ханжество — возлагать на свои плечи суфийское одеяние вместо того бремени, которое подразумевает суфизм.

Если ты носишь такое одеяние, желая указать Господу, что ты — один из избранных, так ведь Ему это ведомо; а если для людей — чтобы они знали о твоей принадлежности Богу, — то если так оно и есть, то ты повинен в хвастовстве, а если нет — то в лицемерии. Суфии достаточно возвышенны, чтобы не относиться к своему одеянию подобным образом.

Чистота (сафа) — это дар Божий, а шерсть (суф) — одежда животных.

Суфийские шейхи предписывали своим ученикам носить заплатанную одежду и сами поступали так же для того, чтобы тем самым выделяться и постоянно быть на виду. Если при этом они совершат грех — каждый будет попрекать их; а если они захотят совершить грех, одетые таким образом, то будут удержаны, удивившись.

Итак, муракка — это одежда святых Божьих.

Обычные люди носят ее, чтобы просто снискать уважение и благосклонность окружающих; избранные же предпочитают бесчестье — чести, а сокрушенность — процветанию. Потому и говорят: «Муракка — одежда благоденствия для обычных людей и кольчуга (джавшан) сокрушенности для избранных».

Надлежит алкать духовного и бежать внешнего. Божественное скрыто человеческим, и «завесу» можно убрать, лишь пройдя «состояния» (ахваль) и «этапы» (макамат) мистического Пути. Чистота (сафа) — именование того, что убирает «завесу». Спрашивается: с какой стати обретший чистоту будет выбирать себе особую одежду и вообще станет заниматься украшательством?

О способах киршиванья защитной

Когда шьют муракку, следует озаботиться о том, чтобы она была удобной и легкой. Если она порвалась, следует пришить заплату. По этому вопросу среди суфийских шейхов есть две точки зрения.

Одни считают, что не подобает пришивать заплату опрятно и аккуратно, стежки иглой должны быть неровные* и что не стоит этим слишком утруждаться.

Другие считают, что стежки должны быть ровные и аккуратные и что опрятное пришивание, исполненное с тщанием, — это часть дервишеской практики, ибо крепкая практика требует крепких основ.

Мне, Али ибн Усману аль-Джуллаби, довелось как-то спросить у великого шейха Абу'ль Касима Гургани из Туса:

— Каковы минимальные свойства, которые делают дервиша достойным нищеты?

Тот ответил:

— Дервишу, достойному нищеты, подобает иметь не менее трех свойств: знать, как правильно пришивать заплатку, как правильно слушать и как правильно ступать.

При этом разговоре присутствовало несколько дервишей. Еще не дойдя до выходных дверей, они уже начали претворять услышанное в жизнь, а несведущие с любопытством взирали на происходящее.

— Вот в чем состоит подлинная нищета! — восклицали они. Большинство тотчас стали с тщанием нашивать себе заплатки и учиться правильной поступи, решив, что уж умения слушать суфийские речения им не занимать.

Мое сердце принадлежало этому *сейиду*, мне не хотелось, чтобы его слова пропали втуне, поэтому я предложил:

— Давайте сделаем так: пусть каждый выскажется о том, как он понимает содержание этих трех свойств.

Каждый изложил свою точку зрения. Когда подошел мой черед, я сказал:

— «Правильная» заплатка нашивается во имя духовной нищеты (*факр*), а не напоказ. И если вы пришиваете ее во имя *факра*, выходит правильно, даже если она пришита неважно. А «правильное» слово — то, которому внимают самоотрешенно (*ба-халь*), а не рассудочно (*ба-муньят*) и следуют ему искренне, а не буквалистски, делая это не по утилитарным соображениям, а потому что это неотъемлемая часть вашей жизни. А правильная поступь — это ступание в подлинном религиозном экстазе, а не рисуясь или «по правилам».

Что-то из сказанного дошло до *сеида* (Абу'ль-Касима Гургани), и он заметил:

* Буквально «сделанные как попало».

— Али хорошо сказал, Бог наградит его.

Суфии носят заплатанную одежду, чтобы смягчить бремя мирского и искренне тяготея к духовной нищете во славу Божью.

В подлинных высказываниях записано, что Иса (Иисус), сын Марьям (Марии), — да благословит его Господь! — во время вознесения на небо был одет в муракку. Один из шейхов сказал:

— Я увидел его во сне одетым в шерстяную заплатанную накидку, и свет исходил от каждой заплатки. Я спросил:

— О Масиха (Мессия), что за свет на твоём одеянии?

Он ответил:

— Свет насущной милости, ибо я пришивал каждую из них по необходимости, и Господь Всемогущий обратил в свет каждую горсть, которую низвел в мое сердце.

В Трансоксании я видел старика-маламати. Он не ел и не надевал ничего, что могло еще кому-то согдиться. Он питался отбросами — тухлыми овощами, закисшей тыквой, гнилой морковью и т. п. Его одежда состояла из отрепьев, которые он подобрал на дороге, выстирал и сшил себе из них муракку.

Мне доводилось слышать, что среди мистиков недавних времен был один старик, очень крепкий (*кави халь*), доброго нрава. Он жил в Марв ар-Руде. На его молитвенном коврике и шапке было так много заплаток, нашитых кое-как, что скорпионы выводили в них свое потомство.

А мой шейх — да будет Господь милостив к нему! — пятьдесят один год носил одно и то же одеяние (*джубба*), латая его заплатками, которые он пришивал как придется.

Среди историй о (святых) мужах Ирака мне попалась такая. Жили-были два дервиша, один посвятил себя созерцанию (*сахиб мушахадат*), другой — очищению (*сахиб муджахадат*). Одежда первого состояла из лоскутов, вырванных дервишами из своих одежд в состоянии религиозного экстаза во время *сама'*. Второй для той же цели использовал лоскуты, вырванные дервишами, которые молились о прощении. Тем самым одежда каждого из них соответствовала их внутренним устремлениям. Этого требовало соблюдение их «состояния» (*пас даштан-и хал*).

Шейх Мухаммад ибн Хафиф в течение двадцати лет носил шерстяную власяницу (*палас*) и четыре раза в год постился по сорок дней (*чилла*), на каждые сорок дней у него приходилось составление нового трактата о таинствах науки Божественных Истин.

В те времена жил один старец, сведущий в *тарикате* (суфийском пути)* и *хакикате* (Истине). Он жил в Пурге**, в Фарсе. Звали его Мухаммад ибн Закария. Он никогда не носил *муракку*.

Как-то у шейха Мухаммада ибн Хафифа спросили: «Какие обязанности налагает ношение *муракки* и кому дозволена эта одежда?»

Он ответил: «Ношение *муракки* налагает те же обязательства, которые исполнял Мухаммад ибн Закария, нося белую рубаху, а ношение такой одежды было дозволено ему».

Об отношении суфиев к ношению одежды из шерсти

Не в правилах суфиев предавать забвению свои обычаи, и, если ныне они редко носят одежду из шерсти, на то есть две причины:

(1) шерсть подпала порче (*пашмха шурида шуда аст*), и животные (дающие шерсть) — часто краденые;

(2) секта еретиков стала использовать шерстяные одеяния как свой отличительный признак (*ши'ар*).

Уклонение от *ши'ара* еретиков похвально, даже если при этом приходится отклоняться от традиции (*сунна*).

Латать *муракку* с тщанием (*такаллуф*) у суфиев считается позволительным, поскольку они пользуются у людей большим уважением; и поскольку многие подражают им в ношении *муракки* и при этом совершают недозволенные поступки, и поскольку суфии не расположены общаться с теми, кто суфием не является, — по этим причинам они ввели для себя одежду, которую могут пошить лишь они сами и по которой они узнают друг друга.

Дошло до того, что, когда к одному из шейхов пришел дервиш в одежде, на которой заплата была пришита слишком грубыми стежками (*хатт ба-пахна аварда буд*), шейх удалил его. Это мотивировалось следующим: чистота (*сафа*) основана на утонченности природы человека и деликатности характера, и огрубление человеческой природы, бесспорно, дело негодное. Не одобрять

* В *Тазкират аль-авлия* Аттара говорится, что старец не был сведущ в *тарикате*.

** В *Нузхат аль-кулуб* упоминается Бурк — селение в окрестностях Кирмана.

неправильные действия так же естественно, как не получать удовольствия от неважных стихов.

Другие же, напротив, вовсе не заботились о том, что им надевать. Носили и накидку ('аба), и мирское платье (каба). Что Бог посылал, то и надевали. А если Он лишал их всякой одежды, они принимали и это состояние. Мне, Али ибн Усману аль-Джуллаби, близок такой взгляд, и я следую ему во время своих странствий.

Передают, что Ахмад ибн Хазруйя был одет в мирское платье, когда пришел к Абу Язиду, и что Шах Шуджа был одет в мирское, когда приходил к Абу Хафсу. Для них это не было правилом, иногда они носили муракку, иногда — шерстяную одежду или белую рубаху — в зависимости от обстоятельств.

Душа человека привыкает к вещам и любит привычное; а когда что-то входит в обычай и вскоре становится «второй натурой», последняя превращается в «завесу».

Поэтому Посланник сказал:

Хайр ас-сийам савм ахи Дауд 'алайхи'с-салам — «Лучший из постов — пост моего брата Дауда (Давида)».

Его спросили:

— О Посланник Божий, что это за пост?

Он сказал: «У Дауда было в обычае поститься через день», чтобы его душа не привыкала ни к посту, ни к отсутствию поста. Он делал так из боязни создать «завесу».

Но, пожалуй, наиболее равнодушным к одежде был Абу Хамид Дустан* из Мерва. Обычно ученики по утрам возлагали на него муракку и снимали ее с него (вечером). Тем, кто брал на себя такой труд, нужно было улучшить момент, когда он оставался один и не был ничем занят. Он никогда не говорил тому, кто одевал его: «К чему это надевать?» — или тому, кто раздевал его: «Зачем ее снимать?»

Более того, ныне в Газне — да сохранит ее Господь! — живет один старец по прозвищу Муайяд, которому совершенно безразлично, что за одежду он носит, и его подход весьма здравый.

Суфийские одеяния обычно синего цвета (кабуд). Одна из причин этого — то, что суфии сделали странствия (*сийяхат*) и скитания основой своего Пути; в дороге же белая одежда быстро утрачивает свой первоначальный вид, и отстирать ее непросто. Кроме того, на белую одежду могут позариться.

* См. *Нафахат*, № 350.

Другая причина заключается в том, что синяя одежда является принадлежностью неимущих и обездоленных, а также одеянием плакальщиц. Но этот мир — жилище бедствий, юдоль скорбей, прибежище печалей, обитель расставаний, колыбель несчастий. И потому ученики-(суфии), видя, что предмет их сердечного влечения не обрести в этом мире, одеваются в синее и в слезах молят о единении (с Богом).

Другие видят в практике (поклонения) лишь несовершенство, в сердце — лишь злое, в жизни — пустую трату времени; и потому они носят синее, ибо пустая трата (*фаут*) хуже смерти (*маут*).

Одни надевают синее по случаю смерти близкого друга, другие — в ознаменование «смерти» своих надежд. Дервиша спросили, почему он носит синее.

Он ответил:

— Посланник оставил три вещи: нищету, знание и меч. Меч взяли властвующие, которые унизили его. Знание забрали ученые, которые ограничились его простым изучением. Нищету избрали дервиши, обратив ее в средство личного обогащения. Я ношу синее в знак того, что скорблю о загубленности этих трех разрядов людей.

Однажды Мурта'иш, проходя по жилому кварталу Багдада, захотел пить. Он подошел к двери дома и попросил воды. Дочь хозяина дома вынесла ему кувшин с водой. Мурта'иш был сражен ее красотой и не возвращал кувшин до тех пор, пока не вышел хозяин дома.

— Хозяин, — вскричал Мурта'иш, — она дала мне напиться, но взяла мое сердце!

Хозяин дома в ответ:

— Это моя дочь, и я отдам ее за тебя.

Мурта'иш зашел в дом, тотчас сыграли свадьбу. Отец невесты, зажиточный человек, послал Мурта'иша в баню. Там с него сняли заплатанный плащ (*муракка'а*) и надели ночную рубашку. Когда настала ночь, он поднялся, чтобы помолиться в одиночестве, и вдруг воскликнул:

— Принесите мою *муракку*!

— Что стряслось? — спросили его.

— Я услышал внутренний голос, он шепнул мне: «Из-за одного неподобающего взгляда Мы совлекли с твоего тела *муракку*, одеяние набожности. Еще один взгляд — и Мы совлечем одеяние близости с твоего сердца».

Муракку подобает носить лишь двум разрядам людей:

(1) тем, кто отъединен от мирского;

(2) тем, кто жаждет Господа (*муштакан-и мавла*).

Суфийские шейхи следуют правилу: когда к ним приходит новичок, он в течение трех лет проходит послушание, чтобы отринуть мирское. Если он исполняет все установления — испытание пройдено. А если нет, то шейх говорит, что тот не может быть допущен на Путь (*тарикат*).

Первый год послушания посвящается служению людям, второй — служению Богу, третий — обереганию своего сердца.

Искатель может служить людям, лишь когда он относится к себе как к слуге, всех прочих людей считая своими хозяевами, т. е. он должен всех без исключения ставить выше себя и считать своей обязанностью угождать всем, ни в коем случае не испытывая чувства превосходства над теми, кому он служит. Последнее несет с собою гибель и ложь, являясь порчей, переходящей из века в век (*аз афат-и замана андар замана яки инаст*).

А Всемогущему послушник может служить, лишь когда отрешится от своих эгоистичных желаний, касающихся этого мира и следующего, и будет служить Господу ради него Самого, ибо тот, кто поклоняется Господу ради чего-то иного, служит себе, а не Богу.

А оберегать свое сердце искатель может, лишь когда мысли его сосредоточены, а тревоги покинули сердце, так что во время близости (с Богом) он оберегает сердце от приступов небрежения.

Когда новичок проходит эти три стадии, он может носить муракку — не в подражание другим, а как подлинный мистик.

Что же касается того, кто возлагает муракку на новичка, то это должен быть человек высоконравственный (*мустахим аль-хал*), который прошел все горы и доли Пути, вкусил восторга «состояний» и постиг природу всего, что происходит, испытал суровость Божественного величия и мягкость Божественной красоты. Более того, он должен видеть состояние своих учеников и следить за результатами их духовной работы, определяя, относятся ли они к тем, кому надлежит оставить Путь (*раджи'ан*), или к тем, кто устоял на месте (*вакифан*), или к тем, кто продвинулся (*балиган*). Если шейх видит, что человек рано или поздно сойдет с Пути, он не должен давать дозволение вступать на Путь. Устоявшим надлежит предписать религиозные поклонения. А тех, кто продвинулся, ему следует взять на духовное окормление.

Суфийские шейхи — врачеватели человеческих душ. Если лекарь ничего не смыслит в болезни своего пациента, своим искусством он губит больного. Не зная, как излечить его, и не различая угрожающих симптомов, он предписывает ему снадобья, неподобающие при его заболевании.

Посланник сказал:

— Шейх для своего сообщества — как пророк для своего народа.

Обращаясь к народу, пророки передавали духовные откровения, каждого в должной степени наделяя соответствующей духовной пищей. Так же и шейхам следует являть духовные истины в своих обращениях к людям и наделять каждого духовной пищей сообразно его состоянию, чтобы укрепить его.

Пастырь, достигший святого совершенства, поступает совершенно правильно, когда облачает новичка в муракку лишь спустя три года, в течение которых ученик обучается необходимой духовной дисциплине.

В отношении качеств, которые предполагает ношение муракки, последнюю можно сравнить с саваном (*кафан*): носящий ее должен отказаться от притязаний на жизненные удовольствия, очистить сердце от чувственных услад, всецело посвятить жизнь служению Богу и полностью оставить эгоистичные желания.

Лишь после этого наставник (*пир*) облакает его в одеяние чести, ученик со своей стороны принимает на себя обязательства, которые налагает ношение муракки, с усердием старается исполнять их и считает недозволенным потакать своим желаниям.

Существует много аллегорий (*ишарат*), связанных с мураккой.

Шейх Абу Ма'мар из Исфахана написал книгу о муракке. Искатели на суфийском Пути обычно выказывают в этом вопросе немало причуд (*гулувв*). Однако моя задача — не перечисление различных подходов, а освещение запутанных проблем суфизма.

Одна из лучших аллегорий муракки такова: ее ворот (*кабба*) — терпение, рукава — страх и надежда, два вставных клина (*тириз*) — сжатие и расширение, пояс — самоумаление, внутренние швы (*курси*)* — крепость веры, кайма (*фаравиз*) — искренность.

И все же лучшей является такая аллегория: «Ее ворот — упразднение связей (с людьми), два рукава — соблюдение закона (*хифз*) и воздержанность (*'исмат*), два клина — нищета и чистота, пояс — усердие в созерцании, швы — умиротворенность в (Божьем) присутствии, а кайма — пребывание в обители единения».

* Перевод слова подсказал мне полковник Рэнкинг. В словарях нет данного значения.

Если вы облачили свой дух в такую муракку, то надлежит сделать то же самое и с телом.

Я посвятил этой теме отдельный труд, озаглавив его «Таинства заплатанных одеяний и хлеб насущный» (*Асрар аль-хирак ва-'ль-ма'унат*), с которого каждому новичку следует сделать для себя список.

Если новичок, получающий в дар муракку, сорвет ее с себя, повинувшись преходящему кратковременному порыву, — это позволительно и извинительно. Но если он сделает это сознательно и по своей воле, тогда в соответствии с принятыми у суфиев правилами ему не дозволяется в будущем носить ее, а если он нарушит запрет, то окажется наравне с теми, кто носит муракку, чтобы произвести впечатление на окружающих, а не по духовным соображениям.

Что же касается разрывания на себе одежд, то суть дела заключается в следующем.

Когда суфии переходят с одного этапа на другой, они сменяют одежду в знак благодарности за обретение более высокой стадии; но любая другая одежда — это одежда состояния отделенности, поэтому муракка как одежда уместна на всех стадиях Пути нищеты и чистоты, отбросить ее — все равно что отринуть и сам Путь.

Я изложил суть дела вкратце, надеясь — если Бог даст — вернуться к этому в главе 25 о разрывании (*харк*) одежд и о раскрытии таинства «слушания» (*сама'*).

Итак, говорилось, что облакающий новичка в муракку должен быть наделен такой личной духовной силой, что любой посторонний человек, на которого он доброжелательно взглянет, становится другом, а любой грешник, которого он облечет в это одеяние, становится святым.

Как-то я отправился со своим шейхом в Азербайджан, и ему попались на глаза два-три человека в муракках; они стояли возле амбара, подняв полы своих муракка в надежде, что крестьянин бросит им пшена.

Увидев это, шейх воскликнул:

*И это те, кто заблужденье
Ценою истины купил.
Но как невыгоден сей торг!
Они утратили (на нем) путь правый (Коран 2:16).*

Я спросил его, отчего они впали в такое бедственное положение и немилость.

Он сказал:

— Их духовные поводыри были одержимы жаждой набрать побольше учеников — вот и они обуреваемы желанием набрать побольше мирских припасов.

О Джунайде рассказывают, что возле ворот Баб ат-Так* он встретил прекрасного юношу-христианина и сказал:

— О Господи, даруй ему прощение ради меня, ибо Ты даровал ему неземную красоту.

Спустя какое-то время этот юноша пришел к Джунайду, принял ислам и подвизался среди святых.

Абу Али Сияха спросили:

— Кому дозволено облекать новичков в муракку?

Он ответил:

— Тому, чей взгляд охватывает все царствие Божие, так что не случается ничего в мире без Его ведома.

* Баб ат-Так — ворота в восточном квартале Багдада.

Шаба 5

Различенвте възрениѧ на ницетѧ (факр) и чистотѧ (сафват)

Среди наставников Пути существуют различные точки зрения на сравнительные достоинства нищеты (факр) и чистоты (сафват).

Некоторые считают, что нищета более совершенна, чем чистота. Нищета, говорят они, это полная самоупражнение, при которой всякие помышления исчезают, а чистота — одна из «стоянок» (макамат) нищеты. Когда обретается самоупражнение, всякие «стоянки» исчезают.

В конечном счете возникает та же дилемма, что и при рассмотрении отношений нищеты и богатства, что уже было сделано выше.

Те, кто ставит чистоту выше нищеты, говорят, что нищета это существующее (шай аст мавджуд) и потому она может быть поименована; чистота же — бытие, чистое (сафа) от всего существующего.

Чистота (сафа) является сутью самоупражнения (фана), а нищета (факр) — сутью пребывания в Боге (бака), и потому нищета это название одной из «стоянок», а чистота — одно из именованний совершенства.

Эти вопросы стали в наше время предметом бурных дебатов. Обе стороны прибегали к натянутым и искусственным аргументам, в конце концов сойдясь на том, что нищета и чистота не являются

объектом для словопрений. Спорящих примирила идея о словесной невыразимости этих понятий, о невозможности выразить в словах Истину. При этом отрицание свободы выбора назвали отрицанием сущности, а следование желаниям — утверждением сущности. На самом же деле мистический Путь далек от столь надуманных построений.

Вкратце истинное положение вещей можно описать так. Божьи святые оказываются там, где больше не существует пространственных представлений, где нет ни ступеней, ни «стоянок», где исчезает соответствие между внешними выражениями и реалиями, которые они выражают, так что не остается ни «пития» (*шурб*), ни «вкушания» (*зак*), ни «трезвости» (*сахв*), ни «исчезновения» (*махв*).

Но спорщики объявили, что нищета и чистота являются условными обозначениями идей, которые не дозволено называть по имени или использовать как свойства, и потому каждый использует то наименование, которое находит более точным.

Теперь, когда спор был переведен в сферу идей, вопрос о превосходстве одного над другим был снят. Однако на практике и условные поименования все равно порождают те или иные предпочтения. Одни предпочитают нищету, ибо она связана с самоотреченностью и смирением, другие — чистоту, считая ее более достойной, ибо она более подобает намерению отбросить все, что загрязняет, и избавиться от всего, что имеет налет мирского.

Нищета и чистота были объявлены обозначениями невыразимой идеи — чтобы тем самым создать основу для общего диалога и полностью определиться со своими состояниями. В этом среди суфиев нет разногласий, хотя одни используют термин «нищета», а другие — «чистота», чтобы выразить ту же самую идею.

Совсем иначе обстоит дело с буквоедами (*ахль-и 'ибарат*), которые, оставаясь в неведении относительно истинной подоплеки этих идей, занимаются словесной эквилибристикой.

В заключение следует сказать, что тому, кто воспринял практически эту идею и сосредоточил на ней свое сердце, безразлично, как его назовут: «нищий» (*факир*) или «чистый» (*суфи*), поскольку и то, и другое — вынужденные наименования того, что не имеет имени.

Этот спор тянется со времени Абу'ль Хасана Сумнуна. В тех случаях, когда на него снисходило откровение (*кашф*) сродни пребыванию в Боге (*бака*), он обычно ставил нищету выше чистоты;

когда же духовные наставники (*арбаб-и ма'ани*) спросили его о причинах такого предпочтения, он сказал:

«Так как впасть в состояние упраздненности (*фана*) и изглаженности для меня не меньшее блаженство, чем состояние *бака* и восхищенности, то я ставлю чистоту над нищетой, когда нахожусь в состоянии, сходном с упраздненностью (*фана*), и ставлю нищету над чистотой в состоянии *бака*, ибо нищета это иное название *бака*, а чистота — иное название *фана*.

В последнем случае исчезает осознание *бака*, а в первом случае — осознание *фана*, так что моя натура становится не чувствительной ни к *бака*, ни к *фана*».

Выражено (*'ибарат*), прекрасно; однако заметим, что ни *бака*, ни *фана* не могут исчезнуть: каждая пребывающая в Боге вещь, которая претерпевает самоупразднение, освобождается от самой себя; а каждая вещь, которая становится пребывающей в Боге, пребывает вне самой себя.

При разговоре о *фана* неверно использовать преувеличения. Когда же говорят, что «*фана* упразднено», то это как раз и является преувеличением; на самом деле при этом имеется в виду отсутствие всяких следов идеи *фана*. Однако, пока остается хоть какой-то след существования, состояние *фана* не возникает; а когда состояние *фана* достигнуто, «упраздненность *фана*» — просто бессодержательное речение, которым говорящий тешит свое тщеславие.

Движимый тщеславием и опрометчивостью, свойственными молодости, я составил труд такого рода, озаглавленный «*Книга об упраздненности и пребывании в Боге*» (*Китаб-и фана у бака*). Однако в данной работе материал излагается с предельной осмотрительностью — хвала Богу, Всемогущему и Славному!

Таковы различия между нищетой и чистотой в духовном аспекте.

Совсем иное дело, когда чистота и нищета рассматриваются в практическом плане, а именно в плане освобождения «я» от мирского (*таджрид*) и отбрасывания всего, чем владеешь. Существенным моментом здесь является разница между нищетой (*факр*) и бедностью (*масканат*). Некоторые шейхи утверждают, что нищий (духом) (*факир*) превосходит бедняка (*мискин*), ибо Бог сказал о первых:

*И тем в нужде, кто на пути Господнем
Удержаны (от промыслов своих),
И в поисках (себе достатка)
Не могут двигаться по сей земле (Коран 2:273).*

Бедняк все же имеет какие-то средства к существованию, а у нищих они отсутствуют, и потому нищета это честь, а бедность — унижение, ибо, согласно правилу мистического Пути, обладающий средствами к существованию принижен. Как сказал Посланник: «Горе тем, кто почитает динар и дирхем, горе тем, кто почитает одеяния с ворсом!» Отказавшийся от средств к существованию — в чести, ибо он полностью полагается на Бога; а имеющий хоть какие-то средства к существованию — рассчитывает на них.

Другие шейхи полагают, что бедность выше, ибо Посланник сказал: «Позвольте мне жить бедно, и умереть бедно, и воскреснуть из мертвых среди бедняков!» — а о нищете он сказал: «Нищета близка к состоянию неверия». С этой точки зрения, нищий надеется на заработок, зато бедняк — независим.

В рамках Священного Закона некоторые богословы считают, что нищий — это тот, кто имеет достаток (*сахиб булга*), а бедный — тот, кто свободен от мирских забот (*муджаррад*); однако другие богословы утверждают обратное. Отсюда имя «суфий» давалось беднякам теми последователями Пути (*ахль-и макамат*), которые следуют первой точке зрения, предпочитая чистоту (*сафват*) нищете. Те суфии, которые принимают вторую точку зрения, предпочитают нищету чистоте — на тех же основаниях.

Глава 6

О порицании (Маталлаһт)

Пути порицания следовали некоторые суфийские шейхи. Порицание весьма действенно в случае, когда любовь нуждается в искренности. Последователи Истины (*ахль-и хакк*)* — особенно видные представители этого сообщества — выделяются тем, что они (намеренно) становятся объектами порицания со стороны простого люда.

Посланника, который является образцом и предводителем приверженцев Истины, и шествует во главе любящих (Бога), все чувствовали и считали безупречным до тех пор, пока откровение Истины не явилось ему и боговдохновение не снизошло на него. Одни говорили — «он гадальщик», другие — «он сочинитель», третьи — «он безумец», четвертые — «он лжец», и т. д. А Бог говорит, описывая истинных верующих: они «не боятся порицающих. Это — щедрость Аллаха: дарует Он ее, кому пожелает, — ведь Аллах — объемлющий, знающий!» (Коран 5:59) Так Бог указал, что Он побуждает весь мир порицать тех, кто следует Ему, но Он укрывает тех, кого любит, от взглядов посторонних (*гайр*), чтобы глаз чужака не узрел красоту их состояния; Он оберегает их также и от взирания на самих себя, чтобы они не видели собственную красоту и не преисполнились высокомерия и самодовольства. И потому Он окружает их обывателями, которые чешут языками на их счет, и изволит сделать «порицающую душу»

* Суфии называют себя *ахль-и-хакк* — «последователи Истинного», т. е. «люди Бога», а также *ахль-и-хакикат* — «последователи Реальности».

(нафс-и лаввама) частью их состава — чтобы другие могли порицать их за все, что бы они ни делали, и чтобы они сами могли порицать себя за неблагое либо за благое, исполненное не лучшим образом.

Таков основополагающий принцип Пути к Богу, поскольку на этом Пути нет пятна либо «завесы», более труднопреодолимой, чем самодовольство. Бог в Своей доброте поставил преграду для Своих друзей на дороге ошибок. Их действия, даже благие, не одобряются простыми людьми, которые не видят их такими, каковы они на самом деле; свои смиренные деяния, даже многочисленные, друзья Бога никак не связывают со своей крепостью и силой, поэтому они недовольны собой и защищены от самонадеянности.

Кто принят Богом — того не принимают обычные люди, а кто сам себя выделяет из всех — того нет среди избранных Богом.

Так, Иблис был избран людьми и принят ангелами и сам собою был доволен; но, поскольку Бог был недоволен им, их одобрение лишь навлекло на него проклятие. Адам же не был принят ангелами, которые сказали: «Разве Ты установишь на ней (на Земле) того, кто будет там производить нечестие?» (Коран 2:28), и был недоволен собою, ибо сказал: «Господи наш, мы обидели самих себя!» (Коран 7:22), но, поскольку Бог был им доволен, недовольство ангелов и самого Адама принесло плод прощения. И потому пусть все люди знают, что тех, кого мы принимаем, люди отвергают, а тех, кого люди одобряют, мы отвергаем. Вот почему порицание людское — пища друзей Божьих, ведь оно — признак Божественного одобрения; оно — услада святых Божьих, ибо оно есть знак близости к Нему и радуется им так же, как других людей радуется известность. Есть речение, которое Пророк получил от Джабраила (Гавриила), в нем Бог говорит: «Мои друзья (святые) — под Моим покровом; кроме Меня, никто не знает их, за исключением друзей Моих».

Трик видга кюркчанликэ

Порицание (*маламат*) бывает трех видов:

(1) порицание тех, кто следует верным путем (*маламат-и раст рафтан*),

(2) порицание тех, кто умышленно ищет порицания (*маламат-и касд кардан*),

(3) порицание тех, кто отказывается от правил (*маламати тарк кардан*).

Первый случай — когда порицают того, кто честно занимается своим делом, исполняет свои религиозные обязанности и не пренебрегает никакими обрядами поклонения; такому человеку совершенно безразлично, что люди говорят о нем.

Второй случай — когда человека превозносят и чествуют, его сердце склоняется к почестям, которые люди ему воздают, и привязывается к тем, от кого они исходят. Желая освободиться и полностью посвятить себя Богу, он намеренно навлекает на себя их порицание, совершая поступок, который противен им, но не является нарушением закона. В результате такого поведения человека оставляют в покое.

Третий случай — когда человек, движимый своим природным неверием и ложными верованиями, отрекается от Священного Закона, отказывается от своих обязанностей и говорит себе: «Я следую путем порицания». В этом случае его поведение определяется исключительно им самим.

Кто следует верным путем, отказывается от лицемерных поступков и воздерживается от нарочитости, тот не обращает внимания на порицания со стороны простых людей, твердо идя своим путем; ему все равно, что о нем говорят.

Среди историй (о святых) я обнаружил такую: как-то шейха Абу Тахира Харамии увидели на базаре; он ехал на осле, и один из учеников сопровождал его. Кто-то крикнул:

— Пожаловал закоренелый безбожник!

Негодующий ученик набросился на крикуна с кулаками, и весь базар заполнили крики и шум. Шейх сказал своему ученику:

— Если ты успокоишься, я открою тебе то, что избавит тебя от подобных стычек.

Они вернулись домой, и шейх велел ученику достать коробку. Она была полна писем.

— Взгляни, как люди обращаются ко мне, — сказал шейх. — Один называет меня «шейх ислама», другой — «шейх чистоты», третий — «шейх аскезы», четвертый — «шейх двух прибежищ» и т. д. Все это наименования, мое имя не упоминают. Я ничем этим не являюсь, каждый именует меня в соответствии со своими представлениями обо мне. Тот бедолага на базаре поступил точно так же — и разве это повод для драки?

Кто умышленно навлекает на себя порицания, отказывается от почестей и избегает известности, тот подобен халифу Усмани, который, имея четыре сотни рабов, однажды принес со своего наде-

ла с финиковыми пальмами вязанку дров на голове. Когда его спросили, зачем он это сделал, он сказал:

— Хотел потяжелее нагрузить себя.

Он не мог допустить, чтобы сан, которым он обладал, препятствовал ему заниматься любой работой. Такая же история существует и об имаме Абу Ханифе.

Об Абу Язиде рассказывают, что, когда он на пути из Хиджаза въехал в Райи, горожане бросились ему навстречу, чтобы воздать почести. Их знаки внимания отвлекли его и отвратили мысли от Бога. Тогда, придя на базар, он достал из своей котомки хлеб и начал есть. Все оставили его, поскольку был месяц Рамадан. Он сказал ученику, который сопровождал его:

— Взгляни! Как только я исполнил одно-единственное уложение Закона, все они тотчас отвергли меня*.

В те дни, чтобы навлечь на себя порицание, нужно было совершить что-либо не одобряемое или из ряда вон выходящее. В наше время для порицания достаточно слегка продлить свои добровольные молитвы либо просто исполнять те религиозные обряды, которые предписаны, — и вас тотчас объявят притворщиком и ханжой.

Кто, отринув Закон, предается нерелигиозным действиям, говоря, что следует «правилу порицания», — тот совершает дурное, нечестивое и потакает своим слабостям. Ныне многие добиваются известности таким образом, забывая, что надобно уже обладать весом в глазах людей, чтобы умышленным поступком вызвать людское порицание. В противном случае вызывающее нареkanie действие — всего лишь средство прославиться.

Как-то по случаю я общался с одним из таких искателей славы. Он совершил нечестивый поступок и оправдывал себя, заявляя, что сделал это ради порицания. Один из присутствующих сказал:

— Но это же нелепо!

Тот испустил недовольный вздох. Я сказал ему:

— Если ты притязает на то, чтобы быть причисленным к *маламатаи*, и тверд в своей вере, то неприятие людьми сделанного тобой должно подвигнуть тебя к продолжению аналогичных действий, и, если тебя поддерживают в избранной тобой линии, отчего же ты отвечаешь недружелюбием и сердишься? Твое поведение более претенциозно, чем погоня за порицанием. Кто притязает на то, чтобы быть ведомым Истиной, тому надлежит представить

* Абу Язид, как путешествующий, согласно Закону мог не соблюдать пост.

какое-то доказательство своих притязаний, и это доказательство состоит в следовании *сунне* (словам и деяниям Пророка). Ты притязашь на это, и даже я вижу, что ты не изволил преуспеть в исполнении обязательных религиозных отправлениях. Твое поведение выводит тебя за рамки ислама.

Отт хорьканке — к безразличной отношению к осуждению и похвале

Доктрину порицания распространил за пределы этого религиозного толка шейх своего века Хамдун Кассар. Сохранилось много его метких высказываний на эту тему. Пишут, что он сказал: *Аль-маламат тарк ас-саламат* — «Порицание есть отказ от благоденствия». Если кто-то целенаправленно отказывается от благоденствия и обрекает себя на неудобства, отклоняет утехы и семейные узы, надеясь, что слава Божья будет явлена ему, то чем больше он отдаляется от человечества, тем ближе он к Богу. И потому приверженцы порицания поворачиваются спиной к благоденствию (*саламат*), в то время как мирские люди обращают к нему свои лица, ибо устремления первых — тяга к Единству (*вахдани*).

Ахмад ибн Фатик передает, что Хусейн ибн Мансур в ответ на вопрос «кто такой суфий?» сказал: «Тот, кто един в Сущности» (*вахдани аз-зат*).

Хамдун также говорил о порицании: «Этим путем тяжело следовать простому человеку, но я скажу об этом так: признаки *маламати* — надежда *мурджитов* и страх *кадаритов*».

Это высказывание имеет скрытый подтекст, который нуждается в пояснении. Именно: известность более, чем что-либо другое, препятствует поискам Бога — такова человеческая природа. Поэтому тот, кто страшится этого искушения, стремится избежать его, и здесь его подстерегают две опасности. Во-первых, это страх, что благоволение доброжелателей, став «завесой», отделит его от Бога. Во-вторых, страх совершить действие, за которое люди будут порицать его и через это впадут в грех. Поэтому *маламати* надлежит в первую очередь озаботиться тем, чтобы не ссориться с людьми из-за того, что те говорят о них, в этом мире и в следующем; и ради своего спасения им надлежит совершать поступки, которые с

точки зрения закона не являются ни серьезным грехом (*кабира*), ни мелкой оплошностью (*сагира*), — для того, чтобы люди могли отрицать их. И потому их страхи относительно своего поведения подобны страху *кадаритов*, а их надежда иметь дело с теми, кто порицает их, подобна надежде *мурджитов*. В истинной любви нет ничего слаще порицания, поскольку порицание Возлюбленной не ранит сердце любящего; он не обращает внимания на то, что говорят посторонние люди, ибо его сердце неизменно сохраняет верность предмету любви.

*Сколь сладостно
быть порицаемым
в любви.*

Данный религиозный толк (суфии) отмечен среди всех существ во Вселенной тем, что избирает себе порицание в теле ради благоденствия своих душ; этой высокой ступени не достигают ни херувимы, ни другие бестелесные создания; ее не достигали ни аскеты, ни преданные, ни искатели Бога в древние времена; она оставлена для тех народов, которые движутся по пути полного разрыва с мирским.

Мне представляется, что поиски порицания — это то же самое, что и выставление себя напоказ, а такая нарочитость — просто-напросто лицемерие. Выставляющий себя напоказ умышленно действует так, чтобы привлечь к себе внимание, а *маламати* целенаправленно действует так, чтобы люди отвергли его. Мысли обоих прикованы к человеческому и не выходят за пределы этой сферы. Дервиш же, напротив, никогда не помышляет о человеческом роде, и, когда его сердце отпало от него, ему безразличны и осуждение, и похвала. Он продвигается, ничем не стесняемый и свободный.

Как-то в Мавераннахре я спросил у *маламати*, с которым довольно долго общался и чувствовал себя нестесненно:

— О брат, какова цель твоих превратных поступков?

Он ответил:

— Добиться того, чтобы люди для меня не существовали.

— Людей много, — сказал я, — тебе всей жизни не хватит, чтобы упразднить всех людей, не лучше ли себя сделать несуществующим в глазах людей и тем самым избежать всех этих превратностей? Некоторые из тех, чьи мысли заняты людьми, воображают, что и люди заняты ими. Если хочешь, чтобы на тебя никто не смотрел, — не смотри на самого себя. Поскольку все твои беды происходят от взирания на самого себя, какое тебе дело до других?

Если больной, которому предписана умеренность, потакает своему аппетиту, он — глупец.

Другие применяют метод порицания из соображений аскезы, они хотят заслужить презрение, чтобы смирить себя, и их величайшая отрада — увидеть себя жалкими и униженными.

У Ибрахима ибн Адхама спросили:

— Вы когда-нибудь были полностью удовлетворены?

Он ответил:

— Да, дважды. Как-то я плыл на корабле, где никто не знал меня. Я был одет в обычную одежду, у меня были длинные волосы, облик мой был таков, что надо мной потешался весь корабль. Среди всех был один шутник, который то и дело подходил ко мне, дергал за волосы, вырывал их и дерзко третировал меня выходками подобного рода. Именно тогда я ощутил полное довольство и радовался своему наряду. Моя радость достигла высшей точки в тот день, когда шутник поднялся со своего места и изобразил меня в виде распутной девки. Второй случай был такой: я вошел в селение под проливным дождем, мой заплатанный плащ промок до нитки, я сильно продрог. Я пошел в мечеть, но меня не впустили. То же самое повторилось еще в трех мечетях, где я искал приюта. Я отчаялся и, чувствуя, что замерзаю, зашел в баню. Свое платье я повесил прямо у печки. Здесь было дымно, моя одежда и лицо закоптились. Это меня полностью удовлетворяло.

Как-то мне, Али ибн Усману аль-Джуллаби, довелось столкнуться с серьезным затруднением. Я совершил немало поклонений в надежде, что ситуация прояснится, но этого не случилось, тогда я отправился к могиле Абу Язида, что помогло мне в предыдущем затруднительном случае, и оставался там около трех месяцев, каждый день совершая три омовения и тридцать очищений в надежде, что мое затруднение разрешится. Однако этого не произошло. Тогда я отправился в Хорасан. В Хорасане ближе к вечеру я оказался в селении, где была ханака, в ней жили подвизающиеся на суфийском пути. Я был одет в рубище своего братства (*муракка'а-и хушан*), как предписано *сунной**, но из обычных принадлежностей суфия (*алат-и ахль-и расм*) у меня с собой ничего не было, за исключением посоха и меха для воды (*раква*).

В глазах обитателей ханаки, которые не знали меня, я выглядел весьма сомнительно. Оглядев меня, они зашептали:

* В примечании он добавляет: «для путешественников».

«Этот парень — не из наших».

Это была правда: я не был из их числа и просто хотел переночевать. Они отвели мне место для сна на кровле, а сами поднялись на другую кровлю надо мной, оставив мне позеленевшую краюшку сухого хлеба. Потянув носом, я ощутил запах блюд, которыми они угощались. Все это время они вслух насмехались надо мной. Закончив еду, они стали бросать в меня сверху дынными корками, тем самым выказывая свое довольство собой и пренебрежение ко мне. Я промолвил в своем сердце: «Господи Боже, если бы на них не было одеяния Твоих друзей, я не вынес бы этого».

И чем больше они глумились надо мной, тем радостней становилось у меня на сердце.

Это испытание явилось для меня средством избавления от затруднения, о котором я упоминал. Благодаря этому я понял, почему шейхи всегда позволяли глупцам оставаться возле себя для беседы и по какой причине они терпели их назойливость.

Штаба 7

Об илламах из киста шогвижннктюв

1. Халиф Абу Бакр, правдивый (ас-Сиддик)

Суфийские шейхи ставят его во главе тех, кто ведет созерцательную жизнь (*мушахадат*) — на основании тех немногих историй и высказываний, которые он оставил; Умара же ставят во главу тех, кто стремится к чистоте (*муджахадат*) — из-за его строгости и усердия в поклонении. Среди подлинных речений записано, о чем хорошо известно ученым, что когда Абу Бакр молился ночью, он читал Коран тихим голосом, а Умар — громко. Посланник спросил Абу Бакра, почему он так делает. Тот ответил:

— Тот, с кем я беседую, услышит.

Умар же ответил так:

— Я отвожу сон и отгоняю дьявола.

Один отдавал дань созерцанию, другой — очищению. Но очищение в сравнении с созерцанием — что капля в море, по этой причине Посланник сказал, что Умар, слава ислама, был (равен) лишь одному из благих деяний Абу Бакра (*хал анта илла хасанат мин хасананти Аби Бакр*).

Записано, что Абу Бакр сказал: «Наше пристанище преходящее, наша жизнь здесь — заем, наши вдохи-выдохи сочтены, и наша праздность очевидна». Он подразумевал, что мир не стоит того, чтобы занимать наши мысли, ведь преисполненный бранным слеп к вечному. Дружья Бога поворачиваются спиной к миру и пло-

ти — «завесам», заслоняющим их от Него, они не склонны действовать так, словно владеют тем, что на самом деле принадлежит другому.

И он сказал:

«О Боже, даруй мне достаток в миру и посели во мне желание отринуть его!»

Это высказывание имеет скрытый смысл, а именно:

«Сперва даруй мне мирские блага, чтобы я мог поблагодарить за них, а потом помоги мне удержаться от пользования ими ради Тебя, чтобы обрести мне тройную заслугу прощения, освобождения и умеренности и чтобы моя нищета была преднамеренной, а не вынужденной».

Эти слова опроверг один наставник мистической практики, который сказал: «Тот, чья нищета вынужденная, совершеннее, чем тот, чья нищета преднамеренная, ибо человек, вынуждаемый к этому, есть творение (*сан'ат*) нищеты, а в случае преднамеренности нищета есть творение человека; когда вы свободны от усилий обрести нищету, это лучше, чем стремление достичь ее своими усилиями».

В ответ я промолвил:

«Творение нищеты» — это, очевидно, тот, кто, имея достаток, тяготеет к нищете и прилагает усилия, чтобы вновь вырвать ее из пасти мира. Это вовсе не тот, кто в состоянии нищеты охвачен желанием материального достатка и вынужден посещать дома творящих неблагое и дворы правителей, чтобы заработать деньги.

«Творение нищеты» — это тот, кто при материальном достатке тяготеет к нищете, а вовсе не тот, кто, будучи бедняком, хочет стать властью имущим.

После пророков Абу Бакр является первым среди людей, и не стоит заноситься и ставить себя превыше его, он же ставил преднамеренную нищету над вынужденной. Такое отношение разделяют все суфийские шейхи, исключая того наставника, о котором мы упоминали.

Зухри передает, что, когда Абу Бакру присягнули в верности как Халифу, он поднялся на кафедру и произнес речь, в которой сказал:

«Бог свидетель, никогда я не домогался власти и не жаждал ее ни днем, ни ночью, никогда не молил Бога об этом ни явно, ни тайно и не вижу в этом ничего приятного».

Когда Бог побуждает человека к совершенной искренности и возвышает до ступени стойкости (*тамкин*), тот ожидает Божественного наития, чтобы руководствоваться им; в соответствии с открытым ему он будет нищим или шахом, не выбирая и не проявляя

свою волю. Так, Абу Бакр, правдивый, целиком и полностью вверял себя воле Божьей. И потому для суфиев он является образцом отрешенности от мирского, страстного желания нищеты и стремления избежать известности. Он — *имам* мусульман в целом и суфиев в частности.

2. Халиф Умар ибн аль-Хаттаб

Он был особо отмечен пронизательностью и решительностью. Он автор многих метких изречений о суфизме.

Посланник сказал:

«Истина глаголет языком Умара» и «Среди людей древности были вдохновенные рассказчики (*мухаддас*), и если искать такого среди моего народа, то это Умар».

Умар говорил:

«Уединение (*'узлат*) это средство освободить «я» от дурной компании».

Уединение бывает двух видов:

(1) повернуться спиной к человечеству (*и'раз аз халк*);

(2) полный разрыв с человечеством (*инкита' аз ишан*).

«Повернуться спиной к человечеству» означает избрание одиночного уединения, и отказ от общения со своими ближними, и взвешенное рассмотрение изъянов своего поведения, и поиск облегчения для себя путем избегания общения с людьми, и оберегание людей от своих дурных поступков.

А «полный разрыв с людьми» это духовное состояние, которое не связано с чем-либо внешним.

Когда человек порывает с человечеством в духе, у него исчезает всякое представление о сотворенных существах и ни одна мысль о них не в состоянии овладеть его умом.

Такой человек, даже живя среди людей, отделен от них, и его дух живет с ними врозь. Это весьма возвышенная «стоянка». В этом Умар следовал по верному пути, ибо лишь наружно он жил среди людей — как их наставник и халиф.

Его слова ясно показывают, что, хотя люди духовные могут наружно жить среди людей, их сердца всегда льнут к Богу и возвращаются к Нему при любых обстоятельствах.

Такие люди рассматривают любое общение с людьми как напасть, насылаемую Богом; это общение не отвлекает их от Бога, так как в глазах тех, кого Бог любит, миру не приличествует быть чистым.

Умар сказал: «Обретение пристанища от напасти невозможно без напасти».

Суфии воспринимают его как образец в плане ношения заплятанных одежд (*муракка'а*) и строгого исполнения религиозных обязанностей.

3. Халиф Усман ибн Аффан

Абдаллах ибн Рабах и Абу Катада передают следующее:

«Мы были с управителем верных, Усманом, в тот день, когда на его дом напали. Его рабы, увидев толпу смутьянов, собирающихся у дверей, воздели руки вверх. Усман сказал:

— Кто из вас не поднял руки вверх — тот свободный человек.

Мы пошли прочь от его дома, опасаясь за свою жизнь. По дороге нам встретился Хасан ибн Али, и мы с ним вернулись к Усману узнать, что он собирается делать.

Поздоровавшись с Усманом и выразив ему соболезнование, Хасан сказал:

— О князь верных, я не смею поднять меч на мусульман без твоего приказанья. Ты — истинный имам. Прикажи — и я буду защищать тебя.

Усман ответил:

— О мой двоюродный брат, возвращайся к себе домой и не выходи, пока Бог не пошлет знак выступить. Мы не желаем кровопролития».

Эти слова проявляют смирение в час беды и показывают, что говорящий достиг ступени дружбы с Богом (*хуллат*). Точно так же, когда Нимрод зажег огонь и поместил Ибрахима (Авраама) в пращу (*пала*)* катапульты, Джабраил (Гавриил) явился Ибрахиму и спросил:

— Не угодно ли чего?

Тот ответил:

— От тебя — нет.

Джабраил сказал:

— Тогда испроси у Бога.

Тот ответил:

— Он знает, в каком положении я нахожусь, так что нет нужды обращаться к Нему.

А теперь Усман находился в таком же положении друга (*Халил*)** в катапульте, мятежная толпа была вместо огня, а Хасан — вместо Джабраила; и тем не менее Ибрахим был спасен, а Усман погиб. Спасение (*наджат*) связано с вечным пребыванием в Боге

* Араб. *киффат*. См. Dozy, Supplement, II, 476.

** Мусульмане называют Ибрахима «Друг Божий» — аль-Халил.

(бака), а гибель (халак) — с исчезновением в Боге (фана). Выше эта тема частично уже обсуждалась.

Для суфиев Усман — образец человека, жертвующего своей жизнью и имуществом,веряющего свои дела Богу и искренне преданного Ему.

4. Халиф Али ибн Аби Талиб

Его слова и чин на этом Пути (в суфизме) очень высоки. Он трактовал основы (усул) Божественной истины с исчерпывающей тонкостью, так что Джунайд сказал:

«Али — наш шейх во всем, что касается основ и во всем, что касается стойкости к невгодам», т. е. в теории и практике суфизма, поскольку суфии называют теорию Пути «основами» (усул), а их практика целиком сводится к стойкости перед лицом невгод.

Передают, что некий человек попросил Али о наставлении (васийят). Али ответил:

«Не позволяй, чтобы жена и дети были твоей главной заботой. Если они — друзья Божии, то Бог присмотрит за своими друзьями, а если они недруги Божьи, с чего тебе заботиться о Божьих недругах?»

Этот вопрос связан с отъединением сердца от всего, кроме Бога, Который хранит Своих слуг в том состоянии, в каком пожелает. И потому Муса (Моисей) оставил дочь Шу'айба* в плачевном положении, препоручив ее Богу.

И Ибрахим (Авраам) взял Агарь и Исма'ила, привел их в бесплодную долину и препоручил Богу. Оба пророка, вместо того чтобы сделать жену и ребенка своим главным попечением, сосредоточили свои сердца на Боге. Это высказывание сходно с ответом Али человеку, спросившему, что является наиболее чистым из того, что можно обрести. Али сказал: «То, что принадлежит сердцу, которое Бог сделал богатым» (гана аль-калб биллах). Сердце, которое Бог сделал богатым, не становится беднее в отсутствие мирских вещей и не радуется, имея их. Эта тема относится к теме нищеты и чистоты, о которой уже шла речь.

Али для суфиев — образец точности внешнего выражения и тонкостей внутренних смыслов, избавления своего «я» от любой собственности в этом мире и в следующем и внимания к Божественному промыслу.

* Говорят, что Муса женился на одной из дочерей Шу'айба. См. *Коран* (28:22 — 28), где, впрочем, Шу'айб не назван по имени.

Глава 8

Об Алламах, исправляющих гонимых Пророка

1. Хасан ибн Али

Он был глубоко сведущ в суфизме. В качестве наставления он сказал:

«Смотрите, удерживайте ваши сердца, ибо Богу ведомы ваши тайные мысли».

«Удерживать сердце» значит не обращаться к иному (чем Бог) и даже в своих тайных мыслях не допускать непослушания Всемогущему. Когда *кадариты* взяли верх и доктрина рационализма получила широкое распространение, Хасан из Басры написал Хасану ибн Али, моля наставить его, и попросил разъяснить сложный вопрос о предопределенности и высказаться о возможности человека действовать (*истита'ат*).

Хасан ибн Али ответил, что, по его разумению, те, кто не верит в предопределенность (*кадар*) Богом благих и неблагих человеческих поступков, являются неверными, а те, кто возлагает ответственность за свои грехи на Бога, — еретики; т. е. *кадариты* отрицают Божественный промысел, а *джабариты* возлагают ответственность за свои грехи на Бога; следовательно, люди вольны действовать в соответствии с возможностями, отпущенными им Богом; и потому наша религия придерживается середины между свободой воли и предопределенностью.

Среди кратких историй мне встретился рассказ о том, как на Хасана ибн Али, когда тот сидел у дверей своего дома в Куфе, вдруг

набросился с руганью шедший мимо бедуин, понося его отца и мать. Хасан поднялся и сказал:

— О бедуин, может, ты голоден или хочешь пить или тебя что-то растревожило?

Бедуин, будто не слыша, продолжал оскорблять его. Хасан велел своему рабу принести кошелек с серебром и вручил его тому человеку со словами:

— О бедуин, прости меня, в доме больше ничего нет, а если бы было что-то еще, уж я не пожалел бы этого для тебя.

Услышав это, бедуин воскликнул:

— Свидетельствую, что ты — внук Посланника Божьего. Я пришел, чтобы испытать твою кротость.

Таковы истинные святые и шейхи — они не придают значения похвалам и проклятиям по своему адресу, и поношения не способны вывести их из себя.

2. Хусейн ибн Али

Он — мученик Карбалы, и все святые сходятся в том, что он был прав. Пока истина была бесспорной, он следовал ей; когда она была потеряна, он опоясался мечом и никогда не знал отдыха, пока не сложил свою голову во имя Божье. Посланник отличал его многими знаками благорасположения. Так, Умар ибн аль-Хаттаб передает, что однажды видел, как Посланник ползал на коленях, а Хусейн сидел на его спине, держа веревку, другой конец которой был во рту у Посланника.

Умар сказал:

— Что за чудный у тебя верблюд, о отец Абдуллы!

Посланник ответил:

— Что за чудный наездник, о Умар!

Записано, что Хусейн сказал:

«Твоя религия это доброжелательность братии к тебе», ибо спасение людей состоит в следовании религии, а гибель — в ослушании.

3. Али ибн Хусейн ибн Али, называемый Зайн аль-Абидин

Он говорил, что в этом мире и в следующем благословен тот, кто, будучи удовлетворен, не подвигается своим удовольствием к злу; а когда недоволен, не увлекается своим недовольством за пределы благого. Таков нрав тех, кто достиг совершенной нравственности (*камаль-и мустакиман*).

Хусейна обычно называли Али-младший (*Али Асгар*). Когда Хусейн и его дети были убиты в Карбале, не осталось никого, кроме

Али, чтобы позаботиться о женщинах, а он был болен. Женщины с открытыми лицами были увезены на верблюдах к Язиду ибн Муавийи в Дамаске — да проклянет его Бог, но не его отца! Кто-то спросил у Али:

— Позвольте осведомиться о вашем самочувствии этим утром, о Али и члены Дома Милости.

Али в ответ:

— Мы в таком же положении среди своего народа, что и народ Мусы (Моисея) среди людей Фараона, которые убивали его сынов и оставляли в живых женщин; горести наши таковы, что мы перестали различать утро и вечер.

Далее автор излагает известную историю встречи в Мекке Халифа Хишама ибн Абд аль-Малика и Али ибн Хусейна: как Халиф, который хотел приложиться к Черному Камню, но не мог подойти к нему, увидел, как толпа раздалась перед Али и люди почтительно расступились; как некий сириец спросил у Халифа имя этого человека, окруженного таким почитанием; как Хишам притворился, что не знает, — боясь, что его сторонники поколеблются в своей верности ему; и как поэт Фараздак выступил вперед и сложил прекрасный панегирик*, который начинался так:

*Он тот, чьих стоп следы
Известны хорошо долине Мекки.
Он тот, кого изведal Храм
И грешная земля,
А также и земля святая,
Сын лучшего из слуг Господних,
Благочестивый, чистый,
Избранный, известный всем.*

Хишам был взбешен и заточил Фараздака в темницу. Али принес ему кошель, в котором находилось 12.000 дирхемов, но поэт вернул его, написав, что в его панегириках, привычно сочиняемых в честь правителей и властелинов ради мзды, содержалось немало лжи, а этот стих он посвятил Али в качестве частичного искупления за свой грех поэтической неискренности и как подтверждение своей любви к Дому Пророка. Али же с извинениями вновь прислал кошель, приписав, что никогда не берет обратно того, что было отдано. Лишь тогда Фараздак согласился принять деньги.

* Далее приводятся 25 стихотворных строк.

4. Абу Джафар Мухаммад ибн Али ибн Хусейн аль-Бакир

Некоторые говорят, что у него было «имя чести» Абу Абдулла и кличка Бакир. Он выделялся познаниями в области тайного знания и проникновенным толкованием Коранических сур. Передают, что как-то властитель, который хотел погубить его, призвал его ко двору. Когда Бакир явился, властитель попросил у него прощения, поднес дары и учтиво отпустил. На расспросы о причинах такого поведения правитель рассказал:

«Когда он вошел, я увидел двух львов, один — слева от него, а другой — справа, они грозились разорвать меня, если я нанесу ему вред».

Трактуя аят «Кто верует в тагут и кто верует в Бога» (Коран 2:257), Бакир говорил: «Все, что отвлекает вас от созерцания Истины, есть ваш *тагут*».*

Один из его близких друзей передает, что, когда поздно ночью Бакир завершал свои литании, он с плачем взывал к Господу:

«Бог мой, Господь мой, пришла ночь — и власть правителей сошла на нет, в небе сияют звезды, и все люди спят и безмолвствуют, и люди племени Бану Умайя отправились на покой и затворили свои двери, и выставили стражу стеречь их; и те, кто домогался чего-то от них, забыли про свои дела. Ты, Боже, — Живой, Непреходящий, Видящий, Знающий. Ни дремота, ни сон не властны над Тобой. Кто не ведает, что Ты такой, каким я описал Тебя, не достоин Твоей доброты. Ты — Тот, от Кого ничего не утаить, Чью вечность не умаляет ни день, ни ночь, Чьи двери прощения открыты всем, кто взывает к Тебе, и Чьи сокровища расточаются на тех, кто восхваляет Тебя. Ты никогда не прогонишь нищего, и ни одно создание на земле и на небе не способно отвратить истинно верующего, который взывает к Тебе, от обретения доступа к Твоему двору. О Господи, когда я вспоминаю о смерти, могиле и воздаянии, как я могу радоваться в этом мире?»

Почитая Тебя как Единого, прошу Тебя: ниспошли мне мир в час смерти, без мучений, и радость в час воздаяния, без наказания».

5. Абу Мухаммад Джафар ибн Мухаммад Садик

Среди суфийских шейхов он отмечен проникновенностью своих речей и осведомленностью в духовных истинах; он написал снискавшие широкую известность книги, в которых трактовал вопросы суфизма.

* Общепринятый перевод коранич. *тагут* — «идолы» (прим. рус. перев.).

Передают, что он сказал: «Всякий, кто знает Бога, обращает свою спину ко всему иному». Знающий (*'ариф*) обращает свою спину к «иному» (чем Бог) и отсекает себя от мирского, ибо его знание (*ма'рифат*) есть чистое незнание (*накират*), поскольку и незнание составляет часть его знания, и знание составляет часть его незнания. И потому знающий (*ариф*) отъединен от человеческого рода и от помышлений о нем и соединен с Богом. «Иному» нет места в его сердце, и потому он не смотрит на человеческий род: существование человечества не имеет для него цены и потому не занимает его мысли.

Передают, что он сказал:

«Нет служения без покаяния, ибо Бог поместил покаяние перед служением и сказал:

*«Кто, каясь, обращается (к Нему),
Кто служит...»* (Коран 9:112).

Покаяние (*таубат*) — первая из «стоянок» (*макам*) на этом Пути, а служение (*'убадат*) — последняя. Когда Бог упоминал о неповинующихся, Он призывал их покаяться: «К Аллаху лик свой обратите с покаяньем» (Коран 24:31); когда же Он отсылает к Посланнику, Он упоминает о его «служении» (*'убудийат*) и говорит:

*Так Своему рабу
(Он) передал то (откровенье),
Которое назначил для него* (Коран 53:10).

Есть рассказ о том, как Дауд Таи, придя к Джафару Садику, сказал:

— О сын Посланника Бога, наставь меня, ибо мой ум во мраке. Джафар ответил:

— О Абу Сулейман, ты — подвижник своего времени, что за нужда тебе в моих наставлениях?

Тот ответил:

— О сын Посланника, твоя семья — лучшая из всех, и на тебе — обязанность давать всем наставления.

— О Абу Сулейман, — воскликнул Джафар, — боюсь, что при Воскресении мой дед взглянет на меня и скажет: «Почему ты не исполнил обязательство идти по моим стопам?» Суть дела не в пиетете и не в родстве (с Мухаммадом), а в том, чтобы выглядеть достойно в присутствии Истины.

Дауд Таи сокрушенно воскликнул:

— Господи Боже, если того, чья глина замешена на воде Пророчества, чей дед — Посланник, а мать — Фатима (Батул), — если такого человека одолевают сомнения, как же мне довольствоваться своими деяниями (перед Богом)?

Однажды Джафар сказал тем, кто был у него:

— Давайте дадим обет: кто из нас обретет прощение в День Воскресения, тот выступит ходатаем за остальных.

Ему ответили:

— О сын Посланника, как может тебе понадобится наше заступничество, когда у тебя дед — ходатай за весь человеческий род?

Джафар ответил:

— Дела мои таковы, что в Последний День мне будет стыдно взглянуть в лицо своему деду.

Видеть свои изъяны — качество совершенства и черта тех, кто утвердился в Божественном присутствии, будь то пророк, святой или посланник.

Посланник сказал:

— Когда Бог желает человеку добра, Он дает ему увидеть свои изъяны.

Всякого, кто смиренно преклоняет голову, подобно слуге, Бог возвышает в обоих мирах.

Теперь я кратко перечислю «обитателей навеса» (*ахль-и суффа*). В своей книге, озаглавленной «Стезя религии» (*Минхадж аддин*), которая предшествовала настоящему сочинению, я поместил их подробное описание, и здесь будет довольно привести их имена и «имена чести».

Шаба 9

Об «обитателях навеса» (ахль-и суффа)*

Знай, что все мусульмане сходятся в том, что у Посланника был ряд сподвижников, которые жили в его мечети и подвизались в поклонениях, отринув мирское и отказываясь от поисков хлеба насущного. Бог порицал Посланника за его отношение к ним, сказав:

*Не отгоняй ты тех,
Которые на утренней заре
и в час захода солнца
Взывают к Господу в молитве,
Ища Его благоволения (Коран 6:52).*

* *Ахль-и суффа, ахл ас-суффа или асхаб ас-суффа* — «обитатели навеса» — бедные сподвижники Мухаммада, не имевшие в Медине пристанища и жившие под навесом мечети у дома Мухаммада, некоторые из них прислуживали ему. Одновременно там жило до 30 человек, а всего известны имена 93 человек *ахль-и суффа*. Впоследствии в суфийской литературе они превратились в образец благочестия и аскетизма, в самых ранних представителей суфизма; некоторые средневековые авторы даже производили слово *суфи* от *суффа*, считая, что суфии называются так потому, что следуют примеру *ахль-и суффа*. Противники суфизма справедливо возражали, что *ахль-и суффа* вели скромный образ жизни по необходимости, а не по убеждению и отказались от него, когда разбогатели за счет добычи, полученной во время завоеваний. — *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука, 1991, с. 30 (прим. рус. перев.).

Об их достоинствах говорит Книга Аллаха и многие речения Посланника, переданные нам традицией. Ибн Аббас рассказывает, что Посланник, проходя мимо «обитателей навеса», увидел их нищету и самоуничижение, и сказал:

— Возрадуйте! Ибо любой из моей общины, кто упорно добивается состояния, в котором вы пребываете, и довольствуется им, — тот будет одним из моих товарищей в Раю.

Среди *ахль-и суффа** были Билаль ибн Рабах; Салман аль-Фариси; Абу Убайда ибн аль-Джаррах; Абу'ль-Якзан 'Аммар ибн Ясир; Абдаллах ибн Масуд аль-Хузали; его брат Утба ибн Масуд; Микдад ибн аль-Асвад; Хаббаб ибн аль-Аратт; Сухайб ибн Синан; Утба ибн Газван; Зайд ибн аль-Хаттаб, брат халифа Умара; Абу Кабша, подопечный Посланника; Абу'ль-Марсад Кинана ибн аль-Хусейн аль-Адави; Салим, подопечный Хузайфа аль-Ямани; Уккаша ибн Михсан; Масуд ибн Раби аль-Фариси; Абу Зарр Джундаб ибн Джунада аль-Гифари; Абдаллах ибн Умар; Сафван ибн Байза; Абу Дарда Увайм ибн Амир; Абу Лубаба ибн Абд аль-Мунзир и Абдаллах ибн Бадр аль-Джухани.

Шейх Абу Абд ар-Рахман Мухаммад ибн аль-Хусейн ас-Сулами**, собиратель преданий (*наккаль*) о суфизме и передатчик высказываний суфийских шейхов, написал отдельный труд по истории *ахль-и суффа*, в котором описал их добродетели и достоинства, имена и «имена чести». В их число он включил Мистаха ибн Усаса ибн Аббада, который мне неприятен, поскольку начал злословить об Аише, Матери Верующих. Абу Хурайра, и Саубан, и Муаз ибн аль-Харис, и Саиб ибн Халлад, и Сабит ибн Вади'ат, и Абу Иса Увайм ибн Саида, и Салим ибн Умайр ибн Сабит, и Абу'ль-Ясар Ка'б ибн Амр, и Вахб ибн Макаль, и Абдаллах ибн Унайс, и Хадждадж ибн Умар аль-Аслами принадлежали к *ахль-и суффа*. Время от времени им приходилось заботиться о своем пропитании (*та'аллук ба-сабаби карданди*), однако все они держались вместе и обладали одной степенью (достоинства). Поистине поколение Сподвижников было лучшим из всех; они были лучшими представителями человеческого рода, ибо Бог даровал им дружбу с Посланником и уберег их сердца от порчи.

* Я уточнил многие имена, которые были записаны с искажениями в персидском тексте, по другим работам на арабском языке.

** См. *Brockelmann, I, 200.*

Шаба 10

Об Иллах, который ирриаджежат к ностегователл (аш-Шабун)

1. Увайс аль-Карани

Он был современник Посланника, но ему не довелось видеть его — во-первых, по причине исступленной восторженности, которая владела им, во-вторых, из-за необходимости ухаживать за своей матерью.

Посланник сказал сподвижникам:

— В Каране есть человек по имени Увайс, который при Воскресении будет ходатаем за многих из моего народа, многочисленного, как овцы Рабии и Мудара.

Затем, повернувшись к Умару и Али, он сказал:

— Вы встретитесь с ним. Он низкорослый, широк в плечах, волосы густые, на левом боку белое пятно размером с дирхем, но это не проказа (*писти*); такое же пятно у него на ладони руки. Когда увидите его, передайте мое приветствие и попросите, чтобы он молился за мой народ.

После смерти Посланника Умар отправился в Мекку и воззвал во время проповеди:

— О люди Наджда, есть ли среди вас уроженцы Карана?

Такие нашлись. Умар призвал их и спросил об Увайсе.

— Он свихнулся, живет один, ни с кем не видится, — ответили ему. — Он не ест людской пищи и не ведает ни радости, ни горя. Когда люди смеются, он плачет, когда плачут — смеется.

Умар сказал:

— Мне бы увидеться с ним.

Ему в ответ:

— Его жилище в пустыне, далеко от наших верблюдов.

Умар и Али отправились искать его.

Они застали его молящимся и ждали, пока он завершит молитву.

Он приветствовал их и показал отметины на боку и на ладони. Они испросили его благословения и передали приветствие Посланника и наказ молиться за мусульман.

Они пробыли с ним некоторое время, и он сказал:

— Вы претерпели напасть (встречи со мной); теперь возвращайтесь, ибо близится Воскресение, когда мы свидимся без нужды вновь прощаться. Ныне же время с усердием готовиться к Воскресению.

Когда Увайс вернулся домой, люди Карана начали выказывать ему глубокое уважение. Тогда он покинул родные места и уехал в Куфу. Однажды его встретил Харим ибн Хайян, а после этого никто не видел его вплоть до времени междоусобной войны. Он сражался на стороне Али и пал в битве при Сиффине.

Передают, что он сказал: «Спасение — в уединении», ибо сердце уединившегося свободно от мыслей об «ином», а обстоятельства, заставляющие тебя чего-либо ждать от людей, исключены.

Впрочем, не следует представлять себе, что уединение (*вахдат*) это просто жизнь в одиночестве. До тех пор, пока дьявол общается с человеческим сердцем и в груди человека властвуют чувственные страсти и помыслы об этом мире и о мире ином посещают его, обращая к мирскому, — до тех пор это не подлинное уединение, ведь нет разницы, ублажает ли тебя сама вещь или помыслы о ней. И потому подлинную уединенность не способно разрушить присутствие других людей. И наоборот, человек, преисполненный (мирским), напрасно будет искать свободу от (мирских) помыслов в уединении.

Чтобы отсечь себя от человеческого, человек должен стать близким к Богу, и те, кто стал близок Богу, не терпят урона от общения с людьми.

2. Харим ибн Хайян

Он отправился к Увайсу Карани, но в Каране узнал, что тот там больше не живет. Опечалившись, он вернулся в Мекку и там выяснил, что Увайс перебрался в Куфу. Он поехал туда, но долгое время не мог отыскать его. В конце концов он двинулся в Басру и по дороге встретил Увайса, одетого в заплатанный плащ, — тот совершал омовение на берегу Евфрата. Когда Увайс отошел от берега реки и расчесал свою бороду, Харим отважился подойти и приветствовал его. Увайс сказал:

— Мир тебе, о Харим ибн Хайян!

Харим изумился:

— Откуда тебе известно мое имя?

Увайс ответил:

— Мой дух знал твой дух.

Он сказал Хариму:

— Присматривай за своим сердцем! (*'алайка би-калбика*) — т. е. «удерживай сердце от помыслов об «ином»».

Это высказывание можно воспринимать двояко: (1) «сделай сердце послушным Богу путем самоотречения» и (2) «заставь себя повиноваться сердцу». Это две первоосновных формулы духовной работы.

Первая формула — это главное направление работы для начинающих Путь (*муридан*) — заставить сердце повиноваться Богу, чтобы очистить его от привычки к напрасным желаниям и страстям, отлучить от неподобающих помыслов и обратиться к методике обретения духовного здоровья, к соблюдению заповедей и сосредоточенности на Божественных приметах — с тем, чтобы сердце новичка могло стать святыней Любви.

Вторая формула: заставить свое «я» повиноваться своему сердцу — это задача для тех, кто уже находится в середине Пути (*камилан*), чьи сердца Бог уже осветил светом Красоты, освободил от любых побуждений и намерений и облек в одеяния близости (*курб*), тем самым явив им Свои щедроты и избрав их для лицезрения Его и близости с Ним; следовательно, Он сделал их тела согласными с их сердцами.

Первые из упомянутых — это властители своих сердец (*саху 'ль-кулуб*), вторые же — вассалы своих сердец (*маглуб аль-кулуб*).

Первые сохраняют свои свойства (*баки'с-сифат*), вторые — утратили свои свойства (*фани'с-сифат*).

Чтобы понять существо дела, следует обратиться к словам Господа: *Илла 'убадака минхуми'ль-мухласина* — «Помимо тех из них, кто чист в служении Тебе» (Коран 15:40). Некоторые

читают *мухлисина* вместо *мухласина*. *Мухлис* (очищение своего «я») подразумевает собственные усилия и сохранение свойств, в то время как *мухлас* (очищаемый) подразумевает отсутствие собственных усилий и утрату своих свойств. Ниже я еще вернусь к этому вопросу, чтобы рассмотреть его подробнее.

Последние из упомянутых (*мухлас*) — те, чье тело согласно с их сердцем и чье сердце утвердилось в созерцании Бога, — имеют более высокую ступень, чем те, кто благодаря собственным усилиям исполнил свои сердца Божественными заповедями.

Опорами для этого являются трезвость (*сахв*) и упоенность (*сукр*), а также созерцание (*мушахадат*) и самообуздание (*муджахадат*).

3. Хасан из Басры

Его «имя чести» — Абу Али, по другим сведениям — Абу Мухаммад или Абу Саид. Суфии высоко чтят его. Он оставил пронизательные наставления, касающиеся познаний в области религиозной практики (*'ильм-и му'амалат*). Я читал рассказ о том, как к нему пришел бедуин и спросил о терпении (*сабр*). Хасан ответил:

— Терпение двояко: это претерпевание бед и невзгод и воздержанность от того, что Бог заповедал избегать и чему запретил следовать.

Бедуин сказал:

— Да ты подвижник! Я не встречал людей, подвизавшихся в аскезе более, чем ты.

— О бедуин, — воскликнул Хасан, — моя аскеза не что иное, как желание, а моя терпеливость — от отсутствия стойкости духа.

Бедуин попросил его пояснить смысл сказанного, «ибо ты потряс основания моей веры», сказал он.

Хасан ответил:

— Моя терпеливость к невзгодам и смирение говорят о моем страхе перед огнем геенны, а это и есть отсутствие стойкости духа (*джаза'*); а моя аскеза в этом мире — от желания мира иного, а это желание почище всех прочих. Безупречен тот, кто не печется о себе! Его терпеливость — во имя Божие, а не для того, чтобы спастись от геенны; его аскеза — во имя Божие, а не для того, чтобы войти в Рай. Вот черты подлинной искренности.

Передают, что он сказал:

«Общение с нечестивыми вызывает подозрения добродетельных».

Это высказывание весьма актуально для нашего времени с его полным неверием по отношению к почитаемым друзьям Божьим.

Причина этого неверия — в общении с «суфиями напоказ», которые заимствуют лишь внешнюю сторону суфизма, однако их действия вероломны, языки лживы, уши внимают праздному стихоплетству, глаза алчут наслаждения и похоти, а сердца повернуты к незаконному либо сомнительному барышничеству. Они воображают, что искатели на суфийском пути ведут себя именно так и что суфизм этим и исчерпывается.

На самом же деле суфизм — нечто прямо противоположное. Суфии действуют, повинувшись Богу, произносят слова Бога, лелеют в своих сердцах любовь Божью, в ушах — глас (*сама'*) Божий, в глазах — красоту Божественного видения, и все их помыслы сосредоточены на обретении святых тайн — там, где они удостоиваются Видения.

И если среди них появились творящие неблагое и переняли их практики — зло обернется для них злом. Кто общается с нечестивыми членами общества — делает это в силу собственного нечестия. Он избрал бы общество добродетельных, если бы хоть в какой-то мере обладал добродетельностью.

4. Са'ид ибн аль-Мусайиб

Говорят, что это был благочестивый человек, который со стороны производил впечатление лицемера. На самом деле он не был лицемером, стремящимся казаться благочестивым. Поведение такого рода суфии практикуют намеренно, оно считается похвальным у всех шейхов.

Он говорил:

«В этом мире довольствуйся малым, оберегай веру. Другие в погоне за многим утратили ее», т. е. бедность без ущерба для веры лучше, чем богатство и пренебрежение верой.

Передают, что, когда он был в Мекке, к нему пришел человек и сказал:

— Назови мне дозволенное законом, в котором нет ничего незаконного.

Он ответил:

— Прославление (*зикр*) Бога — законное, в котором нет ничего незаконного, а прославление «иного» — незаконное, в котором нет ничего законного.

То есть в первом — спасение, во втором — гибель.

Шаба 11

Об хламлах, котторые жили в керног от Постедователей (ах-таби'ун) до наших дней

1. Хабиб аль-'Аджами

Его покаянию (*таубат*) способствовал Хасан из Басры. Сперва Хабиб был ростовщиком, погрязшим в нечестии, но Бог даровал ему искреннее раскаяние, и благодаря Хасану Хабиб обрел начатки истинной религиозности. Его родной язык — персидский (*'аджами*), и по-арабски он говорил неважно. Как-то вечером Хасан Басри проходил мимо двери его кельи. Хабиб завершил призыв к молитве и стоял, готовясь начать молитву. Хасан вошел, но не смог молиться, повторяя за ним слова молитвы, потому что Хабиб немилосердно коверкал арабские слова. В ту же ночь Хасан во сне увидел Господа и спросил Его:

— Господи, как снискать Твое довольство?

Господь ответил:

— О Хасан, ты уже снискал Мое довольство, но не познал его сладости: если бы вечером ты повторял слова молитвы вослед за Хабибом, воспринимая праведность его намерения, а не произношение слов, Я был бы весьма доволен тобою.

В среде суфиев хорошо известен случай, когда Хасан Басри, спасаясь от Хаджаджа, укрылся в келье Хабиба. Стражники спросили у Хабиба, не видел ли он Хасана.

— Видел, — ответил Хабиб.

— Где?

— Он у меня в келье, — сказал Хабиб.

Стражники ворвались в келью, но никого не нашли там. Думая, что Хабиб разыграл их, они разбранили его и обозвали лжецом. Он поклялся, что говорит правду. Они еще и еще раз обшарили келью, но никого не нашли и с тем удалились.

Тогда из кельи вышел Хасан и сказал Хабибу:

— Я знаю, Бог не выдал меня этим нечестивцам благодаря твоему заступничеству. Но почему ты открыл им, что я у тебя?

Хабиб ответил:

— О наставник, дело не в заступничестве, а в правдивости. Если бы я солгал — мы оба были бы посрамлены.

Хабиба спросили: «Чем довольствуется Бог?»

Он ответил: «Сердцем, не запятнанным лицемерием», ибо лицемерие (*нифак*) противно согласию (*вифак*), а состояние довольства (*риза*) является сущностью согласия. Лицемерие и любовь несовместимы, любовь же являет себя в состоянии довольства (тем, что уготовано Богом). И потому довольство (*риза*) — черта друзей Божьих, а лицемерие — черта Его врагов. Это очень важный момент, и я к нему еще вернусь.

2. Малик ибн Динар (об искренности)

Он был сподвижником Хасана Басри. Его отец Динар был рабом, и Малик родился до того, как отец получил свободу. История его обращения в веру такова. Как-то он целый вечер развлекался с друзьями. Когда же все уснули, из лютни, на которой они играли, прозвучало:

— О Малик! Почему ты не покаешься?

Малик оставил прежний образ жизни, пришел к Хасану Басри и был тверд в покаянии. Он достиг столь высокой ступени, что, когда однажды в открытом море на корабле его заподозрили в краже драгоценного камня, он возвел очи к небу — и тотчас сотни рыб поднялись на поверхность, и каждая держала во рту драгоценный камень. Он взял один из них, вручил человеку, потерявшему свою драгоценность, и, шагнув за борт корабля, отправился пешком до берега, ступая по воде, как по суше.

Передают, что он сказал:

«Поступки, которые мне по душе, — это дела искренности», ибо именно искренность придает поступку значимость. Искренность в поступках — то же, что дух для тела. Тело без духа мертво, так же мертв и неискренний поступок.

Искренность относится к разряду внутренних действий, а исполнение религиозных обрядов — к разряду внешних действий. Второе обретает свое завершение в первом, а первое проистекает от второго.

Человек может хранить свое сердце искренним сотни лет, однако искренность, не соединенная с действием, — это еще не искренность.

Можно тысячу лет исполнять религиозные обряды, но они не станут актами поклонения, пока не соединятся с искренностью.

3. Абу Халим Хабиб ибн Салим* ар-Ра'и

Он был сподвижником Салмана Фариси. Он передал слова Посланника «намерения верующего лучше, чем его дела».

Он владел стадом овец, его дом стоял на берегу Евфрата.

В качестве духовной стези (*тарик*) он избрал удаление от мира. Один из шейхов рассказывает:

«Как-то, проходя мимо, я увидел, что он молится, а за овцами присматривает волк. Я усмотрел в этом приметы величия и решил подойти к нему. Мы поздоровались, и я сказал:

— О шейх, я вижу, волк в согласии с овцами.

Он ответил:

— Это потому, что пастух в согласии с Богом.

С этими словами он поставил под валун деревянную чашку, и из камня ударили струи меда и молока. Он поднес мне это питье.

— О шейх, — вскричал я, — как ты достиг такой ступени?

Он ответил:

— Повинуясь Мухаммаду, Посланнику Божьему. Сын мой, камень источал воду народу Мусы (Моисея) (Коран 7:160), несмотря на то что они не повиновались ему, а Муса чином был не равня Мухаммаду. Отчего бы камню не источать мед и молоко для меня, ведь я повинуюсь Мухаммаду, который выше Мусы?

Я попросил о наставлении. Он произнес:

— Не превращай свое сердце в средоточие вожеления, а живот — в сосуд беззаконных вещей».

* В Л. — Аслам.

Мой шейх знал о нем немало историй, но я не могу привести их здесь (*андар ваqt-и ман зики буд у биш аз ин мумкин на шуд*), книги мои остались в Газне — да защитит ее Господь! — а я стал изгнанником среди чуждых по духу людей (*дар мийан-и наджинсан*) области Лахор, подвластной Мультану. Восхвалим же Господа и в радости, и в печали!

4. Абу Хазим аль-Мадани

Он был стоек в нищете и подвизался в самообуздании. Амр ибн Усман аль-Макки, с великим рвением идущий по его стопам (*андар амр-и вай ба-джидд башад*), передает, что на вопрос, что он обрел, тот ответил:

— Довольство Божье (*риза*) и независимость от людей.

Один шейх, придя к нему, застал его спящим. Проснувшись, он сказал:

— Мне приснился Посланник, он передал весть для тебя, повелев сказать: лучше посвятить себя уходу за матерью, чем совершить паломничество. Так что возвращайся и позаботься о ней.

Человек, который рассказывал об этом, к тому времени одолевший половину пути до Мекки, вернулся домой.

Это все, что я слышал об Абу Хазиме.

5. Мухаммад ибн Васи

Он водил дружбу со многими из последователей и с прежними шейхами. Он в совершенстве познал суфизм.

Передают, что он сказал:

— Никогда ни на что я не смотрел, не узрев в том Господа.

Это возвышенная «стоянка» (*макам*) созерцания.

Человек, преисполнившийся любви к Зиждителю, достигает такой ступени, что, взирая на Его творение, он видит в творении одного Творца — как если бы, взглянув на картину, мы увидели самого художника.

То же говорил Ибрахим (Авраам), друг Божий (*Халил*) и посланник, обратившись к солнцу, луне и звездам: «Это — Господь мой!» (Коран 6:76 — 78), ибо преисполненный страсти (*шаук*) во всем видит черты своей Возлюбленной.

Друзья Божии ощущают, что мир подчинен Его воле и склоняется перед Его властью и что бытие всего тварного — ничто в сравнении с мощью самого Зиждителя.

Они взирают на мир, жаждая Бога, и усматривают в нем не подчиненное, пассивное и сотворенное, а единственно Вседержителя, Зиждителя, Творца. На этом я остановлюсь подробнее в главе о созерцании.

Некоторые люди впали в заблуждение, утверждая, что вторая часть высказывания Мухаммада ибн Васи «никогда ни на что я не смотрел, не узрев в том Господа» обозначает место разделенности и отпадения (*макан-и таджзийя ва хулул*), что является очевидным неверием, поскольку место неразделимо с тем, что оно вмещает, и если предположить, что место сотворено, то и вмещаемый им предмет должен быть сотворенным; а если предмет вечен, то и место должно быть вечным; поэтому такое утверждение влечет за собой два пагубных вывода, каждый из которых — неверие, а именно: либо что сотворенные вещи — вечны (*кадим*), либо что Создатель (*мухдас*) не вечен.

Поэтому, когда Мухаммад ибн Васи утверждал, что он видел Господа во всем, он подразумевал, как я разъяснил выше, что он видел во всем приметы, свидетельства и доказательства Бога. К тонкостям, связанным с этим вопросом, я вернусь в соответствующем месте.

6. Абу Ханифа Ну'ман ибн Сабит аль-Харраз

Он — *имам имамов* и образец для подражания у *суннитов*. Он был тверд в трудах смирения и поклонения и имел большой авторитет во всем, что касалось принципов суфизма. Он решил стать затворником, удалившись от людей, ибо освободил свое сердце от мыслей о власти над людьми и влиятельности. Но однажды ночью ему приснилось, что он выгребает из могилы кости Посланника. Одни он оставлял, другие отбрасывал. Проснувшись, он ужаснулся тому, что увидел, и попросил одного из учеников Мухаммада ибн Сирина* (истолковать сон). Ученик сказал ему:

«Ты достигнешь высокой ступени в постижении Посланника и передаче его предписаний (*суннат*) и будешь отсеивать подлинные предписания от поддельных».

В другой раз Абу Ханифе приснилось, что Посланник говорит ему: «Ты был сотворен, чтобы воплотить в жизнь мои предписания».

* Известный богослов, который умер в 110 г. Хиджры. См. *Ибн Калликан*, № 576. Ему приписывают дошедший до наших дней труд о толковании сновидений См. *Brockelmann*, I, 66.

Он был наставником многих шейхов, например Ибрахима ибн Адхама, Фузайля ибн Ийяза, Дауда Таи, Бишра Хафи.

Халиф Мансур пригласил ко двору Абу Ханифу, Суфьяна Саври, Мисара ибн Кидама и Шурайха, чтобы назначить одного из них на должность *кази* (судьи).

Когда они собрались, чтобы отправиться ко двору Мансура, Абу Ханифа сказал своим товарищам:

— Я избегну назначения с помощью одной уловки, Мисар притворится, что у него не в порядке с головой, Суфьян сбежит, а Шурайх получит назначение.

Суфьян тотчас сел на корабль и отплыл, умолив капитана сжалиться над ним и спасти от тяжелой участи. Все остальные явились ко двору. Мансур обратился к Абу Ханифе:

— Тебе подобает занять пост *кази*.

Тот ответил:

— О повелитель верных, я не араб, а один из инородцев, владыки арабов не примут моих решений.

Мансур сказал:

— Эта должность не связана с происхождением, она требует образованности, а в этом ты достиг высших степеней.

Абу Ханифа настаивал:

— Эта должность не для меня, и мои слова удостоверяют это: если они правдивы, то так оно и есть, а если лживы, то тем более нехорошо, чтобы лжец был судьей у мусульман и ты вверил ему жизнь, имущество и честь подданных.

Так он уклонился от должности *кази*.

Затем вперед выступил Мисар и сказал:

— Как поживаете? Как ваши детишки и вьючные животные?

— Прочь! — вскричал Мансур. — Он не в себе!

В конце концов должность предложили Шурайху.

— Я склонен к хандре и рассеянности, — сказал он.

Халиф посоветовал ему пить питательные отвары и снадобья (*'асидаха-йи мувафик у набизха-йи мусаллас*), чтобы полностью восстановить живость ума. Так Шурайх получил пост *кази*, и Абу Ханифе никогда больше не довелось с ним говорить.

Эта история свидетельствует не только о прозорливости Абу Ханифы, но и о его приверженности пути праведности и спасения, о решимости не дать увлечь себя соблазнами влиятельности и мирской славы. Помимо этого, она показывает действенность порицания (*маламат*), поскольку все три почтенных знатока прибегли к уловкам, чтобы избежать высокого положения.

В наше время знатоки совсем не такие, они делают своей *киб-лой* дворцы царей, а дома вершащих зло — своим храмом.

Однажды знаток из Газны, притязавший на звание образованного богослова и религиозного деятеля, объявил отступлением от веры ношение заплатанного плаща (*муракка'а*). Я сказал ему:

— Ты не считаешь отступлением от веры ношение одежд*, пошитых из парчи и шелка. А ведь, мало того что по закону их ношение не дозволяется мужчинам, их еще и назойливо домогаются — что также незаконно, — причем у нечестивцев, чья собственность безусловно незаконна. Так с чего бы это в таком случае считать отступлением от веры ношение законной одежды, сделанной в законном месте и приобретенной на законные средства?

Если бы тебя не вело врожденное высокомерие и заблуждение души, твои суждения были бы более резонны. Носить одежду из шелка дозволено законом (*мубах*) женщинам, но не мужчинам, это позволительно лишь людям, которые не в себе. Признай истинность обоих этих высказываний и испроси прощения (за предание анафеме заплатанного платья). Да хранит нас Бог от утраты беспристрастности!

Яхья ибн Муаз ар-Рази рассказывает такой случай:

«Мне приснилось, что я спрашиваю у Посланника:

— О Посланник Бога, где мне искать тебя?

Он ответил:

— В учении Абу Ханифы».

Как-то в Сирии я уснул у могилы Билаля-муаззина**, и мне приснилось, что я в Мекке, а Посланник входит в ворота Бану Шайба, бережно неся у своей груди старца — так, как обычно носят детей. Я подбежал к нему, поцеловал сзади его стопу и остановился, спрашивая себя, кто же этот старец.

Посланник чудесным образом прочитал мои мысли и сказал: «Это твой *имам* и *имам* твоих земляков», имея в виду Абу Ханифу. Этот сон пробудил мою уверенность в себе и своих земляках. Более того, сон убедил меня в том, что Абу Ханифа — один из тех, кто, упразднив свои природные свойства, продолжает выполнять предписания Священного Закона, как следует из того факта, что его нес Посланник. Если бы он шел сам, то (это означало бы, что) его свойства еще не упразднены. Такой человек может быть как все, а может

* В тексте *джама-и хашиши у дibaки*. Видимо, *хашиши* следует писать *кашиши* — «род одежды». См. *Персидский словарь Вуллера*.

** Билаль ибн Рабах, *муаззин* Пророка, был погребен в Дамаске.

иметь изглаженные свойства, но так как его нес Посланник, значит, его атрибуты уже исчезли, и его поддерживают дарующие жизнь атрибуты Посланника. Посланник не может ошибаться; также невозможно, чтобы ошибался тот, кого Посланник поддерживает.

Когда Дауд Таи завершил свое обучение, он пришел к Абу Ханифе и спросил у него:

— Что мне теперь делать?

Абу Ханифа ответил:

— Применяй то, что ты узнал, ибо знания без их приложения — как тело без духа.

Кто довольствуется одним обучением — тот не обучен; подлинному ученому учености мало.

Точно так же Божественное руководство (*хидаят*) включает самообуздание (*муджахадат*), без которого недостижимо созерцание (*мушахадат*).

Нет знания без действия, ибо знание — продукт действия, оно порождается, развивается и используется благодаря действию. Эти две вещи нельзя разъединять — они неразделимы; как свет солнца неотделим от солнца.

7. Абдаллах ибн Мубарак аль-Марвази

Он был имамом своего времени и общался со многими видными шейхами. Он автор известных трудов и чудотворец. О его обращении рассказывают так: он любил одну девушку и однажды зимним вечером стоял у подножия стены ее дома. Она вышла на крышу, и они до зари не сводили глаз друг с друга.

Когда Абдаллах услышал призыв к утренней молитве, он подумал, что призывают на вечернюю молитву, и, лишь увидев восходящее солнце, он понял, что всю ночь не отводил восхищенных глаз от любимой.

Он воспринял это как предупреждение и сказал себе:

«Стыдись, сын Мубарака! Целую ночь ты простоял на ногах ради собственного удовольствия, а ведь тебя раздражает, когда имам читает длинную главу Корана».

Он раскаялся и посвятил себя учебе, стал вести жизнь подвижника и достиг столь высокой ступени, что однажды его мать нашла его спящим в саду, а большая змея отгоняла от него комаров веточкой базилика, которую держала во рту.

Потом он уехал из Мерва, какое-то время жил в Багдаде, общался с суфийскими шейхами, затем на некоторое время перебрался в Мекку.

Когда он вернулся в Мерв, люди встретили его дружелюбно, учредили для него преподавательскую кафедру и нашли помещение для занятий (*дарс у маджлис нихадан*). В те времена половина жителей Мерва была последователями Речений, а другая половина — приверженцами Мнений, как и сейчас. Они называли его *Рази аль-фарикайн* («Согласие расколовшихся надвое»), потому что он жил в согласии с обеими сторонами, и каждая партия считала его своим.

Он построил в Мерве две обители (*рибат*), одну для последователей Речений, другую для приверженцев Мнений. Постройки дошли до наших дней, сохранив свой первоначальный облик. Впоследствии он уехал в Хиджаз и поселился в Мекке.

На вопрос, что удивительного он видел, он сказал:

«Я встретил христианского монаха (*рахиб*), изнурившего себя самообузданием и согбенного в дугу страхом Божиим. Я попросил его указать мне путь к Богу. Он ответил:

«Если ты познал Бога, тебе ведом путь к Нему».

Потом он добавил:

«Я почитаю Его, хоть и не изведал Его, ты же пренебрегаешь Им, хоть и знаешь Его», т. е. «знание влечет за собой страх Божий, и все же я вижу, что ты самонадеян; а неверность влечет за собой неведение, и все же я ощущаю в себе страх».

Эти слова запали мне в сердце и уберегли от множества губительных начинаний».

Передают, что Абдаллах ибн Мубарак сказал:

«Спокойствие незаконно для сердец Божьих святых», ведь в этом мире их влечет искание Бога (*талаб*), а в будущем мире — радость (*тараб*); им не дозволено отдыхать ни здесь, где они отсутствуют для Бога, ни там, где они пользуются присутствием, явленностью и видением Бога. Поэтому этот мир в их глазах — такой же, как будущий, ибо к спокойствию сердца ведут два пути: достижение желаемого либо безразличие к объекту желания. Так как Он не достижим ни в этом мире, ни в следующем, сердцу никогда не избавиться от любовной дрожи; а так как безразличие незаконно для тех, кто любит Его, сердцу никогда не отрешиться от трепетности искания Его. Таков основной принцип Пути духовных адептов.

8. Абу Али аль-Фузайль ибн Ийя'з

Он — один из нищих (*са'алик*) на Пути и один из наиболее видных и выдающихся суфиев. Сначала он занимался разбоем в местах

между Мервом и Бавардом, но всегда тяготел к благочестию и неизменно выказывал щедрый и великодушный нрав, не нападая на караван, если там была хотя бы одна женщина, не отбирал добро у малоимущих и оставлял путникам часть их добра соответственно их средствам.

Однажды некий торговец отправился в путь из Мерва. Друзья советовали ему взять охрану, но он сказал им:

— Я слышал, Фузайль — человек, имеющий страх Божий.

И, вместо того чтобы последовать их совету, он нанял чтеца Корана и посадил его на верблюда, с тем чтобы тот во время путешествия днем и ночью громко читал Коран.

Когда они достигли места, где устроил засаду Фузайль, чтец как раз начал читать:

*И разве не настало время
Всем праведным открыть свои сердца
В смирение полном перед Богом? (Коран 57:16)*

Сердце Фузайля смягчилось.

Он раскаялся в тех делах, которые творил, и, имея список тех, кого ограбил, возместил им все потери.

После этого он отправился в Мекку и какое-то время жил там, близко сойдясь с некоторыми Божьими святыми. Затем он вернулся в Куфу, где сошелся с Абу Ханифой.

Он стал хранителем и передатчиком рассказов о Пророке, получивших высокую оценку у знатоков Речений Пророка.

Он автор возвышенных высказываний, касающихся истин суфизма и Божественного Знания. Записано, что он сказал:

«Кто знает Бога так, как Его надлежит знать, тот всемерно почитает Его», ведь каждый, кто знает Бога, узнает Его щедрость, благоволение и милость и потому любит Его; любя же Его, он повируется Ему настолько, насколько это в его силах, ибо легко подчиняться тому, кого любишь.

И потому чем крепче любовь, тем безусловнее повиновение, любовь же усиливается посредством истинного знания*.

Передают, что он сказал:

«Мир — сумасшедший дом, люди в нем — безумцы, закованные в цепи и кандалы». Наши цепи — похоть, а кандалы — грех.

Фазль ибн Раби рассказывает о таком случае:

* Здесь автор приводит две краткие истории о преданности Мухаммада.

«Я сопровождал в Мекку Харуна ар-Рашида. Когда мы совершили паломничество, он сказал мне:

— Есть ли здесь человек Божий, кого я мог бы навестить?

Я ответил:

— Да, Абд ар-Раззак Сан'ани*.

Мы зашли к Сан'ани и поговорили с ним. Когда мы уже собрались уходить, Харун попросил меня узнать, нет ли у него долгов. Тот ответил утвердительно, и Харун повелел оплатить их. Когда мы вышли, Харун сказал мне:

— О Фазль, мое сердце желает увидеть человека более значительного, чем этот.

Я проводил его к Суфьяну ибн Уйяна**.

Наше посещение закончилось точно так же. Харун велел оплатить его долги и мы ушли. Затем он сказал мне:

— Я вспомнил о Фузайле ибн Ийязе, давай навестим его.

Когда мы пришли, он читал Коран в верхней комнате. Мы постучали в дверь, и он крикнул:

— Кто там?

Я ответил:

— Предводитель верных.

— Какие у меня могут быть дела с предводителем верных? — ответил он.

Я сказал:

— Разве здесь не к месту изречение Посланника о том, что никто не станет искать самоуничижения, поклоняясь Богу?

Он ответил:

— Да, но послушание Божьей воле (*риза*) — вот непреходящая слава, как думают сторонники безмятежности: ты видишь мою униженность, а я вижу свою возвышенность.

Затем он сошел вниз, открыл дверь, погасил светильник и встал в углу.

Харун вошел и стал искать его. Их руки встретились. Фузайль воскликнул:

— Увы! Никогда я не касался руки мягче этой! Хорошо, если она избегнет Божьего наказания.

Харун заплакал и начал так рыдать, что потерял сознание. Придя в себя, он сказал:

— О Фузайль, прошу, наставь меня.

* Сан'ани умер в 211 г. Хиджры. См. *Ибн Калликан*, № 409.

** См. *Ибн Калликан*, № 266.

Фузайль сказал:

— О предводитель верных, твой предок (Аббас) приходился дядей Мустафе. Он попросил Пророка дать ему власть над людьми. Пророк ответил:

«О мой дядя, на один миг я дам тебе власть над самим собой», т. е. один миг твоего повиновения Богу лучше, чем тысяча лет повиновения людей тебе, ибо владычество влечет за собой раскаяние в День Воскресения (*аль-имарат явм аль-кийямат на-дамат*)».

Харун сказал:

— Наставь меня еще.

Фузайль продолжил:

— Когда Умар ибн Абд аль-Азиз был назначен халифом, он призвал Салима ибн Абдаллахха, Раджа ибн Хайята и Мухаммада ибн Ка'б аль-Курази и сказал им:

— Что мне делать при такой напасти? Ибо я считаю это напастью, хоть люди и думают, что это благословение.

Один из них ответил:

— Если ты хочешь, чтобы завтра Божественное наказание миновало тебя, пусть старшие среди мусульман будут тебе как отцы, младшие — как братья, а их дети — как твои дети. Все земли ислама — это твой дом, а их народы — твоя семья. Навещай же своего отца, чти своих братьев, будь добр со своими детьми.

Затем Фузайль сказал:

— О предводитель верных, чтобы твой прекрасный лик не оказался в огне геенны, страшись Бога, исполняй свои обязанности перед Ним лучше, чем Умар.

Харун спросил Фузайля, нет ли у него долгов.

Тот ответил:

— Да, долг перед Господом, а именно повиновение Ему; горе мне, если Он призовет меня к ответу за него!

Харун сказал:

— О Фузайль, я спрашиваю о долгах людям.

Тот ответил:

— Слава Богу, Его щедрость ко мне велика, и у меня нет причин жаловаться Ему на Его слуг.

Харун вручил ему кошель с тысячей динаров со словами:

— Потрать эти деньги на свои нужды.

Фузайль сказал:

— О предводитель верных, мои советы не пошли тебе впрок. Ты по-прежнему ведешь себя неправильно и несправедливо.

— Как так? — воскликнул Харун. Фузайль сказал:

— Я желаю, чтобы ты спасся, ты же подталкиваешь меня к вечным мукам, разве не так?

Мы вышли от него со слезами на глазах, и Харун сказал мне:

— О Фазль, Фузайль — истинный султан!

Все это показывает его отстраненность от мира и мирян, равнодушие к мирской мишуре и нежелание унижаться перед мирянами во имя мирской выгоды.

9. Абу'ль-Файз Зун-Нун ибн Ибрахим аль-Мисри

Он был сыном нубийца, его звали Сахбан. Он — один из лучших среди суфиев, один из достойнейших среди тех, чья духовность скрыта от посторонних (*'айяран*), ибо он избрал путь сокрушенности и странствовал по стезе порицания (*маламат*). Все люди Египта терялись в догадках о его истинном состоянии и не верили в него до самой его смерти. В ночь его кончины семьдесят человек увидели во сне Посланника, который сказал:

— Иду встречать Зун-Нуна, друга Божьего.

После его смерти на лбу у него проступили слова:

«Вот возлюбленный Божий, умерший в любви к Богу, убитый Богом».

Во время его погребения птицы небесные слетелись со всех сторон и простерли свои крылья над похоронными дорогами, осеня их тенью. Увидев это, все египтяне почувствовали угрызения совести и раскаялись в несправедливостях, которые чинили ему.

У него много точных, выразительных высказываний об истинах мистического знания. Например, он говорит:

«Познающий (*'ариф*) более смиренен в повседневности, ибо в каждый момент он подходит ближе к своему Господу», поскольку он осознает могущество Божественного Всевластия, и, когда его сердце исполняется величиим Божьим, он видит, как далек он от Господа и что нет возможности достигнуть Его; поэтому он становится еще более смиренным.

Так, Муса (Моисей) сказал, беседуя с Господом:

— О Господи, где мне искать Тебя?

Бог ответил:

— Среди тех, чьи сердца сокрушены.

Муса сказал:

— Нет сердца более сокрушенного, чем мое.

Бог ответил:

— Тогда Я — там, где ты.

Кто хочет познать Бога без смирения и страха — тот невежественный глупец, а не познающий. Признак подлинного знания — искренняя воля, а искренняя воля порывает со всеми вторичными причинами и отношениями, не оставляя ничего, кроме Бога.

Зун-Нун говорит:

«Искренность (*сидк*) — меч Божий на земле: он рассекает все, чего касается».

Искренность проявляет Побудителя и не имеет отношения к утверждению вторичных причин. Утверждать их — значит, разрушать принцип искренности.

Среди историй о Зун-Нуне есть такая. Как-то он плыл на лодке со своими учениками по Нилу. У египтян в обычае речные прогулки ради отдыха. Их догнала другая лодка с веселящимися людьми, чье несдержанное поведение так возмутило учеников, что они обратились к Зун-Нуну, чтобы он попросил Господа потопить лодку.

Зун-Нун воздел руки вверх и промолвил:

— О Господи, в этом мире Ты даровал этим людям приятную жизнь, даруй им приятную жизнь и в будущем мире!

Ученики изумились его молитве. Когда лодка подошла ближе и люди в ней увидели Зун-Нуна, они начали плакать и просить прощения, разбили свои лютни и раскаялись перед Богом.

Зун-Нун сказал ученикам:

— Приятная жизнь в будущем мире есть раскаяние в этом мире. Всем хорошо — и вам и им, и никто не в ущербе.

Он поступал так из чувства глубокой любви к мусульманам, следуя примеру Посланника, который, несмотря на дурное обращение со стороны неверных, никогда не забывал произнести:

«О Боже! Направь мой народ, ибо они не ведают».

Зун-Нун рассказывает, что, когда он странствовал из Иерусалима в Египет, он увидел, что кто-то вдалеке движется в его направлении, и ощутил желание поговорить с этим человеком. Когда человек приблизился, это оказалась старуха с посохом (*'укказа*)*, одетая в шерстяную накидку (*джубба*). Он спросил ее, откуда она идет.

— От Бога, — ответила она.

— А куда направляешься?

— К Богу.

* *Укказа* — треножник, на котором устанавливаются кожаные мехи для воды, согласно подстрочному примечанию в I.

Зун-Нун протянул ей золотой слиток, который был у него, но она затрясла рукой у него перед лицом со словами:

— О Зун-Нун, ты проявил немощь своего ума, помыслив так обо мне. Я тружусь Бога ради и не беру ничего, что не от Него. Я почитаю Его одного и принимаю лишь от Него одного.

Сказав так, она пошла своей дорогой.

Слова старухи о том, что она трудится Бога ради, — подтверждение ее искренности в любви.

Люди, совершающие что-либо Бога ради, бывают двух родов.

Одни воображают, что трудятся во имя Бога, на самом деле работая для себя; и, хотя их труд не имеет мирских мотивов, они желают награды в ином мире.

Другие не думают о награде и наказании в мире ином, как и о том, чтобы произвести впечатление или обрести влияние в этом мире; они действуют исключительно из благоговения перед Божьими установлениями. Их любовь к Богу заставляет их забыть о своих эгоистических интересах, когда они исполняют Его установления.

Первые воображают, будто то, что они исполняют ради мира иного, они исполняют ради Господа, не удосужившись узнать, что набожные люди находят больший эгоистический интерес в поклонении, чем грешники — в грехе, ибо удовольствие грешника длится лишь мгновение, а поклонение — это блаженство навсегда.

Кроме того, Господу нет прирбытка от религиозных поклонений людей, как и нет убытка от их неисполнения. Если бы все в мире действовали с правдивостью Абу Бакра, весь прирбыток принадлежал бы людям; а если бы все были лживы в своих поступках, как Фараон, — то весь убыток достался бы людям.

Как сказал Господь:

*И если вы добро творили,
Вы это делали себе (на пользу),
А если вы творили зло,
Его вы делали опять же для самих себя (Коран 17:7).*

И еще:

*И кто усердствует на промысле Господнем,
Усердствует на благо собственной души –
Аллах свободен от нужды в мирах,
(Которые Он Сам же создал) (Коран 29:6).*

Они взыскуют для себя вечное царствие и говорят: «Мы трудимся Бога ради», однако идти по стезе любви — непростое дело.

Любящие, исполняя Божественный завет, следуют лишь воле Возлюбленной, исполняя ее и более ни на что не взирая. Эта тема будет рассмотрена в главе об искренности (*ихлас*).

10. Абу Исхак Ибрахим ибн Адхам ибн Мансур

На своем Пути он был единственным в своем роде, являясь духовным наставником своих современников.

Он был учеником пророка Хизра, встречался с многими суфийскими шейхами древности и был связан с имамом Абу Ханифой, у которого изучал богословие (*'илм*).

В молодости он был царевичем Балха. Однажды он отправился на охоту и оторвался от своей свиты, преследуя газель.

Бог побудил газель заговорить и обратиться к нему со словами: — Для этого ли ты сотворен или тебе завещано делать это?*

Он раскаялся, бросил все и встал на путь подвижничества и воздержания. Он свел знакомство с Фузайлем ибн Ийязом и Суфьяном Саври и общался с ними на равных. После обращения он никогда не ел иной пищи, кроме заработанной своим трудом. Его высказывания об истинах суфизма самобытны и утонченны. Джунайд сказал:

«Ибрахим — первый в (мистических) науках».

Передают, что он сказал:

«Прими Господа как своего товарища и оставь людей самим себе», т. е., когда человек надлежащим образом и искренне обращается к Богу, правильное обращение его к Богу требует, чтобы он повернулся спиной к людям, поскольку общество людей не имеет ничего общего с помыслами о Боге.

Дружба с Господом — это искренность в исполнении Его заветов, а искренность в поклонении исходит из чистоты в любви, а чистая любовь к Богу исходит из отрешенности от страстей и похоти. Кому близка чувственная любовь — тот отделен от Бога. А кто отделен от чувственных удовольствий — тот пребывает с Богом. И потому в отношении к самому себе ты являешь собою все человечество: отвернись от себя — и ты отвернешься от всего человечества. Не правильно, если ты отворачиваешься от людей, поворачиваясь

* У Аттара в *Житии святых* газель заговорила, когда царевич, натянув тетиву своего лука, готов был убить ее (*прим. рус. перев.*).

к самому себе, и озабочен самим собой, в то время как то, что происходит со всеми людьми, определяется провидением и предопределено Господом.

Внешняя и внутренняя прямота (*устикамат*) искателя имеет две опоры: теоретическую и практическую.

Первая состоит в том, чтобы воспринимать добро и зло как предопределенные Господом, ибо ничто в мироздании не покоится и не движется, пока Господь не изволит создать в этой вещи покой либо движение.

Вторая заключается в исполнении Божьих заветов, в правильности действия по отношению к Нему и в исполнении обязательств, которые Он утвердил.

Предопределенность не может служить оправданием пренебрежения Его предписаниями.

Подлинный отказ от человечества невозможен, пока ты не отринул самого себя. Как только ты отказался от самого себя — оказывается, что все человечество нужно для исполнения Божьей воли; и как только ты обратишься к Богу — оказывается, что ты нужен для исполнения Божьего завета. Поэтому непозволительно довольствоваться человечеством.

Если ты будешь довольствоваться чем-то помимо Бога, по крайней мере довольствуйся «иным» (*гайр*), ибо довольство иным имеет отношение к Единению (*таухид*), а довольство собой означает принижение Творца (*та'тил*).

По этой причине шейх Абу'ль-Хасан Салиба* говорил, что для новообращенных лучше находиться под влиянием кошки, чем под своим собственным влиянием, поскольку дружба со своим «я» ведет к поощрению чувственных привязанностей. Эта тема будет рассмотрена в соответствующем месте.

Ибрахим ибн Адхам приводит такой случай:

«Однажды, когда я забрел в пустыню, появился старец и сказал мне:

— О Ибрахим, знаешь ли, что это за место, куда ты пришел своими ногами и без дорожных припасов?

Я понял, что это Сатана.

Я достал из-за пазухи четыре монетки, которые выручил в Куфе за продажу корзинки, отшвырнул их прочь и дал себе слово, что исполню молитву с четырьмястами коленапреклонениями на каждый *фарсанг*, проходимый мною.

* См. *Нафахат*, № 347, где он назван Абу'ль-Хусейн Салиба.

Четыре года я шел через пустыню, и Господь подавал мне каждодневный кусок хлеба без всяких просьб с моей стороны. В течение этого времени Хизр общался со мной и обучил меня Великому Имени Божьему. И тогда мое сердце полностью очистилось от «иноного» (*гайр*).

11. Бишр ибн аль-Харис аль-Хафи

Он был связан с Фузайлем и был учеником у своего дяди по матери Али ибн Хашрама. Он был сведущ в фундаментальных науках так же основательно, как и в прикладных. Его обращение произошло следующим образом. Однажды, будучи пьяным, он нашел на дороге обрывок бумаги, на котором было написано:

«Во имя Бога, Милостивого, Милосердного».

Он с благоговением поднял его, надушил благовониями и положил в чистое место. В ту же ночь ему приснилось, что Бог сказал ему:

— О Бишр, ты сделал имя Мое благоуханным, и потому клянусь Моею славой, что сделаю твое имя благоуханным в этом мире и в следующем.

Он покаялся и избрал подвижничество. Он столь глубоко ушел в созерцание Бога, что всегда ходил босым. На вопрос о причине этого он ответил:

— Земля — Его ковер, я думаю, неправильно наступать на Его ковер, имея что-то между своей ногой и Его ковром.

Таков один из его необычных подходов: сосредоточив свой ум на Боге, он воспринимал обувь как «завесу» (между собой и Богом).

Передают, что он сказал:

«Всякий, кто желает быть почтенным в этом мире и возвышенным в следующем мире, пусть остерегается трех вещей: обращаться к кому-либо с просьбой, говорить дурное о ком-либо, принимать пищу от человека».

Ни один человек из знающих путь к Богу не обратится с просьбой к людям, потому что поступать так — значит, выказывать свое неведение Бога: если он знает Подателя всех благ, он не будет просить у таких же, как он сам, сотворенных существ.

А человек, говорящий дурно о ком-либо, тем самым ставит под сомнение предназначения Божьи, поскольку как сам человек, так и его поступки создаются Богом, и на кого падает проклятие за содеянное, как не на побудителя? Однако это неприложимо по отношению к проклятию, которое Господь повелел нам насыпать на неверных.

И третье, по поводу его призыва «не принимать пищи от человека». Причина этого в том, что Подателем пропитания является Бог. Если Он использует некое сотворенное существо для того, чтобы доставить тебе ежедневное пропитание, не смотри на подающего, зная, что каждодневный хлеб, который Господь послал тебе через него, — не его, а Божий. А если он думает, что хлеб — его и что тем самым он благодетельствует тебя, не принимай его хлеб. Один человек не в состоянии наделить какими-либо благами другого, ибо, согласно ортодоксальной точке зрения, каждодневный хлеб есть пища (*гиза*), хотя *мутазилиты* считают его собственностью (*мулк*). Бог, а не сотворенные существа дает человеку пищу.

Приведенное выше высказывание можно истолковать и иначе, если воспринимать его в житейском смысле (*маджаз*).

12. Абу Язид Тайфур ибн Иса аль-Бистами

Это величайший из шейхов по чину и достоинству, о котором Джунайд сказал: «Абу Язид среди нас занимает такое же положение, как Джабраил (Гавриил) среди ангелов». Его дед был *магом*, а отец принадлежал к кругам знати Бистама. Он — автор многих заслуживающих доверия рассказов, касающихся Речений Посланника. Он является одним из десяти избранных Имамов суфизма. До него никто столь глубоко не вникал в откровения этого учения. Он всегда отличался любовью к богословию и почитанием Священного Закона, не имея ничего общего с той напраслиной, которую возводили на него некоторые люди, пытавшиеся примерить на него свои еретические воззрения. Основу его жизни всегда составляли самообуздание и практика поклонения. Записано его высказывание: «Тридцать лет я подвизался в самообуздании и обнаружил, что нет ничего труднее, чем воспринять Божественное и следовать его заповедям. Однако из-за разлада с богословами я потерпел полную неудачу в своих устремлениях. Разлад с богословами это милость, приберегаемая для места Единения». И это действительно так, ибо человеческая натура более склонна к неведению, чем к знанию, и если в неведении легко сотворить множество вещей, то, обладая знанием, нелегко сделать и один шаг. Мост Священного Закона много тоньше и опаснее, чем мост (*сират*) в мир иной. И потому это побуждает тебя действовать во всех случаях таким образом, чтобы, не достигнув высокого чина и выдающейся «стоянки», ты мог, по меньшей мере, оставаться в рамках Священного Закона. Даже если ты все утратишь, твои труды

поклонения останутся с тобой. Пренебречь ими — худшая из напастей, которая может обрушиться на новичка.

Передают, что Абу Язид сказал:

«Рай не имеет цены в глазах любящих, и любящие отделены (от Бога) «завесой» своей любви», т. е. Рай — сотворен, любовь же — несотворенный атрибут Бога. Любой, кого сотворенное удерживает от несотворенного, ничего не стоит. Сотворенные вещи никчемны в глазах любящих.

Любящие заслонены любовью, потому что существование любви подразумевает двойственность, что несовместимо с единством (*таухид*). Путь любящих — от единства к единству, но изъян любви заключается в необходимости существования желающего (*мурид*) и желаемого (*мурад*). Либо Бог должен быть желающим, а человек — желаемым, либо наоборот.

В первом случае бытие человека покоится на желании Бога.

А если человек — желающий, а Бог — желаемое, то поиск желаемого может не увенчаться успехом; в любом случае в любящем сохраняется разлагающее влияние бытия. Поэтому упразднение любящего в непреходящей любви более совершенно, чем его существование посредством непреходящей любви.

Передают, что Абу Язид сказал:

«Я отправился в Мекку и увидел Дом, стоящий отдельно от всех.

Я сказал: «Мое паломничество не принято, ведь я и раньше видел много таких камней».

Я отправился снова и увидел Дом и Владыку Дома. Я сказал: «Это еще не единство».

На третий раз я увидел одного Владыку Дома. Голос в моем сердце прошептал:

«О Абу Язид, если бы ты не заглядывался на самого себя, ты не был бы многобожником (*мушрик*), даже если бы видел все мироздание. Но ты смотришь на себя, и потому ты многобожник, хоть ты и слеп по отношению ко всему мирозданию».

И тогда я раскаялся, и еще раз раскаялся в своем раскаянии, и, более того, еще раз раскаялся в том, что видел свое собственное существование».

Эта утонченная история освещает глубины его состояния и содержит ценные указания для людей духа.

13. Абу Абдаллах аль-Харис ибн Асад аль-Мухасиби

Он преуспел в основных и производных науках, его авторитетность признана всеми богословами его времени. Он написал труд

под названием *Ri'ayāt** о принципах суфизма и много других работ. В каждой отрасли знания он показал себя человеком возвышенных чувств и пронзительного ума. В свое время он был первым шейхом Багдада.

Передают, что он сказал:

Аль-'илм би харакат аль-кулуб фи мутала'ат аль-гуюб ашраф мин аль-'амаль би-харакат аль-джаварих, т. е. «тот, кому знакомы тайные движения сердца, лучше, чем тот, кто действует, двигая членами тела». Это означает, что знание это совершенство, а неведение — поиск, и знание святыни лучше, чем неведение у двери: знание ведет человека к совершенству, а неведение даже не позволяет ему вступить (на путь совершенствования). В действительности знание выше, чем действие, ибо возможно узнать Бога посредством знания, но невозможно достигнуть Его посредством действия. Если бы можно были обрести Его с помощью действия без знания, христиане и монахи-подвижники прозревали бы Его лицом к лицу, а верующие-грешники не видели бы Его. Поэтому знание это Божественный атрибут, а действие — человеческий атрибут.

Некоторые передатчики этого речения впадали в ошибку, читая *аль-'амаль би-харакат аль-кулуб***, что явно нелепо, поскольку действия человека никак не влияют на движения сердца. Если автор использует это выражение, чтобы обозначить размышление и созерцание, касающиеся внутренних тонких восприятий, то это не вызывает возражений, ибо Посланник сказал:

«Миг размышления лучше, чем шестьдесят лет поклонения», а духовные действия воистину превосходят телесные действия, и эффект, производимый тонкими внутренними восприятиями и действиями, на самом деле более совершенен, чем эффект, производимый внешними действиями. Поэтому говорят: «Сон мудреца — труд поклонения, а бодрствование глупца — грех», ибо сердце мудреца подчинено (Богу) и во время сна, и во время бодрствования; а когда сердце подчинено, тело также подчинено. И потому сердце, подчиненное Божьей власти, лучше, чем чувственная часть человека, которая управляет его внешними движениями и действиями, направленными на самообуздание.

Передают, что Харис сказал однажды дервишу:

* Полное название — *Ri'ayāt li-huqūq Allāh* — «Соблюдение должного перед Господом».

** Такое чтение приводится в *Табакат ас-суфийя* Абу Абд ар-Рахмана ас-Сулами (рукопись Британского музея, прим. 18, 520, ст. 13а).

Кун лиллах ва-илла ла такун — «Будь Божьим или будь никем», т. е. либо существуй через Бога или утрать свое индивидуальное существование; либо соединишься с чистотой (*сафват*) или отделишься нищетой (*факр*); либо (находишься) в состоянии, описанном в словах: «Адаму низко поклонитесь» (Коран 2:34), или в состоянии, описанном словами:

*Ужель над человеком не прошел
Тот долгий срок, когда он был ничем?* (Коран 76:1)

Если ты предашь себя Богу по своей воле, твое воскресение произойдет посредством тебя же; а если нет — то ты воскреснешь через Бога.

14. Абу Сулейман Дауд ибн Нусайр ат-Таи

Он был учеником Абу Ханифы и современником Фузайля и Ибрахима ибн Адхама. В суфизме он был учеником Хабиба Раи. Он был глубоко осведомлен во всех науках и не имел себе равных в законоведении (*фикх*). Но он предпочел уединение и обратился спиной к влиятельности, избрав путь аскетизма и набожности.

Передают, что он сказал одному из своих учеников:

«Если желаешь благоденствия, простишься с этим миром, а если желаешь благодати (*карамаат*), произнеси *такбир** над будущим миром», т. е. оба мира суть «завесы» (то, что заслоняет тебя от видения Бога). Спокойствие (*фарагат*) любого рода покоится на этих двух советах. Любой, кто хочет обрести покой тела, должен повернуться спиной к этому миру; и любой, кто хочет обрести покой сердца, должен очистить сердце от тяготения к миру иному.

Хорошо известно, что Дауд постоянно общался с Мухаммадом ибн аль-Хасаном**, но никогда не принимал *кази* Абу Юсуфа. На вопрос, почему он почитает одного из двух выдающихся богословов своего времени и отказывается принимать другого, он ответил, что до того, как Мухаммад ибн аль-Хасан стал богословом, он был богат и благополучен, и богословие стало причиной его духовного продвижения и мирского унижения. А Абу Юсуф до того, как стал

* *Такбир*, т. е. слова *Аллах акбар* — «Бог велик», произносятся четыре раза в погребальной молитве мусульман.

** Мухаммад ибн аль-Хасан и Абу Юсуф были крупнейшими законоведами ханифитской школы. См. *Brockelmann, I, 171.*

богословом, был беден и презираем, для него богословие стало средством обретения достатка и власти.

Передают, что Ма'руф Кархи сказал:

«Я никогда не видел никого, кто уделял бы мирскому меньше внимания, чем Дауд Таи; мир и миряне не имели никакой цены в его глазах, а на дервишей (*фукара*) он смотрел как на совершенных, хотя бы они и были испорченными».

15. Абу'ль-Хасан Сари ибн Мугаллис ас-Сакати

Он приходился Джунайду дядей по матери. Он был сведущ во всех науках и преуспел в суфизме. Он первый уделил самое пристальное внимание классификации «стоянок» (*макамат*) и пояснению духовных «состояний» (*ахваль*). Большинство шейхов Ирака — его ученики. Ему доводилось встречаться с Хабибом Раи и общаться с ним. Он был учеником Ма'руфа Кархи. На багдадском базаре у него была бакалейная лавка (*сакат-фуруш*). Как-то на базаре случился пожар, и ему сказали, что лавка сгорела. Он только и сказал: «Вот я и свободен от забот о ней».

Потом выяснилось, что лавка уцелела, хотя вокруг нее все лавки сгорели. Увидев это, Сари раздал все, что имел, бедным и вступил на суфийский путь. Его спросили, что послужило толчком к этому.

Он сказал:

«Однажды Хабиб Раи зашел ко мне в лавку, и я отдал ему черствый хлеб, попросив отдать бедным. Он сказал мне: «Бог да вознаградит тебя!» С того дня, как я услышал его молитву, мне больше не было успеха в мирских делах».

Передают, что Сари сказал:

«О Боже, какое бы наказание Ты ни послал мне, не наказывай меня унижением быть отделенным «завесой» от Тебя», ибо, если я не заслонен от Тебя, мои мучения и беды будут озарены поминанием и созерцанием Тебя; а если я отгорожен от Тебя, даже Твоя щедрость будет убийственна для меня. Нет наказания в Аду более мучительного и тяжкого, чем оказаться за «завесой».

Если бы Бог явил Себя в Аду обитателям Ада, у верующих-грешников никогда бы и мысли не возникло о Рае — узрение Бога исполнило бы их такой радостью, что они перестали бы ощущать телесную боль.

А в Раю нет блаженства выше, чем отсутствие «завесы» (*кашф*). Если бы люди там стократно ублажались всеми благами этого места и другими удовольствиями, будучи при этом отделены «завесой» от Бога, то их сердца были бы разбиты. Поэтому обычай Бога — позволить сердцам

тех, кто любит Его, всегда видеть Его, чтобы блаженство от этого могло облегчить им любую беду, и они произносят в своих молитвах:

«Лучше любые напасти, чем быть отделенным «завесой» от Тебя. Когда Твоя красота явлена нашим сердцам, мы и думать не думаем о напастях».

16. Абу Али Шакик ибн Ибрахим аль-Азди

Он был сведущ во всех науках — законоведческих, практических и теоретических — и написал много трудов по различным аспектам суфизма.

Он общался с Ибрахимом ибн Адхамом и многими другими шейхами.

Передают, что он сказал:

«Бог сделал набожных живыми в смерти, а грешников — мертвыми при жизни», т. е. набожный человек, даже умерший, по-прежнему жив, поскольку ангелы возносят благословения за его набожность до тех пор, пока он не станет бессмертным посредством воздаяния, получаемого при Воскресении. Поэтому, исчезая в смерти, он существует посредством нескончаемого воздаяния.

Однажды к Шакику пришел один старец и сказал ему:

— О шейх, мне привелось немало согрешить, теперь я хочу покаяться.

Шейх сказал:

— Ты пришел поздно.

Старец ответил:

— Нет, я пришел вовремя. Кто приходит до того, как умрет, тот приходит вовремя, хоть он и может долго пробыть в пути.

Говорят, что поводом для обращения Шакика послужил такой случай: настал страшный голод, так что люди ели человечину. Все мусульмане были в глубоком унынии, и вдруг на базаре Шакик увидел юношу, который смеялся и веселился. Люди сказали:

— Чего это ты радуешься? Или у тебя стыда нет — веселиться, когда все горюют?

Юноша сказал:

— С чего мне унывать? Я — слуга человека, которому принадлежит целое селение, он освободил меня от забот о пропитании.

Шакик воскликнул:

— Господи Боже, этот юноша так радуется тому, что имеет хозяина, который имеет одно селение, Ты же — Царь царей, и Ты обещал каждому из нас кусок хлеба; и все же наши сердца в унынии, ибо мы поглощены мирским.

Он обратился к Богу, вступил на путь Истины и никогда больше не беспокоился о хлебе насущном. Впоследствии он говорил:

— Я — ученик одного юноши; всему, чему мне довелось научиться, я научился от него.

Смирение подвигло его сказать это.

17. Абу Сулейман Абд ар-Рахман ибн Атийя ад-Дарани

Его высоко ставили суфии, называя «базилик сердец» (*райхан-и дилха*). Он подвизался в суровой аскезе и практиковал самообуздание. Он был сведущ в знании «момента» (*'илм-и вакт*) и в знании изъянов души, пронизательно распознавая ее потаенные увертки.

Он высказывал утонченные суждения о поклонении и самонаблюдении за своим сердцем и членами тела. Передают, что он сказал:

«Когда в человеке надежда берет верх над страхом, его «момент» (*вакт*) портится», ибо «момент» это сбережение «состояния» (*халь*), которое сохраняется лишь до тех пор, пока человек страшится.

А если страх берет верх над надеждой, утрачивается вера в единение (*таухид*), ибо сильный страх возникает от отчаяния, а отчаиваться в Боге — идолопоклонство (*ширк*).

Поддержание веры в единение состоит в истинном уповании, а поддержание «момента» (*вакт*) заключается в соответствующем тоне страха; а когда надежда и страх уравниваются, то сохраняется и то и другое. Поддержание веры в единство (*таухид*) делает человека верующим (*му'мин*), а сохранение «момента» (*вакт*) — набожным (*мути'*). Надежда напрямую связана с созерцанием (*мушахадат*), которое несет с собой твердую уверенность (*и'тикад*), а страх напрямую связан с очищением (*муджахадат*), которое несет с собой тревожащую неопределенность (*изтираб*).

Созерцание — плод очищения; иначе говоря, надежда возникает из отчаяния. Всякий раз, когда человек, отчаявшись в своих силах, теряет надежду на свое будущее благополучие, его отчаяние указывает ему путь к спасению, благоденствию и Божественной милости, открывает ему дверь радости, очищает сердце от мути чувственности и открывает Божественные таинства.

Ахмад ибн Аби'ль-Хавари рассказывает, что как-то ночью, молясь в одиночестве, он ощутил всепоглощающее блаженство. На следующий день он рассказал об этом Абу Сулейману. Тот сказал:

— Ты слабый человек, тебе все еще важно твое окружение. Наедине с самим собой ты не такой, как на людях.

В обоих мирах нет ничего настолько важного, чтобы человек отвлекся от Бога. Когда людям показывают невесту, это делают,

чтобы каждый мог увидеть ее и почтить ее также и через лицемерие. Ей же не подобает видеть кого-либо, кроме жениха; смотреть на кого-то еще — позор для нее.

Если все люди увидят славу благочестивого человека, ему не будет вреда. А вот если он видит свое благочестие безупречным — он пропащий человек.

18. Абу Махфуз Ма'руф ибн Фируз аль-Кархи

Он — один из выдающихся шейхов древности, известный своей щедростью и благочестием. Я уже приводил ранее это высказывание о нем, но помещаю его здесь еще раз, чтобы поддержать традицию двух почтенных авторов, писавших о нем до меня. Один из них — собиратель *хадисов*, другой — независимый авторитет (*сахиб тасаруф*). Я имею в виду шейха Абу Абд ар-Рахмана ас-Сулами, из труда которого я взял приведенную выше фразу о Ма'руфе аль-Кархи, и наставника и имама Абу'ль-Касима аль-Кушайри, который поместил такое упоминание о Ма'руфе во вступительной части своего труда*.

Я избрал такой порядок следования жизнеописаний, потому что Ма'руф был мастером Сари Сакати и учеником Дауда Таи. Вначале Ма'руф был не мусульманином (*бигана*), вероуставу ислама его обучал Али ибн Муса ар-Риза, посвятивший его во все тонкости.

Передают, что он сказал:

«Есть три отличительных признака щедрости: сохранять веру, не противясь ей; хвалить, не будучи побуждаемым к этому великодушием; и подавать без просьбы».

Люди просто одалживают на время эти качества, на самом деле эти качества принадлежат Господу, который таким образом взаимодействует со Своими слугами.

Бог хранит веру без противодействия ей в тех, кто любит Его, и, хотя они и выказывают сопротивление, Он лишь усиливает Свою доброту к ним.

Признак того, что веру хранит Бог, — то, что в предвечности Он призвал Своего слугу в Свое присутствие без каких-либо благих

* Замечание не совсем точное. Ма'руф Кархи — четвертый по счету в списке биографий у Кушайри, помещенном в начале его труда по суфизму, между Фузайлем ибн Ийязом и Сари Сакати. В *Табакат ас-суфийя* Абу Абд ар-Рахмана ас-Сулами Ма'руф упоминается десятым по счету и стоит, как у Худжвири, между Дарани и Асаммом. Как ясно из следующей фразы, Худжвири намеревался поместить жизнеописание Ма'руфа между Даудом Таи и Сари Сакати (№№ 14 и 15), однако ни один из упомянутых авторов не принимал такой порядок.

деяний со стороны Своего слуги и что ныне Он не прогонит Своего слугу из-за плохого поступка.

Он хвалит, не побуждаемый великодушием, ибо не имеет нужды в том, что делает Его слуга, и тем не менее превозносит его и за малые дела, которые тот совершает.

Он один дает без просьбы, ибо Он щедр и осведомлен о положении каждого, исполняя невысказанные пожелания.

И когда Господь дарует человеку милость, делает его примерным, отмечает его Своим благоволением и проявляет Себя по отношению к нему в тех трех аспектах, о которых говорилось выше, и когда и этот человек, насколько это в его силах, проявляет себя точно так же в отношении своих братьев — вот тогда его называют щедрым, и он обретает уважение окружающих благодаря своей щедрости.

Ибрахим (Авраам) в полной мере обладал этими тремя качествами, о чем я подробнее скажу далее.

19. Абу Абд ар-Рахман Хатим ибн Ульван аль-Асамм (о жадности)

Занимая важное положение в Балхе и будучи одним из древних шейхов Хорасана, он был учеником Шакика и наставником Ахмада Хазруйи. В течение всей своей жизни, от рождения до смерти, он ни разу не проявил неискренности, так что Джунайд сказал:

«Хатим аль-Асамм — *сиддик* («правдивый») нашего времени».

У него есть возвышенные высказывания об истинах различения душевных изъянов и слабостей человеческой природы. Он — автор известных работ по этике (*'илм-и му'амалат*). Передают, что он сказал:

«Жадность бывает трех видов: в еде, в речи и во взгляде. Оберегай свою еду вверенностью Богу, язык — правдивостью, а глаза — извлечением назидания из увиденного (*'ибрат*)».

Подлинная вверенность Господу исходит от правильного знания, ибо тем, кто правильно знает Его, присуща уверенность в том, что Он подаст им их каждодневный хлеб, и они говорят и смотрят с правильным знанием, так что их еда и питье — это единственно любовь, их речь — единственно восторг, а их взирание — единственно созерцание. Соответственно, обладая правильным знанием, они едят то, что законно; говоря правильно, они возносят хвалу (Богу); правильно взирая, они видят Его, потому что нет другой законной еды, кроме посланной и дозволенной Им, и во всех восемнадцати тысячах миров неправильно воз-

носить хвалу кому-либо, кроме Него, и непозволительно взирать на что-либо в мироздании, кроме как на Его красоту и величие. Это не жадность, когда ты получаешь пищу от Него и питаешься с Его дозволения, или когда ты говоришь о Нем с Его дозволения, или когда ты видишь Его деяния с Его дозволения. Жадность — это когда ты самовольно ешь, даже законную еду, или самовольно взираешь — пусть даже и с целью поиска наставничества.

20. Абу Абдаллах Мухаммад ибн Идрис аш-Шафи'и (о потакании своим слабостям)

В Медине он был учеником имама Малика, а уехав в Ирак, примкнул к кругу Мухаммада аль-Хасана. Он всегда тяготел к уединенной жизни и жил как затворник, пока вокруг него не сложился круг последователей и он не занял место *имама*. Одним из его учеников был Ахмад ибн Ханбаль. Теперь Шафи'и уже не мог жить затворником. Сначала он был этим недоволен, но после встречи с Сулейманом Раи, получив доступ в его круг, он продолжил искания истины.

Передают, что он сказал:

«Когда видишь духовное лицо, потворствующее своим прихотям (*рухас*), не жди от него проку», т. е. духовные деятели — руководители всех людей, и никто не может превзойти их ни в чем, а путь к Богу не пройти без предварительной подготовки и самообуздания; послаблений в духовном ищут лишь те, кто избегает самообуздания и предпочитает для себя то, что полегче.

Обычные люди ищут послаблений, чтобы не переступить рамки Священного Закона, а избранные занимаются самообузданием, чтобы пожать его плоды в своем сердце.

Духовные лица принадлежат к избранным, и, когда один из них довольствуется поведением, присущим обычному человеку, от него не будет проку.

Более того, искать поблажек — значит легкомысленно относиться к Божьим повелениям; но люди духовные любят Бога, любящему же не подобает относиться ветрено к повелениям своего Возлюбленного.

Один из шейхов рассказывает, что как-то ночью он увидел во сне Пророка и сказал ему:

— О Посланник Божий, от тебя ко мне было передано речение о том, что Господь имеет на земле святых разного чина (*аутад у авлия у абрар*).

Посланник сказал, что передатчик речений передал его правильно. Шейх спросил, не может ли он увидеть одного из таких святых. В ответ Посланник сказал:

— Мухаммад ибн Идрис один из них.

21. Имам Ахмад ибн Ханбаль

(об определениях искренности, упования, согласия)

Он отличался преданностью и благочестием и являлся хранителем Речений Посланника. Суфии всех толков почитают его.

Он общался с великими шейхами, такими как Зун-Нун из Египта, Бишр аль-Хафи, Сари ас-Сакати, Ма'руф аль-Кархи и другие.

Он был чудотворцем и обладал острым умом.

Учения, приписываемые ему сегодня некоторыми антропоморфистами, — сплошь измышления и выдумки, их не следует принимать во внимание. Он твердо придерживался религиозных принципов, и его вероисповедание подтверждено всеми богословами. Когда *мутазилиты* пришли к власти в Багдаде, они хотели добиться от него признания, что Коран был сотворен. Его, немощного старца, обрекли на мучения и бичевали, дав ему тысячу плетей, но так и не добились от него признания в том, что Коран был сотворен. Во время бичевания его *изар* развязался. Руки его были скованы, однако появилась еще одна рука и завязала его. Увидев это свидетельство, его отпустили. Он умер от ран, причиненных мучениями. Незадолго до смерти навестившие его люди спросили, что он может сказать о тех, кто бичевал его. Он ответил:

— Что мне сказать? Они пытали меня во имя Божие, думая, что я не прав, а они правы. При Воскресении я не потребую для них воздаяния за их бесхитростные удары.

Он — автор возвышенных изречений по этике.

Когда ему задавали вопросы, касающиеся практики, он отвечал на них. А если речь заходила о суфийских истинах (*хакаик*), он отсылал спрашивающего к Бишру Хафи.

Как-то ему задали такой вопрос:

«Что значит искренность (*ихлас*)?»

Он ответил:

«Избегать разлагающего влияния своих поступков», т. е. освободить свои действия от показных проявлений, лицемерия и корысти.

Тогда задавший вопрос спросил:

— Что значит упование (*таваккуль*)?

Ахмад ответил:

— Уверенность в том, что Господь подаст тебе твой хлеб насущный.

Человек спросил:

— Что значит согласие (*риза*)?

Он ответил:

— Вверять свои дела Господу.

— А любовь (*махаббат*)?

Ахмад сказал:

— Спроси об этом у Бишра Хафи, я не буду отвечать на этот вопрос, пока он жив.

Ахмад ибн Ханбаль при жизни постоянно подвергался нападкам со стороны *мутазилитов*, а после смерти его подозревали, что он разделял позицию антропоморфистов. Поэтому ортодоксальные мусульмане не ведают его истинного состояния и относятся к нему с подозрением. Но все это напраслина.

22. Абу'ль-Хасан Ахмад ибн Аби'ль-Хавари

(о выбрасывании книг)

Он был выдающимся шейхом Сирии, ему возносили хвалу все ведущие суфии. Джунайд сказал:

«Ахмад ибн Аби'ль-Хавари — «базилик Сирии» (*райханат аш-Шам*)».

Он был учеником Абу Сулеймана Дарани и общался с Суфьяном ибн Уйяной и Марваном ибн Муавийей, чтецом Корана (*аль-Кари*)*.

Он был странником в духе (*сайях*). Передают, что он сказал:

«Этот мир — навозная куча и место сборища псов; кто влачит здесь существование — хуже пса: пес берет, что ему потребно, и уходит, а влюбленный в мир неотлучен от него, ни на миг не расставаясь с ним».

Сперва он учился и получил звание имама, впоследствии он выбросил все свои книги в море со словами: «Вы были прекрасными путеводителями, но к чему путеводитель, если пункт назначения достигнут?» Путеводитель необходим, лишь пока ученик в пути. Когда святыня перед глазами, дорога и врата ни к чему. Шейхи говорили, что Ахмад сделал это в состоянии опьяненности (*сукр*). На мистическом Пути тот, кто говорит «я достиг», сбился с Пути**. Ведь прибытие — это еще не завершение, временное пребывание — излишняя забота, а освобожденность от временного пребывания — праздность.

* Марван ибн Муавийя аль-Фазари из Куфы умер в 193 г. Хиджры. См. *Табакат аль-Хуффаз* Захаби, изд. *Wustenfeld*, с. 63, № 44. *Аль-Кари* — возможно, искаженная транскрипция *аль-Фазари*.

** В *Кашф* 148, 2 стоит *фасала* — «отъединился» (от Бога) вместо *далла* — «сбился с пути». Первое чтение создает более сильную оппозицию для *васалту*.

В любом случае, достижение цели (*вусул*) — это несуществование, потому что и временное пребывание, и его противоположность являются человеческими свойствами. Единение и отделенность равно зависят от извечной воли и провидения Господа. Поэтому невозможно достигнуть единения с Ним. Понятия «близость» и «соседство» неприложимы к Богу.

Человек соединяется с Богом, когда Бог оказывает ему честь, и отделен от Бога, когда Бог пренебрегает им. Я, Али ибн Усман аль-Джуллаби, говорю, что вполне возможно, чтобы именитый шейх, используя слово «достижение цели» (*вусул*), имел в виду «открытие пути к Богу», ибо путь к Богу не вычитать из книг; но когда дорога — перед тобой, в объяснениях нет нужды.

Достигшие истинного знания не имели нужды в словах и еще менее того — в книгах.

Другие шейхи поступали так же, как Ахмад ибн Аби'ль-Хавари, например шейх Абу Саид Фазлаллах ибн Мухаммад аль-Майхани, и у них нашлось немало подражателей из числа формалистов, пестующих тем самым свою праздность и невежество.

Может показаться, что достойные шейхи поступали так из желания порвать мирские связи и освободить свое сердце от всего, кроме Бога. Однако действия такого рода являются оправданными лишь в состоянии опьяненности, характерном для начала Пути (*ибтида*) и для пылких юношей. Те, кто достиг устойчивости (*мутамаккин*), не заслонены (от Бога) и всем мирозданием — отделит ли их от Него лист бумаги?

Можно посчитать, что уничтожение книг означает невозможность выразить подлинное значение (идеи). В таком случае эта невозможность должна быть приписана и слову, поскольку высказанные слова ничем не лучше написанных слов. Я думаю, что Ахмад ибн Аби'ль-Хавари в порыве страсти, не находя слушателей, изливал письменно свои чувства и, когда накопилось достаточное число таких заметок, он не посчитал их достойными обнародования и также выбросил их в воду. Возможно также, что у него накопилось много книг, которые отвлекали его от религиозных трудов, и он избавился от них таким путем.

23. Абу Хамид Ахмад ибн Хазруйя аль-Балхи и его жена-дервиш Фатима (о явленности Пути и сокрытии дервишества)

Он вступил на путь порицания (*маламат*) и носил одеяние воина. Его жена Фатима, дочь эмира Балха, принадлежала к суфиям. Когда она захотела покаяться (в прошлых грехах), она послала

Ахмаду письмо, в котором предлагала, чтобы он просил ее руки у ее отца. Ахмад отказался. Она прислала другое письмо такого содержания:

«О Ахмад, я думала, в тебе достаточно благородства, чтобы не нападать на тех, кто движется по пути к Богу. Будь провожатым (*рахбар*), а не разбойником (*рахбур*)».

Ахмад попросил ее руки, и эмир выдал ее за него в надежде получить его благословение.

Фатима жила со своим мужем как затворница, ни с кем не общаясь. Когда Ахмад отправился навестить Баязида, она поехала с ним. При встрече с Баязидом она сняла с лица завесу и без смущения беседовала с ним. Ахмад приревновал ее и сказал:

— Отчего ты так свободно ведешь себя с Баязидом?

Она ответила:

— Ты — супруг моего естества, а он — мой духовный супруг. С тобой я утоляю свое желание, с ним — достигаю Бога. Это так, ибо ему нет нужды в общении со мной, а у тебя — есть.

Она вела себя с Баязидом раскованно до тех пор, пока однажды он, заметив, что ее рука окрашена хной, не спросил ее об этом. Она сказала:

— О Баязид, пока ты не замечал ни моих рук, ни хны на них, мне было покойно с тобой; теперь же, когда твои глаза обратились на меня, наше общение незаконно.

После этого Ахмад и Фатима уехали в Нишапур и поселились там. Жители и шейхи Нишапура тепло приняли Ахмада.

Когда Яхья ибн Муаз ар-Рази был проездом в Нишапуре по пути из Райи в Балх, Ахмад решил устроить угощение в его честь и решил посоветоваться с Фатимой о том, что приготовить для гостя. Она сказала:

— Зарежь побольше овец и баранов, заготовь пряности, благовонные травы, приправы, светильники.

А в конце добавила:

— А также нарежь двадцать ослов.

Ахмад удивился:

— Ослов-то зачем?

— Когда благородный человек приходит гостем в благородный дом, то и местным собакам должно что-то перепасть.

Баязид сказал о ней:

— Любой, кто желает видеть мужчину, скрытого под женским платьем, пусть посмотрит на Фатиму.

И Абу Хафс Хаддад говорит:

«Ахмаду ибн Хазруйе нет нужды доказывать свою щедрость».

На его счету — возвышенные высказывания и безупречные по стилю изречения (*анфас-и мухаззаб*). Он — автор известных работ по всем аспектам этики и великолепных трактатов по мистицизму.

Передают, что он сказал:

«Путь явлен, истина ясна, слышен призывный глас пастыря; и если при этом человек потерялся, то лишь благодаря собственной слепоте», т. е. неправильно искать путь, ведь путь к Богу — как сияние солнца; ищи себя, ибо обретение себя означает, что твои искания завершились, поскольку Бог проявлен достаточно отчетливо, чтобы допустить необходимость Его поиска.

Записано, что он сказал:

«Не разглашай славу своей нищеты», т. е. не говори людям «я — дервиш!», не выдавай эту тайну, ибо это великая милость, дарованная тебе Господом.

Передают, что он рассказывал:

«Дервиш пригласил зажиточного человека разговесться во время месяца Рамадана, а в доме у него не было ничего съестного, кроме краюшки черствого хлеба. Вернувшись домой, богач послал ему кошель с золотом. Тот отослал его обратно, сказав:

«Она, т. е. краюшка черствого хлеба, прекрасно служит мне для того, чтобы являть свою тайну таким, как ты».

Искренность его нищеты подвигла его на это.

24. Абу Тураб Аскар ибн аль-Хусайн ан-Накшаби ан-Насафи (об отношении нищего к пище, платью и жилищу)

Он был одним из выдающихся шейхов Хорасана, отмеченным щедростью, аскезой и преданностью. Он совершил немало чудес и пережил множество удивительных событий в пустыне и других местах.

Среди суфиев он был одним из наиболее заметных странников. Он путешествовал по пустыне, полностью отрешившись от мирского (*ба-таджрид*). Он умер в пустыне Басры. Его нашли спустя много лет, он стоял прямо, обратив лицо в сторону Каабы, ссохшийся, с корзинкой позади и с посохом в руке; дикие звери не тронули его и даже не подходили близко к нему.

Передают, что он сказал:

«Пища дервиша — то, что ему встретится; его платье — то, что прикрывает его наготу; его жилье — там, где он присядет», т. е. он не выбирает себе ни пищу, ни платье и не строит жилья. Весь мир озабочен этими тремя вещами, а усилия, которые мы тратим на них, отвлекают нас (*машгули*) (от Бога).

Такова практическая сторона этой проблемы, что же касается ее духовного аспекта, то пища дервиша — экстаз, его платье — благочестие, его обитель — Незримое, ибо Господь изволил сказать:

*А если б удержались на прямой стезе они,
Мы напоили б их водой обильной (Коран 72:16),*

а также

*И (Мы послали вам) прекрасные наряды.
Но благочестие есть лучшее из всех одежд (Коран 7:26).*

И Посланник сказал: «Нищета значит жить в Незримом».

25. Абу Закария Яхья ибн Муаз ар-Рази (о «стоянках» страха и надежды)

Он достиг совершенства в уповании на Бога, так что Хусри говорит: «У Бога два Яхьи, один пророк, другой святой. Яхья ибн Закария (Иоанн Креститель) избрал путь страха, с тем чтобы все притязающие исполнились страха и оставили надежду на спасение, а Яхья ибн Муаз избрал путь надежды, с тем чтобы вложить в руки всех притязающих надежду».

У Хусри спросили:

— Состояние Яхьи ибн Закарии хорошо известно, а каково было состояние Яхьи ибн Муаза?

Он ответил:

— Мне говорили, что он никогда не находился в состоянии неведения (*джахилият*) и никогда не совершал серьезных грехов (*кабира*).

В поклонении он выказывал такую стойкость, на которую никто не был способен. Один из его учеников сказал ему:

— О шейх, твоя «стоянка» — «стоянка» надежды, а твое духовное тружение — тружение тех, кто страшится.

Яхья ответил:

— Знай, сын мой: оставить служение Богу значит сбиться с Пути.

Страх и надежда — два столпа веры.

Невозможно, чтобы кто-то впал в заблуждение из-за страха (Божьего) либо надежды (на Него). Кто страшится — те почитают Бога из страха отпасть (от Бога); а кто надеется — те почитают Бога из надежды соединиться (с Ним).

Вне почитания нельзя по-настоящему ощутить ни страх, ни надежду, но, когда почитание имеет место, и страх и надежда — всего лишь метафоры, а метафоры (*'убарат*) бесполезны там, где требуется преданность (*'убадат*).

Яхья — автор многих трудов, прекрасных афоризмов и оригинальных наставлений. Он — первый из шейхов этого религиозного толка после ортодоксальных халифов, который получил кафедру проповедника.

Я восхищаюсь его афоризмами, они утонченны по форме, приятны на слух, тонки по сути и полезны для поклоняющихся.

Передают, что он сказал:

«Этот мир — юдоль скорбей (*ашгаль*), следующий мир — обитель страхов (*ахваль*), и человеку никуда не скрыться от скорбей и страхов, пока он не обретет покой в Раю или в огне Ада».

Счастлива душа, которая ускользнула от скорбей, спаслась от страхов, избегла помыслов об обоих мирах и добралась до Господа.

Яхья принадлежал к тем, что ставит достаток выше нищеты. Он был должен большую сумму в Райи и покинул Хорасан, чтобы найти деньги. Когда он приехал в Балх, горожане на какое-то время задержали его, чтобы он наставил их, и вручили ему сто тысяч дирхемов. На обратном пути в Райи на него напали разбойники и обобрали до нитки. Не имея ни гроша за душой, он отправился в Нишапур и здесь умер. Люди всегда оказывали ему почтение и относились к нему с уважением.

26. Абу Хафс Амр ибн Салим* ан-Нишапури аль-Хаддади** (о великодушии и как бросить работу)

Это был выдающийся суфий, превозносимый всеми шейхами. Он был связан с Абу Абдаллахом аль-Абиварди и Ахмадом ибн Хазруйя. Шах Шуджа приезжал из Кирмана, чтобы встретиться с ним. Он не знал арабского языка, и, когда он пришел в Багдад, чтобы встретиться с местными шейхами, его ученики говорили друг другу:

— Какой стыд, что Великому шейху Хорасана нужен толмач, чтобы понять, что они говорят!

* В *Нафахат*, № 44, стоит «Салама». Кушайри называет его Умар ибн Маслама.

** Так в L., I., J.; в B. — «аль-Хаддад» — форма, обычно используемая его биографами.

Однако во время встречи в мечети Шунизийя с шейхами Багдада, на которой присутствовал в числе прочих и Джунайд, он беседовал с ними на прекрасном арабском языке, так что они не могли сравняться с ним в красноречии. Его спросили:

— Что значит великодушие?

Он сказал:

— Пусть один из нас начнет и скажет, что он думает.

Джунайд сказал:

— По моему мнению, великодушие значит вовсе не придавать значения своему великодушию и не относить его на свой счет.

Абу Хафс в ответ:

— Как хорошо шейх сказал! А я думаю, что великодушие значит поступать по справедливости, не требуя справедливости.

Джунайд сказал своим ученикам:

— Встаньте! Ибо Абу Хафс превзошел Адама и его потомков (в великодушии).

О его обращении рассказывают так: он влюбился в одну девушку и по совету своих друзей обратился за помощью к одному иудею, жившему в городе (*шаристан*) Нишапуре. Иудей сказал ему, чтобы он в течение сорока дней не молился, не славил Господа, не совершал добрых дел и не питал добрых намерений, тогда он придумает средство, как Абу Хафсу добиться взаимности. Абу Хафс выполнил все условия, и через сорок дней иудей, как и обещал, изготовил амулет, однако тот оказался бездейственным. Иудей сказал:

— Наверняка ты совершил что-то хорошее. Подумай!

Абу Хафс ответил: единственное, что можно поставить ему в заслугу, — то, что он убрал камень с дороги, чтобы кто-нибудь не споткнулся о него.

Иудей сказал:

— Не отвращайся от того Бога, который не дал пропасть втуне даже такому пустячному доброму делу, хоть ты и пренебрегал Его заветами в течение сорока дней.

Абу Хафс покаялся, а иудей принял ислам.

Абу Хафс продолжал заниматься ремеслом кузнеца, пока не пришел в Бавард и не дал обет ученичества Абу Абдаллаху Баварди. Как-то, после возвращения в Нишапур, он работал в своей кузне на базаре и слушал, как некий слепец читает Коран. Он так самозабвенно внимал чтению, что без щипцов, голыми руками достал из горна кусок раскаленного металла. Его подмастерье, увидев это, упал в обморок. Когда Абу Хафс вернулся в обычное состояние, он оставил свою кузню и никогда больше не работал ради куска хлеба.

На вопрос, почему высказывания мусульман первых веков ислама приносят большую пользу сердцам людей, чем высказывания современников, он ответил:

«Потому что они говорились во славу ислама, для спасения души и чтобы угодить Милостивому Богу, а мы говорим во славу самих себя, для обретения мирской выгоды и ради снискания одобрения людей».

Если кто говорит в согласии с Божьей волей и по Божественному побуждению, то его слова имеют силу и действенность, принося благо грешникам; а если говорят, руководствуясь своей волей, то слова слабы и бездейственны, и не приносят блага тем, кто внимает им.

28. Абу'с-Сари Мансур ибн Аммар

(о наполнении сердец и двух видах людей)

Он принадлежал к иракской школе суфиев, а получил признание у жителей Хорасана.

Его проповеди несравненны по красоте языка и изяществу построения. Он был сведущ во всех областях духовных знаний, в хадисах, богословии, основах и деяниях. Некоторые суфии-искатели без меры преувеличивали его достоинства. Передают, что он сказал:

«Слава Ему, который сделал сердца духовно познающих сосудом хвалы (*зикр*), сердца подвижников — сосудами упования (*таваккуль*), сердца уповающих (*мутаваккилан*) — сосудами согласия (*риза*), сердца дервишей (*фукара*) — сосудами довольства, а сердца мирян — сосудами корысти».

Господь поместил в каждом члене тела и в каждом органе восприятия свойственное ему умение, например, руками берут, ногами ходят, глазами смотрят, ушами слышат. Он поместил в сердце каждого человека разные свойства и желания, и потому один является собою престол знания, другой — заблуждения, третий — довольства, четвертый — жадности и т. д. И потому чудеса Божественного деяния более отчетливо проявляются сами по себе, чем в человеческих сердцах.

Передают, что он сказал:

«Всех людей можно свести к двум типам: человек, который знает себя, чье занятие — самообуздание и подчиненность; и человек, знающий своего Господа, чье занятие — служить, поклоняться и угождать Ему». Поклонение первого есть послушание (*рийязат*), а второго — владычество (*рийясат*). Первые занимаются поклонением для того, чтобы достичь высшей ступени, а вторые занимаются

поклонением, уже всего достигнув. Какая огромная разница между этими двумя! Одни живут в самообуздании (*муджахадат*), другие — в созерцании (*мушахадат*).

Передают, что он сказал:

«Есть два рода людей: те, кто озабочен своей нуждой в Боге, — они имеют высочайший чин с позиций Священного Закона; и те, кто не озабочен своей нуждой в Боге, зная, что Господь предусмотрел их сотворение и пропитание, смерть и жизнь, счастье и ничтожество; им надобен Сам Бог; с Ним они не знают ни в чем нужды».

Первые, видя свою нужду, заслонены ею и не видят Божественное провидение; а вторые, не видя своей нужды, не заслонены и свободны. Первые — наслаждаются блаженством, а вторые — наслаждаются Подателем блаженства.

29. Абу Абдаллах Ахмад ибн Асим аль-Антаки

(о превосходстве нищеты над достатком)

Он жил в благословенное время, общался с древними шейхами, был знаком с теми, кто принадлежал третьему поколению последователей Пророка (*атба' ат-таби'ин*). Он был современником Бишра и Сари и учеником Хариса Мухасиби. Он встречался с Фузайлем и общался с ним. Передают, что он сказал:

«Наиболее достойна нищета, которую ты считаешь почетной и которой ты удовольствован», т. е. достоинство обычных людей состоит в утверждении вторичных причин, а достоинство дервишей — в отрицании вторичных причин и в утверждении Причиняющего, в приписывании всего Ему и в довольствовании Его заветами. Нищета это несуществование вторичных причин, а достаток — существование вторичных причин. Нищета, отрешенная от вторичных причин, являет себя с Богом; а достаток, привязанный к вторичным причинам, являет себя с самостью. Поэтому вторичные причины предполагают состояние «завесы» (между человеком и Богом), а их отсутствие — состояние без «завес». Вот наиболее ясное объяснение превосходства нищеты над достатком.

30. Абу Мухаммад Абдаллах ибн Хубайк

(об алчности и *зикре*)

Он был аскетом и с тщанием исполнял все предписания религиозного закона. Он передавал достоверные *хадисы* и в законоведении, религиозной практике и богословии следовал взглядам Саври, с учениками которого был связан.

Записано, что он сказал:

«Всякий, кто желает жить жизнью живою, — пусть не допускает жадности в свое сердце», ведь жадный человек мертв в тяжких трудах своей жадности, которая как печать на его сердце, а запечатанное сердце мертво.

Благословенно сердце, которое мертво ко всему, кроме Бога, и живет через Бога, ибо Бог сделал хвалу Себе (*зикр*) славой людских сердец, а жадность — их позором. Об этом — другое высказывание Абдаллаха ибн Хубайка:

«Бог сотворил сердца людей как обители хвалы Ему (*зикр*), а они стали обителью вожделений, и ничто не способно очистить их от вожделения, кроме сильного страха либо неустанного желания».

Страх и желание (*шаук*) — два столпа веры.

Когда в сердце водворяется вера, ей сопутствуют хвала и довольство, а не жадность и небрежение. Вожделение и жадность возникают, когда человек избегает общения с Богом. Сердце, избегающее соприкосновения с Богом, ничего не знает о вере, ибо вера — в близких отношениях с Богом и не расположена к общению с кем-то еще.

31. Абу'ль-Касим ад-Джунайд ибн Мухаммад ибн ад-Джунайд аль-Багдади

Его равно признавали и сторонники обрядовости, и сторонники внутреннего духовного труженика. Он достиг совершенства во всех видах знания и авторитетно высказывался по богословию, законоведению и этике. Он был последователем Саври. Его высказывания возвышенны, а внутреннее состояние совершенно, так что все суфии единодушно признавали его превосходство. Его мать приходилась сестрой Сари Сакати, а Джунайд был учеником Сари. Однажды у Сари спросили, может ли чин ученика быть выше чина духовного наставника. Он ответил:

«Да, и вот подтверждение: чин Джунайда выше моего».

Смирение и пронизательность побудили Сари сказать это.

Хорошо известно, что Джунайд отказывался наставлять своих учеников при жизни Сари, пока однажды ночью он не увидел во сне Пророка, который сказал ему:

— О Джунайд, говори с людьми, ибо Бог сделал твои слова средством спасения многих людей.

Проснувшись, он подумал, что его чин выше Сари, потому что Посланник велел ему проповедовать. На рассвете Сари прислал к Джунайду ученика с запиской:

«Ты не наставлял своих учеников, когда они просили тебя об этом, и отвергал просьбы шейхов Багдада и мои просьбы».

Теперь, когда к тебе обратился Посланник, повинуйся его повелениям».

Джунайд сказал:

— Я расстался со своими домыслами. Я понял, что для Сари открыты все мои явные и скрытые помыслы и что его чин выше моего, поскольку он знал о моих тайных мыслях, мне же его состояние не было открыто. Я отправился к нему, попросил прощения и спросил, как он узнал, что я видел во сне Пророка. Он ответил:

— Я видел во сне Господа, Он сказал мне, что послал Посланника, чтобы тот велел тебе проповедовать.

Эта история ясно указывает, что духовному наставнику всегда открыты внутренние переживания его ученика.

Передают, что он сказал:

«Речь пророков сообщает о присутствии (*хузур*), а речь святых (*сиддикин*) отсылает к созерцанию (*мушахадат*)».

Достоверную информацию доставляет зрение; невозможно иметь достоверную информацию о том, чего не видел. А знак (*ишарат*) содержит отсылку к чему-то иному. Поэтому совершенство и конец пути у святых являются началом состояния пророков. Разница между пророком (*наби*) и святым (*вали*) и превосходство первого над вторым очевидны, невзирая на то, что две еретические секты объявили, что святые выше пророков.

Передают, что Джунайд сказал:

«Я очень желал увидеть Иблиса. Однажды, когда я стоял в мечети, в двери вошел старец и повернул ко мне свое лицо. Ужас сжал мне сердце. Когда он подошел ближе, я сказал ему:

— Кто ты, ибо я не могу ни взглянуть на тебя, ни помыслить о тебе?

Он в ответ:

— Я тот, кого ты пожелал увидеть.

Я воскликнул:

— О проклятый! Что удержало тебя от поклонения Адаму?

Он ответил:

— Ах Джунайд, как ты мог подумать, что я поклонюсь кому-то еще, кроме Бога?

Я изумился такому ответу, но тайный голос шепнул мне:

— Скажи ему: «Ты лжешь. Если бы ты был послушным слугою, ты бы не пренебрег Его повелением».

Иблис тоже услышал голос в моем сердце. Он вскрикнул и сказал:

— Ей-Богу, ты испепелил меня! — и исчез.

Из этой истории ясно, что во всех случаях жизни Бог оберегает Своих святых от козней Сатаны.

Один из учеников Джунайда имел на него зуб и, уйдя от него, однажды вернулся, чтобы испытать его. Джунайд проник в его намерения и, отвечая на его вопрос, сказал:

— Тебе нужен ответ для ума или для духа?

— И тот, и другой, — ответил ученик.

Джунайд сказал:

— Формальный ответ такой: если бы ты испытал самого себя, тебе не было бы нужды испытывать меня. А вот ответ для духа: я отлучаю тебя от твоего чина.

Лицо ученика тотчас почернело. Он вскрикнул:

— Блаженство несомненности (*якин*) ушло из моего сердца!

Он искренне попросил прощения и оставил свою глупую самонадеянность. Джунайд сказал ему:

— Тебе ведь известно, что Божьи святые обладают чудодейственными способностями. От их ударов не уклониться.

Он дунул на ученика, и тот тотчас получил обратно утраченное и зарекся осуждать шейхов.

32. Абу'ль-Хасан* Ахмад ибн Мухаммад ан-Нури

(о связи истины и противодействия желаниям другим людям; о единении с Богом как отделенности от всего иного)

Он имел особые воззрения на суфизм и являлся образцом для подражания для многих искателей на суфийском пути, которые следовали ему и назывались нуритами.

Искатели на суфийском пути подразделяются на двенадцать толков, два из которых предаются анафеме (*мардуд*), а остальные десять одобряются (*макбул*). Последние десять — это мухасибиты, кассариты, тайфуриты, джунайдиты, нуриты, сахлиты, хакимиты, харразиты, хафифиты и сайяриты. Все они утверждают истину и принадлежат к массе ортодоксальных мусульман.

Две осуждаемых секты — это, во-первых, хулулиты**, которых называют так согласно доктрине воплощения (*хулул*) и смешивания

* Некоторые авторы приводят «Абу'ль-Хасан» — как кунью Нури, но большинство пишут «Абу'ль-Хусейн».

** Хулулиты: в В. — хулманиты, т. е. последователи Абу Хулмана из Дамаска. См. Шахристани, перевод Haarbruckner, II, 417.

(имтизадж) и с которыми связана секта антропоморфистов-салимитов*; и, во-вторых, халладжиты, которые отказались от Священного Закона и впали в ересь, а также связанные с ними ибахатиты** и фариситы***

В данную книгу включена глава, посвященная этим двенадцати толкам с описанием их учений.

Нури придерживался похвальной линии отрицания лести и непопакания слабостям, и был неутомим в самообуздании (*муджахадат*).

Передают, что он сказал:

«Я пришел к Джунайду и увидел его стоящим на кафедре (*му-саддар*). Я сказал:

«О Абу'ль-Касим, ты скрыл истину — и тебе отвели почетное место, я же возвестил истину — и меня забросали камнями», потому что лесть это согласие с чьим-либо желанием, а искренность — противодействие ему. Люди ненавидят тех, кто идет против их желаний, и любят тех, кто уступает их желаниям. Нури был товарищем Джунайда и учеником Сари. Он общался с многими шейхами и встречался с Ахмадом ибн Аби'ль-Хавари. Он — автор тонких наставлений и блестящих высказываний по различным аспектам мистического знания.

Передают, что он сказал:

«Единение с Господом есть отделенность от всего прочего, а отделенность от всего прочего есть единение с Ним», т. е. каждый, чей ум объединен с Богом, — тот отделен от всего прочего, и наоборот; поэтому единение ума с Богом есть отделенность от помыслов о мирском; а быть правильно отрешенным от преходящего, значит, быть правильно повернутым к Богу.

Я читал в Историях, что однажды Нури стоял в своей комнате три дня и три ночи, не сходя с места и непрерывно рыдая. Его посетил Джунайд и сказал ему:

— О Абу'ль-Хасан, если в громком взывании к Богу есть какая-то польза, расскажи мне об этом, чтобы я тоже мог громко воззвать к Нему, а если нет, так уймись в согласии с Божьей волей, чтобы мое сердце возрадовалось.

* Салимиты описываются (*там же*) как «ряд богословов-схоластов (*мутакалли-мун*) из Басры». См. также Goldziher в *ZDMG*, 61, 75 ff; и у Yaqut в *Irshad al-Arib*, изд. Margoliouth, vol. III, pt. I, 153, 3 ff; цитир. Goldziher в *JRAS* за 1910 г., с. 888.

** Ибахатиты — *ибхати* или *ибхи* означает «тот, кто рассматривает все как дозволенное».

*** О фариситах см. 11-й раздел 14-й главы данной книги.

Нури перестал рыдать и сказал:

— Ты преподавал мне хороший урок, о Абу'ль-Касим!

Передают, что он сказал:

«Две редчайшие вещи в наше время — это обученный человек, который выполняет то, чему обучен, и духовно познавший, говорящий о реальности, которую постиг сам», что значит: редки и обученные люди, и духовно познавшие, поскольку обучение не является обучением, пока оно не претворяется в практику, а духовное знание не является духовным знанием, пока оно не имеет реальности.

Нури говорит о своем времени, но его высказывание справедливо во все времена. И сегодня эти две вещи — такая же редкость, как и во времена Нури. Ищущий обученных людей и духовно познавших лишь впустую потеряет время, так никого и не отыскав. Уж лучше заняться самим собой — с тем, чтобы научиться из всего извлекать уроки, — а затем повернуться от себя к Богу, чтобы во всем видеть опору для духовного постижения. Лучше искать знание и духовный опыт в себе — и пусть практика и реальность вырастают изнутри.

Передают, что Нури сказал:

«Те, кто видит вещи как обусловленные Господом, обращены к Богу во всем, поскольку они обретают умиротворенность, взирая на Творца, а не на сотворенное; если же они рассматривают вещи как причины действий, то они будут пребывать в вечном беспокойстве. Последнее — это язычество, ибо причина не является само-сущей, а зависит от Побудителя. Обращаясь к Нему, ускользают от непокоя».

33. Абу Усман Са'ид ибн Исма'ил аль-Хири

(об общении ученика с многими духовными наставниками)

Он — один из выдающихся суфиев прошлых времен. Сначала он был связан с Яхьей ибн Муазом, затем какое-то время общался с Шахом Шуджа из Кирмана, он сопровождал его в Нишапур, чтобы повидаться с Абу Хафсом, у которого он оставался до конца своих дней.

Передают со ссылкой на достоверные свидетельства, что он рассказывал:

«В детстве я непрестанно искал Истину, а сторонники внешней обрядности возбуждали во мне чувство отвращения. Я ощущал, что в Священном Законе под внешней оболочкой, которой следуют обычные люди, скрыта тайна. Когда я подрос, я стал слушать

наставления Яхьи ибн Муаза из Райи — и открыл ту тайну, которую так искал. Я продолжал поддерживать общение с Яхьей, пока не услышал от многих людей рассказы о Шахе Шуджа Кирмани, с которым они лично встречались. Я ощутил неутолимое желание увидеть его. Тогда я покинул Райи и отправился в Кирман. Однако Шах Шуджа не допустил меня в свой круг.

— Ты впитал в себя учение о надежде (*раджа*), которого придерживается Яхья. Вскормленный этим учением не способен следовать по пути очищения, ибо слепая вера в надежду порождает праздность.

Я настойчиво умолял его, плакал и двенадцать дней не отходил от его двери. Наконец он принял меня, и я оставался с ним до тех пор, пока он не взял меня с собой в Нишапур, когда отправился туда навестить Абу Хафса. По этому случаю Шах Шуджа надел кафтан (*каба*).

Абу Хафс, увидев его, поднялся с места и, приветствуя, шагнул навстречу со словами:

— В кафтане мне довелось обрести то, чего я желал в шерстяной накидке (*'аба*).

Во время нашего пребывания в Нишапуре я ощутил сильное желание остаться с Абу Хафсом, но меня удерживало почтение к Шаху Шудже. Я молил Бога устроить так, чтобы я мог посвятить себя служению Абу Хафсу, при этом не задев чувств Шаха Шуджи, который был ревнив в этом отношении, и Абу Хафсу было известно мое желание.

В день нашего отъезда я оделся в дорогу, хотя мое сердце оставалось с Абу Хафсом. Абу Хафс дружелюбно сказал Шаху Шудже:

— Мне понравился этот юноша, оставь его мне.

Шах Шуджа повернулся ко мне и сказал:

— Делай, как велел шейх.

Так я остался с Абу Хафсом и пережил много удивительного, служа ему».

Бог побудил Абу Усмана пройти через три «стоянки» благодаря трем духовным наставникам, и эти «стоянки», которые открылись Абу Усмани как принадлежащие трем мастерам, он сумел последовательно усвоить: «стоянку» надежды, на которой он оказался благодаря общению с Яхьей, «стоянку» ревностности, пройденную благодаря связи с Шахом Шуджой, и «стоянку» сильной привязанности (*шафакат*), освоенную благодаря пребыванию с Абу Хафсом.

Для ученика позволительно общаться с пятью, шестью и более наставниками, обретая различные «стоянки», открываемые ему

каждым из наставников, однако будет лучше, если ученик не станет смешивать свою «стоянку» с их «стоянками».

Ему следует быть нацеленным на совершенство в данной «стоянке» и затвердить себе:

«Я обрел это, общаясь с ними, однако они выше меня в этом».

Это тем более необходимо согласно правилам вежливого обращения, ибо людям высокого духа не приходится иметь дело со «стоянками» и «состояниями».

Абу Усман много способствовал распространению суфизма в Нишапуре и Хорасане. Он общался с Джунайдом, Руваймом, Юсуфом ибн аль-Хусейном и Мухаммадом ибн Фазлем аль-Балхи. Ни один шейх не извлек столько духовной пользы от своих наставников, как он. Люди Нишапура основали кафедру, чтобы он мог наставлять их в суфизме. Он автор проникновенных трактатов по различным аспектам суфизма.

Передают, что он сказал:

«Тому, кого Господь почтил духовным видением, не подобает бесчестить себя неповиновением Господу». Речь идет о действиях, привычных для человека, и о его непрестанном стремлении исполнять заветы Господа, даже зная, что Господь не обрекает на бесчестье неповиновения того, кого Он почтил духовным видением. И тем не менее духовное постижение — это Божий дар, а непослушание — человеческое действие. Невозможно, чтобы человек, удостоенный Божьего дара, мог быть опозорен своим поступком. Бог удостоил Адама знанием, и Он не предал его бесчестию за его грех.

34. Абу Абдаллах Ахмад ибн Яхья аль-Джалла

Он был связан с Джунайдом, Абу'ль-Хасаном Нури и другими великими шейхами.

Записано, что он сказал:

«Ум духовно познавшего (*арифа*) сосредоточен на его Господе, он не рассеивается ни на что иное», ибо *ариф* не знает ничего, кроме духовного знания. И так как духовное знание — единственное, что владеет его сердцем, то его помыслы полностью сосредоточены на видении (Бога), ибо из рассеянности мыслей возникает небрежение, а небрежение отводит человека от Бога.

Он рассказывает такой случай:

«Как-то я увидел прекрасного мальчика-христианина и, очарованный, остановился перед ним, залюбовавшись. Мимо проходил Джунайд. Я сказал ему:

— О наставник, сожжет ли Господь такое лицо в огне Ада?

Он в ответ:

— Сын мой, это шалости плоти, от которых не уберечься. Проникни в суть вещей — и увидишь, что подобная гармония заключена в каждой крупице мироздания. Ты же скоро будешь наказан за недостаток почтительности.

Джунайд ушел, а я тотчас позабыл Коран, и долгие годы он не восстанавливался в моей памяти — я несколько лет молил Господа о помощи и каялся в своем грехе. Теперь я не смею обращать внимание на сотворенное или терять время, взирая на окружающее».

35. Абу Мухаммад Рувайм ибн Ахмад

Он был близким другом Джунайда. В законоведении он следовал Дауду* и был глубоко сведущ в науках, связанных с толкованием и чтением Корана. Он снискал известность восторженностью своего состояния и возвышенностью своей «стоянки», странствиями в полной отрешенности от мирского (*таджрид*) и суровой аскезой. К концу жизни он укрылся среди богатых и вошел в доверие к халифу, но совершенство его духовного чина было таково, что это не стало «завесой» между ним и Богом.

Поэтому Джунайд сказал:

«Мы — преданные, охваченные (миром), а Рувайм — охваченный (миром), который предан (Богу)».

Он написал несколько работ по суфизму, одну из которых, *Галат аль-ваджидин* («Заблуждения охваченных восторгом»), следует отметить особо. Я был глубоко восхищен ею.

Однажды на вопрос «Как поживаете?» он ответил:

— Как может жить тот, чья религия — похоть, а все мысли — о мирском, кто не является ни благочестивым богобоязненным человеком, ни духовно познавшим и одним из избранных Божьих?

Это — намек на пороки души, подверженной страстям, чья религия — похоть. Страстные люди считают преданным того, кто попускает их наклонностям, даже если он еретик; и считают нерелигиозным того, кто идет против их желаний, даже если это набожный человек. В наше время эта болезнь широко распространена. Да сохранил нас Господь от общения с такими людьми! Несомненно, Рувайм отвечал на вопрос, ориентируясь на внутреннее состояние спрашивающего, которое либо было открыто ему, либо, возможно,

* Дауд из Исфахана, основатель школы захиритов См. Brockelmann, I, 183.

Господь на время низвел на него это состояние, чтобы он представлял себе, каково тому человеку.

36. Абу Якуб Юсуф ибн аль-Хусейн ар-Рази

Он был одним из старинных шейхов и великих имамов своего века. Он был учеником Зун-Нуна, египтянина, общался со многими шейхами и служил им всем. Передают, что он сказал:

«Худший из людей — жадный дервиш и любящий свою возлюбленную, а достойнейший из людей — тот, кто правдив (*ас-сиддик*)».

Жадность позорит дервиша в обоих мирах, делая его презренным в глазах обитателей миров, и он становится еще более презренным, если питает надежду на них. Достаток с достоинством гораздо более совершенен, чем нищета с бесчестьем. Из-за жадности дервиш с очевидностью навлекает на себя позор неистинности.

А любящий свою возлюбленную, — худший из людей, поскольку любящий воспринимает себя презренным в сравнении со своей любимой и принижает себя перед ней. Такое состояние также может являться следствием желания. Пока Зулейха желала Юсуфа (Иосифа), с каждым днем она падала все ниже. А когда желание покинуло ее, Господь вернул ей красоту и молодость. Это закон: когда любящий приближается, возлюбленная отступает. А если любящему достаточно самой любви, тогда возлюбленная подходит ближе.

Любящий по-настоящему благороден, когда у него нет желания соединиться.

Пока его любовь не отвратит его от любых помыслов о единении и разлуке — она слаба.

37. Абу'ль-Хасан Сумнун ибн Абдаллах аль-Хаввас

(о попытках рассуждать о любви)

Его высоко ставили все шейхи. Они называли его Сумнун Любящий (*аль-Мухибб*), а сам он называл себя Сумнун Лжец (*аль-Каззаб*). Ему довелось пережить много преследований со стороны Гуляма аль-Халила*, который выдвинулся при дворе халифа

* Абу Абдаллах Ахмад ибн Мухаммад ибн Галиб ибн Халид аль-Басри аль-Бахили, обычно называемый Гулям Халил, умер в 275 г. Хиджры. Абу'ль-Махасин (*Нуджум*, II, 79, I ff) описывает его как традиционалиста, аскета и святого. Согласно *Тазкират аль-авлия* (II, 48, 4 ff), он говорил халифу, что Джунайд, Нури, Шибли и другие видные суфии — вольнодумцы и еретики, и побуждал его предать их смерти.

благодаря ложному благочестию и показному суфизму. Этот лицемер клеветал на шейхов и дервишей, надеясь отвадить их от двора халифа и полновластно утвердиться здесь. Сумнуну и другим шейхам повезло: у них был лишь один противник. Ныне таких Гулямов аль-Халилов — по сотне на каждого истинного человека духа — и каков результат? Мертвечина — вот пища, подходящая для хищников.

Когда Сумнун завоевал высокое положение и известность в Багдаде, Гулям аль-Халил начал плести интриги против него. Одна женщина влюбилась в Сумнуна и предлагала ему брак, но он отвергал ее предложения. Она пришла к Джунайду с просьбой уговорить Сумнуна жениться на ней, но ушла ни с чем. Тогда она отправилась к Гуляму аль-Халилу и обвинила Сумнуна в посягательстве на свою честь. Тот с готовностью выслушал ее и вынудил халифа повелеть, чтобы Сумнуна предали смерти. Когда халиф готов был отдать приказ палачу, язык его онемел.

В ту же ночь во сне ему было открыто, что его царство будет стоять столько, сколько продлится жизнь Сумнуна. На следующий день он попросил прощения у Сумнуна и вернул ему свою благосклонность.

Сумнун — автор возвышенных афоризмов и тонких суждений о подлинной природе любви. Когда он ехал из Хиджаза, люди Файза попросили его наставить их об этом. Он поднялся на кафедру, а когда начал говорить, все его слушатели разошлись. Сумнун повернулся к светильням и сказал:

— Я обращаюсь к вам!

Светильни тотчас упали, разбившись на мелкие куски.

Передают, что он сказал:

«Можно объяснить что-либо посредством того, что тоньше объясняемого; но нет ничего утонченнее любви, как же истолковать любовь?»

Смысл этого высказывания в том, что любовь выше объяснений, поскольку объяснение — это атрибут объясняющего. Любовь — атрибут Возлюбленной, поэтому невозможно объяснить истинную природу любви.

38. Абу'ль-Фаварис Шах Шуджа аль-Кирмани (о невзирании на себя и о пользе ночных бдений)

Он был царского рода, общался с Абу Турабом Нахшаби и многими другими шейхами. О нем уже упоминалось в разделе об Абу

Усмани аль-Хири*. Он написал выдающийся труд по суфизму с названием *Мир'ат аль-Хукама* («Зерцало мудрых»).

Записано, что он сказал:

«Известность знаменитостей видится глазами других людей, и святость святых видится глазами других людей», т. е. тот, кто обращает внимание на свою известность, теряет ее истинный смысл, и всякий, кто замечает свою святость, теряет ее истинный смысл.

Его биографы отмечают, что в течение сорока лет он никогда не спал, затем он заснул и во сне увидел Господа.

— О Господи, — воскликнул он, — я искал Тебя в ночных бдениях, а обрел во сне!

Господь ответил:

— О Шах, ты обрел Меня благодаря тем самым ночным бдениям. Не взыскуя Меня там, ты не нашел бы Меня здесь.

39. Амр ибн Усман аль-Макки

(о восторге вне объяснений; о благотворном воздействии пения на больного)

Он — один из видных суфиев, автор избранных трудов по мистическим предметам. Он стал учеником Джунайда, а до этого встречался с Абу Саидом Харразом и общался с Нибаджи**. В богословии он был *имамом* своего века.

Передают, что он сказал:

«Восторг вне объяснений, это таинство между Богом и истинно верующими». Пусть люди ищут объяснений, если им угодно; их объяснения не раскроют этого таинства, ибо все способности и усилия человека отъединены от Божественных тайн.

Говорят, что, когда Амр прибыл в Исфахан, один юноша приходил к нему против воли своего отца. Этот юноша заболел. Шейх с друзьями зашел проведать его. Юноша попросил шейха, чтобы тот позволил певцу (*кавваль*) спеть для него, и Амр выбрал такой стих:

Ма ли маридту ва-лам я'удни 'а'ид
Минкум ва-ямраду 'абдукум фа-а'уду.

* Раздел 33 настоящей главы (*прим. рус. перев.*).

** Саид (Абу Абдаллах) ибн Язид ан-Нибаджи. См. *Нафахат*, № 86.

*Как вышло так? Я занемог — никто из вас меня не навестил!
А я и вашего раба, когда он заболел, проведать приходил.*

Услышав это, больной поднялся с постели и сел, а недуг пошел на спад. Он попросил:

— Спойте еще!

Певец запел:

*Ва-ашадду мин маради 'алайя судудукум
Ва-судуду 'абдикуму 'алайя шадиду.*

Пренебреженье ваше тягостнее хвори.

Когда бы пренебрег я и рабом — вот было б горе!

Юноша выздоровел. Его отец разрешил ему общаться с Амром и раскаялся в той подозрительности, которой он дал прибежище в своем сердце, а юноша стал видным суфием.

40. Абу Мухаммад Сахль ибн Абдаллах ат-Тустари

Его аскеза была очень суровой, а поклонения — безупречными. У него есть прекрасные афоризмы об искренности и изъянах человеческих действий. Богословы-формалисты говорят, что он соединил Закон и Истину (*джама'а байн аш-шари'ат ва'ль-хакикат*). Это высказывание ошибочно, поскольку эти двое никогда не были разделены.

Закон есть Истина, а Истина есть Закон. Их утверждение основано на том, что высказывания этого шейха ясны и легки для понимания, в отличие от иных. Поскольку Господь объединил Закон и Истину, невозможно, чтобы Его святые разделили их. Если бы они были разделены, один из них был бы, без сомнения, упразднен, а другой — принят. Упразднение Закона — ересь, а упразднение Истины — неверие и многобожие. Определенное (надлежащее) разделение между ними сделано, но не для того, чтобы установить смысловую разницу, а чтобы утвердить Истину, о чем говорится так: «Слова *“нет Бога кроме Бога”* — Истина, а слова *“Мухаммад — Пророк Божий”* — Закон». Никто не может отделить одно от другого, не причинив ущерба своей вере, и напрасно пытаться сделать это.

Краткий итог. Закон — есть извод Истины: знание Бога — Истина, а повиновение Его повелению — Закон. Формалисты отрицают все, что не отвечает их представлениям, но опасно отрицать один из фундаментальных принципов Пути к Богу. Хвала Аллаху за веру, которую Он дал нам!

Передают, что он сказал:

«Солнце на лице земли не восходит и не заходит для того, кто не является несведущим о Боге, пока он предпочитает Бога своей душе и духу, своей настоящей и будущей жизни», т. е. если кто-то остается верным своему эгоизму, это доказывает, что он не знает Бога, поскольку знание Бога требует отказа от предусмотрительности (*тадбир*), а отказ от предусмотрительности есть смирение (*таслим*), тогда как упорствование в отказе проистекает из незнания о предопределенности.

41. Абу Абдаллах Мухаммад ибн аль-Балхи

(о связи близости к Богу и усердия; о сердце как престоле знания)

Он пользовался авторитетом у людей Ирака и Хорасана. Он был учеником Ахмада ибн Хазруи, на него оказал большое влияние Абу Усман Хири. Изганный из Балха фанатиками за свою приверженность к суфизму, он отправился в Самарканд, где прожил до конца своих дней.

Передают, что он сказал:

«Чем глубже знание Бога, тем усерднее человек стремится исполнять Его веления и предельно точно следовать обычаям Пророка».

Чем ближе к Богу человек, тем ревностнее он исполняет Его повеления. Чем дальше от Бога, тем с большей неохотой он следует Посланнику.

Передают, что он сказал:

«Удивляют меня те, кто оставляет позади пустыни и пустоши, чтобы добраться до Его Жилища и Святыни, ибо следы Его пророков можно найти повсюду; отчего же такие люди не оставляют позади свои страсти и похоть, добираясь до своего сердца, где обретаются следы их Господа?»

Иными словами, сердце — престол знания Бога, более почетный, чем Кааба, к которой обращаются люди во время молитвы. Люди всегда обращаются к Каабе, Бог же всегда обращается к сердцу. Где сердце — там моя Возлюбленная, где предписанное Им — там желаемое мной, где следы моих пророков* — туда обращены глаза тех, кто мне дорог.

* Так во всех списках.

42. Абу Абдаллах Мухаммад ибн Али ат-Тирмизи (о связи служения и господства)

Он автор многих прекрасных книг, в которых впечатляюще описаны чудеса, которых он был удостоен. Например, книги *Хатм аль-вилайят* («Печать Святости»), *Китаб ан-нахдж* («Книга о столбовой дороге»), *Навадир аль-усул* («Избранные религиозные принципы») и многие другие, такие как *Китаб ат-таухид* («Книга о Единении») и *Китаб 'азаб аль-кабр* («Книга о мучениях в могиле»), — было бы утомительно приводить здесь все названия. Я питаю к нему величайшее почтение и полностью предан ему.

Мой шейх сказал о нем:

«Мухаммад — чистый жемчуг, которому в целом мире нет подобных». Он также имеет труды по формальным наукам и является авторитетным передатчиком высказываний Пророка. Он начал писать толкование на Коран, но при жизни не успел завершить свой труд. Его незавершенное толкование имеет широкое хождение в среде богословов. Он изучал богословие у близкого друга Абу Ханифы. Жители Термеза называют его Мухаммад *Хаким*, а *хакимиты* — суфийский толк в этих краях — являются его последователями.

О нем рассказывают много примечательных историй, например о его встречах с Хизром. Его ученик Абу Бакр Варрак рассказывает, что Хизр навещал его каждое воскресенье и они беседовали друг с другом.

Записано, что он сказал:

«Кто не сведущ в природе служения (*'убудийят*), тот еще более не сведущ в природе владычества (*рубубийят*)», т. е. не знающий пути к познанию себя не знает пути к познанию Бога, а не различающий замутненности человеческих качеств не узнает чистоты Божественных атрибутов, поскольку внешнее связано с внутренним и притязать на обладание первым без второго — нелепо. Знание природы господства основывается на соответствующих принципах служения и несовершенно без них. Это очень глубокое и полезное высказывание. Оно будет подробно истолковано в надлежащем месте.

43. Абу Бакр Мухаммад ибн Умар аль-Варрак (по поводу порочности богословов, правителей и дервишей)

Это был великий шейх и аскет. Он видел Ахмада ибн Хазрую и был связан с Мухаммадом ибн Али. Он автор книг о правилах

воспитания и этики. Суфийские шейхи называли его «Наставник святых» (*му'аддиб аль-авлия*).

Он рассказывает о таком случае:

«Мухаммад ибн Али дал мне несколько своих рукописей, попросив, чтобы я бросил их в Джейхун*. Сердце мое не лежало к тому, чтобы сделать это, и я отнес их к себе домой, а сам отправился к нему и сказал, что выполнил его повеление. Он спросил, что я видел. Я ответил, что ничего. Он сказал:

— Ты не послушался меня, иди и брось их в реку.

Я возвратился, сомневаясь в обещанном знамени, и бросил их в реку. Вода расступилась, и показался сундук с открытой крышкой. Рукописи упали в сундук, крышка захлопнулась, и воды вновь сомкнулись, скрыв сундук.

Я вернулся к нему и рассказал о том, что видел.

Он сказал:

— Теперь ты действительно сделал это.

Я попросил его объяснить эту тайну. Он сказал:

— Я составил трактат по богословию и мистицизму, который нелегко постигнуть умом. Мой брат Хизр захотел увидеть его, и Господь побудил воды перенести трактат ему».

Передают, что Абу Бакр Варрак сказал:

«Есть три рода людей: богословы (*'улама*), правители (*умара*) и дервиши (*фукара*). Когда порочны богословы, искажаются благочестие и религия; когда порочны правители, у людей отнимают средства к жизни; а когда порочны дервиши, развращаются людские нравы».

Развращение богословов состоит в алчности, правителей — в несправедливости, дервишей — в лицемерии. Правители не подвержены порокам до тех пор, пока не отвернутся от богословов; богословы не подвержены порокам, пока они не общаются с правителями; а дервиши не подвержены порокам, пока не жаждут показных проявлений, поскольку несправедливость правителей происходит от нехватки знания, корыстолюбие богословов — от нехватки благочестия, а лицемерие дервишей — от нехватки упования на Бога.

44. Абу Саид Ахмад ибн Иса аль-Харраз

(об отношении к доброте)

Он был первый, кто описал учение о растворении человека в Боге (*фана*) и пребывании человека в Боге (*бака*). Он — автор

* Джейхун — река Амударья (*прим. рус. пер.*).

блестящих литературных произведений, тонких афоризмов и аллегорий. Он встречался с Зун-Нуном, египтянином, и был связан с Бишром и Сари.

Передают, что о словах Посланника «сердца естественным образом выказывают любовь к тому, кто добр к ним» он сказал:

«Ох! Посмотреть бы на того, кто, не видя иной доброты к себе, кроме как от Бога, не потянулся бы к Богу всем, что у него есть», ибо истинная доброта принадлежит Хозяину всего преходящего и даруется лишь тем, кто имеет нужду в ней. Как может тот, кто сам нуждается в доброте других, даровать ее кому-то? Бог — Царь и Господин всего и ни в чем не имеет нужды. Осознавая это, друзья Божии прозревают Подателя и Благодетеля в каждом даре и благодеянии. Их сердца полностью пленены любовью к Нему и отвернулись от всего иного.

45. Абу'ль-Хасан Али ибн Мухаммад аль-Исфахани

(о присутствии (*хузур*) и несомненности (*якин*); о сердце (*диль*))

Говорят, что его звали Али ибн Сахль. Это был великий шейх. Джунайд и он вели утонченную переписку, и Амр ибн Усман Макки приезжал в Исфахан повидаться с ним.

Он общался с Абу Турабом и Джунайдом, следуя в суфизме достоинственным Путем, имеющим уникальные особенности. Его украшение — согласие с Божьей волей и самодисциплина, зло и порча миновали его. Он прекрасно толковал теорию и практику мистицизма и доходчиво объяснял их трудности и символические отсылки.

Передают, что он сказал:

«Присутствие (*хузур*) лучше несомненности (*якин*), ведь присутствие — состояние устойчивое (*ватанат*), а уверенность — состояние шаткое (*хатарат*)», т. е. присутствие делает своей обителью сердце и не допускает забывчивости, а уверенность это ощущение, которое приходит и уходит. И потому «присутствующие» (*хазиран*) находятся в святыне, а обладающие уверенностью (*мукинан*) — лишь у ворот. Тема «отсутствия» и «присутствия» будет рассмотрена в особом разделе.

Он также сказал:

«Со времен Адама до Воскресения люди кричат: «Сердце! Сердце!» Хотел и я найти кого-нибудь, чтобы взглянуть, что это за сердце такое, каково оно, — но так никого и не нашел. Обычно люди называют сердцем (*диль*) ту часть тела, которой обладают безумцы, люди восторженные и дети — те, кто на самом деле без сердца (*бидиль*). Что ж такое сердце, что его только и можно, что назвать?»

Иными словами, если я назову дух сердцем, он сердцем не станет. Если я назову сердцем знание, то ведь и оно — не сердце. Все свидетельства Истины имеют место в сердце, и все же единственное, что в наших силах, — это называть сердце сердцем.

46. Абу'ль-Хасан Мухаммад ибн Исма'ил Хайр ан-Нассадж
(об уверенности *(якин)*)

Это был великий шейх, который прекрасно трактовал вопросы этики и произносил проникновенные проповеди. Он умер в преклонном возрасте. Шибли и Ибрахим Хаввас получили посвящение в его собрании. Он отослал Шибли к Джунайду, желая выказать уважение последнему. Сам он был учеником Сари и являлся современником Джунайда и Абу'ль-Хасана Нури. Джунайд высоко ставил его, и Абу Хамза из Багдада относился к нему с глубоким уважением.

Передают, что его стали называть Хайр ан-Нассадж после такого случая: он покинул Самарру, свой родной город, чтобы совершить паломничество. У ворот Куфы, которая лежала на его пути, его схватил некий ткач по шелку, закричав:

— Ты мой раб, Хайр!

Приняв случившееся как исходящее от Бога, он не стал противиться ткачу и в течение многих лет работал на него. Когда хозяин звал его, он всегда отвечал:

— К твоим услугам *(лаббайк)*!

Наконец однажды ткач раскаялся в содеянном и сказал Хайру:

— Я ошибался, ты не мой раб.

Тогда он ушел от него и отправился в Мекку, где достиг такого чина, что Джунайд сказал:

— Хайр — лучший из нас *(Хайр хайруна)*.

Он предпочитал, чтобы его называли Хайр, поясняя:

— Неправильно менять имя, данное мне мусульманином.

Передают, что час его смерти пришелся на время вечерней молитвы. Он открыл глаза, взглянул на ангела Смерти и сказал:

— Повремени, да спасет тебя Бог! Ты лишь слуга, выполняющий Его повеления, и я — такой же слуга. То, что предписано тебе сделать (т. е. забрать мою жизнь), не уйдет от тебя, а то, что предписано мне (т. е. совершить вечернюю молитву), ускользнет от меня; позволь же мне исполнить предписанное, а потом исполнишь, что тебе предписано.

Он попросил воды, совершил омовение, помолился и отдал Богу душу.

На следующую ночь его увидели во сне и спросили:

— Как Господь обошелся с тобой?

Он ответил:

— И не спрашивайте. Но я все же освободился от этого мира.

Передают, что он сказал на собрании:

«Господь исполнил грудь благочестивых светом уверенности (*якин*) и открыл глаза тем, кто обладает уверенностью, светом истин веры».

Уверенность обязательна для благочестивых, чьи сердца раскрыты светом несомненности; и те, кто обладает уверенностью, не могут действовать без истин веры, ибо их сознательное видение заключено в свете веры. Поэтому где вера — там уверенность, а где уверенность — там благочестие, ибо они идут рука об руку друг с другом.

47. Абу Хамза аль-Хорасани

(о том, кто такой чужак (*гариб*))

Он — один из старейших шейхов Хорасана. Он был связан с Абу Турабом и виделся с Харразом*. Он отличался твердостью упования на Бога (*таваккул*).

Хорошо известен случай, как он провалился в шахту и просидел в ней три дня, пока не появилась группа путников. Абу Хамза сказал себе:

— Окликну их.

Но потом решил:

— Нет, нехорошо искать помощи у кого-то, помимо Господа. Я выкажу недовольство Господом, если скажу им, что мой Господь бросил меня в шахту, и попрошу их вызволить меня.

Подойдя и увидев провал шахты, путники сказали:

— Ради награды на небесах (*саваб*) прикроем эту шахту, чтобы кто-нибудь не упал в нее.

Абу Хамза сказал:

— Безысходность одолела меня, надежда на спасение исчезла. Когда они закрыли жерло шахты и ушли, я совершил молитву и приготовился к смерти, перестав надеяться на людей.

Спустилась ночь, и я услышал наверху какую-то возню. Я взгляделся пристальнее. Верхнее перекрытие шахты исчезло, и я увидел огромного зверя, похожего на дракона, — он спустил вниз свой хвост. Я понял, что он послан Богом, чтобы спасти меня.

* См. № 44 данной главы.

Я ухватился за его хвост, и он поднял меня наверх. Раздался голос с неба:

— Прекрасное избавление, О Абу Хамза! Мы спасли тебя от смерти смертью (т. е. с помощью смертоносного чудовища).

Его спросили:

— Кто такой чужестранец (*гариб*)?

Он ответил:

— Тот, кто избегает общества, поскольку у дервиша нет ни дома, ни круга общения в этом мире и в следующем; а когда он отделен от преходящего существования, он избегает всего и потому является чужаком; это — очень высокая ступень.

48. Абу'ль-Аббас Ахмад ибн Масрук

(об истинной радости и близости)

Это был один из великих людей Хорасана, Божьи святые единодушно признали, что он — один из *аутад* и связан с *кутбом*, осью мироздания.

Когда его спрашивали, кто является *кутбом*, он не называл имени, а намеками указывал на Джунайда. Он служил тем сорока избранным, которые имеют чин упроченных (*сахиб тамкин*), и получал от них указания.

Передают, что он сказал:

«Если радуешься чему-то, помимо Господа, то такая радость порождает скорбь; если твоя близость не имеет отношения к служению твоему Господу, такая близость порождает одиночество (*вахшат*)», т. е. все преходяще, кроме Него, и кто радуется преходящему, тот скорбит, когда оно проходит. Все пустое, кроме служения Ему, и, когда становится ясна презренность тварного, близость (с тварным) оборачивается одиночеством. Следовательно, причина скорби и одиночества во всем мире — в обращении к иному (чем Бог).

49. Абу Абдаллах Мухаммад* ибн Исма'ил аль-Магриби

(о беспристрастности мира)

Это был выдающийся учитель и внимательный наставник своих учеников. Ибрахим Хаввас и Ибрахим Шайбани — его ученики. У него есть возвышенные афоризмы и блестящие свидетельства. Для него была привычна отрешенность от мира.

* L.V. — «Ахмад».

Передают, что он сказал:

«Не знаю вещи более беспристрастной, чем мир: ты служишь ему — и он служит тебе; ты оставляешь его — и он оставляет тебя», т. е. пока ты ищешь мирского — и оно будет искать тебя, а когда ты отринул мирское, взыскуя Господа,— и оно оставляет тебя, мирские мысли больше не льнут к твоему сердцу.

50. Абу Али аль-Хасан ибн Али аль-Джузаджани

(о небрежении и пустых домыслах)

У него есть блестящие труды, посвященные этике и выявлению духовных язв. Он был учеником Мухаммада ибн Али ат-Тирмизи и современником Абу Бакра Варрака. Ибрахим Самарканди — его ученик.

Передают, что он сказал:

«Все люди тягнутся друг с другом, кто кого обскачет в небрежении, завися от своих пустых домыслов и при этом полагая, что они сведущи в Истине, а их слова — Божественное откровение».

Это высказывание имеет в виду природное самомнение и душевную гордыню. Люди, будучи несведущими, тем не менее всецело полагаются на свое неведение, особенно несведущие суфии, которые являются наиболее ничтожными созданиями Господа, а мудрые суфии — наиболее достойными Его творениями. Последние обладают Истиной и лишены самомнения, а первые имеют самомнение, но не Истину. Они пасутся на полях небрежения и воображают, что это поля святости. Они опираются на свои домыслы и называют это уверенностью (*якин*). Они имеют дело с поверхностным и думают, что это реальность. Ими управляет похоть, а они думают, что это Божественное откровение. Так происходит, поскольку от заносчивости не избавиться ничем, кроме видения Величия либо Красоты Божьей, ведь в проявлении Его Красоты они видят Его одного, и самомнение исчезает. А при явлении Его Величия они не видят себя, и самомнению нет места.

51. Абу Мухаммад Ахмад ибн аль-Хусейн аль-Джурайри

(о довольстве, благочестии и воздержании)

Он был близким другом Джунайда, также будучи связан с Сахлем ибн Абдаллахом. Он был сведущ во всех областях наук, являлся имамом своего времени в законоведении и прекрасно

разбирался в богословии. Его чин в суфизме был таков, что Джунайда сказал ему:

— Наставляй моих учеников в послушании и обучай их!

Он был преемником Джунайда и занял его место.

Передают, что он сказал:

«Непрестанность веры, существование религий и физическое здоровье зависят от трех свойств: довольства (*иктифа*), благочестия (*иттика*) и воздержания (*ихтима*). Если человек довольствуется Богом, его сознание становится благим; если человек отстраняется от того, что Бог запретил, его нрав исправляется; и если человек воздерживается от того, что не соответствует ему, его физическое состояние приходит в порядок. Плод довольства — чистое знание Бога, итог благочестия — чистота нравственности, а результат воздержания — физическая гармония».

Посланник сказал:

«Кто много молится ночью — у того лицо светится днем». Он также сказал, что благочестивые придут к Воскресению.«с блистающими лицами на престолах света».

52. Абу'ль-Аббас Ахмад ибн Мухаммад ибн Сахль аль-Амули

Современники глубоко чтили его. Он был сведущ в науках анализа и толкования Корана и разъяснял тонкости Корана проникновенно и пронизательно. Он был выдающимся учеником Джунайда и общался с Ибрахимом Маристани. Абу Саид Харраз относился к нему с глубоким уважением и говорил, что никто не достоин называться суфием, кроме него.

Передают, что он сказал:

«Уступки привычкам естества отвращают человека от достижения высших степеней духовности», поскольку естественные склонности это инструменты и органы чувственного начала (*нафс*), которое является средоточием «завесы» (*хиджаб*), а духовное начало (*хакикат*) является средоточием откровения. Естественные склонности привязаны к двум вещам: к этому миру и его составляющим и к следующему миру и его обстоятельствам. Привязанность *нафса* к этому миру возникает в силу одноприродности с ним, а привязанность к следующему миру — благодаря силе представления, одноприродности и незнания. Поэтому возникает привязанность к своим собственным представлениям о следующем мире, а не к его истинной форме. Если бы человек на самом деле познал следующий мир, он бы отрешился от всех привязанностей к этому миру;

природное начало утратило бы все свое влияние на него, и он открыл бы для себя духовные материи. Невозможна гармония между следующим миром и человеческой природой, пока последняя не будет упразднена, ибо «в следующем мире — то, что непостижимо сердцем человека». Значение (*хатар*) следующего мира — в том, что путь туда полон опасностей (*хатар*). Наши представления (*хаватир*) немного стоят. Как может человеческая природа получить правильное представление (*'айн*) о следующем мире? Ведь с помощью силы представления невозможно познать его реальность.

Очевидно, что наши природные способности могут иметь дело лишь с понятием (*пиндашт*) следующего мира.

53. Абу'ль-Мугис аль-Хусейн ибн Мансур аль-Халладж

Это был влюбленный и упоенный приверженец суфизма. Ему был присущ глубокий восторг и высота духа. Суфийские шейхи по-разному относятся к нему: одни его отвергают, другие одобряют. Среди последних Амр ибн Усман аль-Макки, Абу Якуб Нахраджури, Абу Якуб Акта, Али ибн Сахль Исфакхани и др. Его также принимали Ибн Ата, Мухаммад ибн Хафиф, Абу'ль-Касим Насрабади и все современные суфии.

Есть и такие, которые воздерживаются от вынесения о нем своего суждения, например Джунайд, Шибли, Джурайри, Хусри.

Некоторые обвиняют его в магии и т. п., но в наши дни великий шейх Абу Саид ибн Аби'ль-Хайр, шейх Абу'ль-Касим Гургани и шейх Абу'ль-Аббас Шакани взирают на него с приязнью, и в их глазах он — великий человек.

Наставник Абу'ль-Касим Кушайри замечает, что если аль-Халладж — истинный человек духа, то он не заслуживает отлучения на основании всеобщего неприятия. А если он отлучен самими суфиями и отринут Истиной, то не заслуживает похвалы на основании всеобщего одобрения. Поэтому мы оставляем его на суд Божий и чувствуем в согласии с приметам Истины, которые, как мы знаем, были ему присущи.

Надо сказать, лишь немногие шейхи отрицают совершенство его достоинств, чистоту его духовного состояния и суровость его аскезы, поэтому было бы неразумно исключить его биографию из данной книги.

Некоторые говорят, что он вел себя внешне как неверный, поэтому они не доверяют ему и подозревают в обмане и магии, считая, что Хусейн ибн Мансур Халладж — это тот самый еретик из

Багдада, который был наставником Мухаммада ибн Закарии* и товарищем Абу Саида Кармата. Однако Хусейн, о котором мы говорим, — перс и уроженец Байзы. Причина непризнания его шейхами — отнюдь не религиозные вопросы и вероустав, а его поведение и образ действий. Сначала он был учеником Сахля ибн Абдаллаха, которого он оставил, не испросив дозволения, чтобы примкнуть к Амру ибн Усману, от которого он также ушел без дозволения, желая примкнуть к Джунайду, но тот не принял его. Вот за что шейхи осуждают его. Осуждение поведения Халладжа никак не затрагивало его принципов. Вот что сказал о нем Шибли:

«Аль-Халладж и я — одной веры, но мое безумие спасло меня, а его ум погубил его».

Если бы речь шла об осуждении его веры, разве Шибли сказал бы:

«Аль-Халладж и я — одной веры»?

И Мухаммад ибн Хафиф сказал:

«Он — человек, которого наставлял Сам Бог (*'алим-и раббани*)».

Аль-Халладж — автор прекрасных работ и аллегорий, блестящих высказываний по богословским и законоведческим вопросам. В Багдаде и соседних областях я видел пятьдесят его работ, некоторые — в Хузистане, Фарсе и Хорасане. Все его высказывания напоминают первые откровения у новичков; некоторые из них посильнее, другие — послабее, третьи отчасти легковесны, четвертые сложны для понимания. Когда Господь дарует человеку духозрение и тот пытается описать то, что ему открылось по Божьей милости в состоянии восхищенности, его слова невнятны, особенно если он выражается опрометчиво и зачарован сам собой. Поэтому его высказывания малодоступны и уму, и воображению тех, кто слышит их. А люди с большей или меньшей долей искренности говорят: «О, сколь возвышенное высказывание!» — при этом не имея понятия, о чем оно.

Когда подлинно духовному и пронизательному человеку даруется духозрение, он не старается описать открывшееся ему и не занимается самолюбованием, ему равно безразличны похвала и проклятия, его не волнует ни безверие, ни вера.

* Знаменитый врач Абу Бакр Мухаммад ибн Закария ар-Рази, умер около 320 г. Хиджры. См. *Brockelmann*, I, 233; *Massignon*, *Esquisse d'une bibliographie Qarmate* в *Browne Presentation Volume*, с. 331.

Нелепо обвинять аль-Халладжа в магии. Согласно принципам исламской ортодоксии, магия реальна точно так же, как и чудеса. Однако являть магические действия в состоянии совершенства — это проявление неверности, а явление чудес в состоянии совершенства — это проявление знания Господа (*ма'рифат*), ибо первое — результат Божьего гнева, а второе — естественное следствие Его довольства. Более подробно я буду говорить об этом в разделе о признании чудес.

С общего согласия всех суннитов, которые наделены пронизательностью, ни один мусульманин не может быть магом и ни один неверный не может быть в чести, ибо противоположности никогда не встречаются. Хусейн в течение всей своей жизни носил одеяние благочестия, что проявлялось в молитвах и славословии Богу, непрестанном посте и тонких высказываниях о Единении (*таухид*). Если бы он был магом, все это не могло бы иметь места. Следовательно, это чудеса, а чудес удостаиваются лишь истинные святые.

Некоторые ортодоксальные богословы не признают его на том основании, что его высказывания пантеистичны (*ба-ма'ни-йи им-тизадж у иттихад*), однако это можно отнести только к форме выражения, а не к содержанию. Человек, охваченный восторгом, не способен адекватно выразить свое состояние. Кроме того, содержание высказывания может быть сложным для понимания, и потому люди неправильно оценивают намерение говорящего, отвергая не подлинный смысл сказанного, а свое субъективное представление, определяемое их личным восприятием.

Я видел в Багдаде и прилегающих областях немало еретиков, которые считали себя последователями аль-Халладжа и опирались на его высказывания для обоснования своей ереси (*зандака*), называя себя халладжитами. Трактуюя его, они явно перегибали палку (*гулуве*) — точно так же, как рафизиты (шииты) в отношении Али. В главе о различных суфийских толках я приведу критику их учений.

И наконец, следует иметь в виду, что высказывания аль-Халладжа не стоит брать в качестве образца, ведь он был иступленный (*маглуб андар халь-и худ*), а не утвердившийся (*мутамаккин*). Для начала следует утвердиться, а уже потом принимать к сведению его высказывания.

Поэтому, хоть он и дорог моему сердцу, все же его «путь» не имеет прочной опоры на определенный принцип, его состояние не устоялось, его переживания во многом смешаны с заблуждениями.

Когда у меня самого открылось духозрение, я извлек для себя из высказываний аль-Халладжа очень много полезных свидетельств

(*барахин*) о пути. В молодости я написал книгу с толкованием его высказываний и показал их возвышенность, используя доводы и доказательства. Далее, в другой работе, озаглавленной *Минхадж*, я рассказал о его жизни от начала до конца. Здесь же я кратко касаюсь темы.

Как можно следовать учению, принципы которого требуют крайней осторожности при обращении к ним? Истина и пустые фантазии несходны меж собой. Аль-Халладж то и дело соскальзывает к ошибочным взглядам.

Передают, что он сказал:

*Аль-альсинат мустантикат тахта нуткиха мустахликат**, т. е. «говорящие языки — разрушители безмолвствующих сердец». Такие высказывания — чистый субъективизм. Пытаться передать смысл реальности бесполезно. Если смысл имеет место, то он не теряется при изъяснении; а если он не имеет места, то он и не возникает при изъяснении. В данном случае высказывание создает чисто умозрительное представление и сбивает с толку изучающего, заставляя думать, что это представление и есть то, что на самом деле.

54. Абу Исхак Ибрахим ибн Ахмад аль-Хаввас (об этике суфия в двух кратких фразах)

Он достиг высокой степени, всецело уповая на Бога (*таваккул*). Он общался с разными шейхами и ему были дарованы многие знамения и чудеса. Он автор блестящих работ по этике суфизма. Передают, что он сказал:

«Все знание укладывается в две фразы: не ропщи на то, что тебе дано, и не пренебрегай тем, что сам для себя избрал». То есть не ропщи на судьбу, ведь предначертанное от века не изменить. И не пренебрегай Его заветом, ведь за пренебрежением последует наказание.

Его спросили, каких чудес он удостоился.

— Многих чудес, — ответил он. — Но самым чудесным было явление пророка Хизра, который хотел побыть со мной. А я отказал ему. Не то чтобы я искал кого-нибудь получше, а просто боялся, что доверюсь ему более, чем Господу, и в компании с ним мое

* Буквально «Наши языки служат для изъяснения и (обычно) портятся в ходе изъяснения». О мистическом смысле этого высказывания, совершенно непонятого Худжвири, см. *Massignon, Passion, 921 seq.*

упование на Господа ослабнет. И исполняя то, что сверх должного, я не исполню тот долг, что возложен на меня.

Вот ступень совершенства!

55. Абу Хамза аль-Багдади аль-Баззаз

(о долге перед своим «я» и людьми)

Среди суфиев он был одним из крупнейших богословов (*мутакаллиман*). Он ученик Хариса Мухасибиде, общался с Сари, был современником Нури и Хайра Нассаджа, выступал с проповедями в мечети Русафа в Багдаде. Он был сведущ в изучении и толковании Корана и передавал достоверные высказывания Посланника.

Он был с Нури, когда того преследовали и Бог спас суфиев от смерти. Этот случай я приведу, излагая взгляды Нури.*

Записано, что Абу Хамза сказал:

«Если твое «я» (*нафс*) не причиняет тебе вреда — ты сделал все, что причитается *нафсу*; и если ты не причиняешь вреда людям — ты исполнил все, что причитается людям», т. е. существует два обязательства: одно — по отношению к своему «я», другое — по отношению к другим людям. Если ты очищаешь «я» от греха, ища будущего спасения, — ты исполнил свое обязательство по отношению к «я». А если ты оградишь других людей от своей греховности и не имеешь желания осуждать кого-либо — ты исполнил свое обязательство по отношению к людям. Стремись к тому, чтобы никакое зло не исходило от тебя на твое «я» и на других людей, и исполняй свои обязательства перед Богом.

56. Абу Бакр Мухаммад ибн Муса аль-Васити

(о *зикре*)

Это был глубокий богослов, достойнейший в глазах всех шейхов. Он был одним из первых учеников Джунайда. Формалисты (*захирьян*) с сомнением относятся к его высказываниям из-за их усложненности. Он не обрел мира, пока не попал в Мерв. Он был добродетельный человек дружелюбного нрава, и жители Мерва радушно приняли его и ценили его высказывания. Он прожил всю жизнь в Мерве. Передают, что он сказал:

«Помнящий свое восхваление Бога (*зикр*) более небрежен, чем забывший свой *зикр*». Если ты позабыл о *зикре* — это не страшно. А вот если ты помнишь о *зикре*, позабыв о Боге — это непростительно.

* См. главу 14 (*прим. рус. перев.*).

Зикр — не то же самое, что объект *зикра*. Пренебрежение объектом *зикра*, соединенное с мыслью о *зикре*, ближе к небрежению, чем пренебрежение *зикром* без мысли о нем. Забывший о *зикре* в своей забывчивости и отвлеченности не думает, что он присутствует (с Богом). Полагать, что ты присутствуешь, на самом деле не присутствуя, — ближе к небрежению, чем отсутствовать, не думая, что присутствуешь, ведь причина гибели тех, кто ищет Истину, — самонадеянность (*пиндашт*). Чем больше самонадеянности, тем меньше реальности, и наоборот.

На практике самонадеянность исходит от подозрительности (*тухмат*) ума, которая возникает от ненасытных желаний (*нахмат*) низшей души; святые устремления (*химмат*) не имеют ничего общего с этими двумя качествами.

Основной принцип поминания Бога (*зикр*) един и для отсутствия (*гайбат*), и для присутствия (*хузур*). Когда человек отсутствует для себя и присутствует с Богом, это — состояние не присутствия, а созерцания (*мушахадат*); а когда человек отсутствует для Бога и присутствует с собою, это — не поминание Бога (*зикр*), а отсутствие; но отсутствие — результат небрежения (*гафлат*). А Бог знает лучше.

57. Абу Бакр Дулаф ибн Джахдар аш-Шибли (о безумии и здравомыслии)

Это был великий и выдающийся шейх. Его духовная жизнь не имела изъянов, он находился в непрестанном общении с Господом. Он тонко использовал символы, один из современников говорит об этом:

«Есть три чудесных вещи: символические высказывания (*ишарат*) Шибли, мистические изречения (*нукат*) Мурта'иша и краткие истории (*хикаят*) Джафара»*.

Он был визирем халифа, принял посвящение в суфизм в *маджлисе* Хайра ан-Нассаджа и стал учеником Джунайда. Он свел знакомство со многими шейхами. Передают, что он так разъяснял стих Корана «скажи мужам, уверовавшим (в Бога), чтоб потупляли свои взоры» (Коран 24:30):

«О Мухаммад, скажи, чтобы верующие очистили свои телесные очи от того, что вне закона, и очистили свои духовные очи от всего, кроме Господа», т. е. не взирали на похоть и не помышляли ни о

* О Джафаре см. следующий раздел данной главы.

чем, кроме узрения Бога. Примета небрежения — следование своей похоти и взирание на незаконное. Когда люди не осознают своих упущений, это и приводит их к небрежению. А тот, кто не осознает себя здесь, будет таким же и в мире ином:

*А кто был слеп на этом свете,
Слепым останется и в том (Коран 17:72).*

В действительности до тех пор, пока Господь не очистит сердце человека от похотливых помыслов, его телесное око не избавлено от скрытых опасностей; и пока Господь не утвердит в сердце человека жажду Господа, духовное око не избавлено от обращения к иному-чем-Он.

Передают, что однажды, когда Шибли пришел на базар, люди сказали:

— Гляньте, безумец!

Он в ответ:

— Я без ума, а вы с умом, и да углубит Господь мое безумие и ваше здравомыслие!

Если «безумие» Шибли — страстная любовь к Богу, а людское «здравомыслие» — следствие серьезных упущений, то да углубит Бог безумие — чтобы стать еще ближе к Нему, и здравомыслие — чтобы стать еще дальше от Него. Шибли сказал так из ревности (*гайрат*) — чтобы те, кто принимает любовь к Богу за безумие и не отличает одно от другого, так и оставались при своем мнении в этом мире и в следующем.

58. Абу Мухаммад Джафар ибн Нусайр аль-Хулди (об уповании на Бога)

Это знаменитый составитель жизнеописаний святых. Один из первых наиболее знаменитых учеников Джунайда, он был весьма сведущ в вопросах суфизма и питал большое почтение к шейхам. У него немало возвышенных высказываний. Чтобы не пестовать свое тщеславие, он приписывал другим авторство притч, которые он приводил для иллюстрации той или иной темы.

Передают, что он сказал:

«Уповать на Бога значит спокойно воспринимать обретения и утраты», т. е. не радоваться хлебу насущному и не печалиться о его отсутствии, поскольку хлеб — собственность Господа, а Он лучше знает, что делать: оберегать или разрушать. Поэтому не вмешивайся в дела Божественного предопределения».

Джафар рассказывает, что он пришел к Джунайду и увидел, что у того жар.

— О наставник, — сказал он, — попроси у Господа об исцелении.

Джунайд ответил:

— Прошлой ночью я чуть было не сделал это, но голос в сердце шепнул мне:

«Твое тело принадлежит Мне, по Своему усмотрению Я содер­жу его в здравии или болезни. Кто ты такой, чтобы посягать на то, что принадлежит Мне?»

59. Абу Али Мухаммад ибн аль-Касим ар-Рудбари

(о желающем и о том, кого желают)

Это был великий суфий, отпрыск царского рода. Он был отме­чен многими отличиями и добродетелями. Он ясно трактовал таин­ства суфизма. Передают, что он сказал:

«Кто желает (*мурид*) — желает лишь того, что Господь уготовал ему, а тот, кого возжелали (*мурад*), не желает ничего в этом мире и в будущем, кроме Господа».

Точно так же и довольствующийся волей Божьей не должен руко­водствоваться своей волей, чтобы пожелать что-либо; а любящий не должен иметь своей воли, чтобы овладеть объектом своего желания.

Кто жаждет Бога, тот желает лишь того, чего желает Господь; а тот, кого Бог желает, желает только Господа.

Поэтому довольство (*риза*) — одна из начальных «стоянок» (*ма­камат*), а любовь (*махаббат*) — одно из конечных «состояний» (*ахваль*). «Стоянки» связаны с осуществлением служения (*'убудий­ят*), а восторг (*машраб*) ведет к утверждению господства в челове­ке Божественного начала (*рубубийят*).

Из-за этого жаждущий (*мурид*) пребывает в себе, а тот, кого же­лают (*мурад*), пребывает в Боге.

60. Абу'ль-Аббас Касим ибн аль-Махди* ас-Сайяри

(о Единении и о пользе от волос Посланника)

Он был связан с Абу Бакром Васити и получал наставления от многих шейхов. Среди суфиев он достиг наибольшего совершенст­ва (*азраф*) в общении (*сухбат*) и был самым снисходительным из них (*азхад*) в дружбе (*улфат*).

* В *Нафахат*, № 167, стоит «Касим ибн аль-Касим аль-Махди».

Он — автор возвышенных высказываний и достойных трудов. Передают, что он сказал:

«Единение (*таухид*) — это когда ничто не входит в твое сознание, кроме Бога».

Он происходил из образованного влиятельного рода в Мерве. Получив от отца большое состояние, он отдал его за два волоса Посланника. Благодаря этому Бог даровал ему искреннее раскаяние. Он попал в круг Абу Бакра Васити и достиг такого высокого положения, что стал наставником. Умирая, он попросил, чтобы те волосы положили ему в рот. Его могила в Мерве сохранилась до сих пор. Люди приходят сюда с просьбами, и их молитвы не остаются без ответа.

61. Абу Абдаллах Мухаммад ибн Хафиф (о Единении (*таухид*))

Он был *имамом* своего времени в различных науках. Его почитали за духовные подвиги и убедительное разъяснение мистических истин. Его духовные достижения ясно отражены в его трудах. Он знал Ибн 'Ата и Шибли, Хусейна ибн Мансура и Джурайри, а в Мекке общался с Абу Якубом Нахраджури. Он совершал удивительные странствия в полной отрешенности от мира (*таджрид*). Он происходил из царского рода, но Бог даровал ему покаяние, и он отринул мирскую славу. Люди духа высоко ставили его.

Передают, что он сказал:

«Единение состоит в отвращении от человеческой природы», поскольку человеческая природа отгорожена от щедрот Божьих и слепа к Его благодеяниям. К Богу не обратиться, пока не отвянешься от своей природы. Человек, находящийся во власти своей природы (*сахиб таб'*), не способен постичь реальность Единения, которая открывается, лишь когда вы видите непригодность для этого своей натуры.

62. Абу Усман Са'ид ибн Саллам аль-Магриби (об общении с богатыми и «сидении» с бедными)

Это был человек выдающейся силы духа, который достиг состояния упроченности в Боге (*ахль-и тамкин*). Он был всесторонне образован и преуспел в духовных подвигах. Ему принадлежит много примечательных высказываний и убедительных соображений, касающихся выявления духовных изъянов (*ру'ят-и афат*). Передают, что он сказал:

«Господь найдет духовную погибель на того, кто «сидению» с бедными предпочитает общение с богатыми». Слова «общение»

(сухбат) и «сидение» (муджаласат) здесь точно передают суть дела, поскольку человек отворачивается от бедных, лишь когда ему доводится сидеть с ними, а не когда он общается с ними, ведь нельзя отвернуться от человека, общаясь с ним. Когда же человек ради общения с богатыми встает и прекращает «сидение» с бедными, его сердце становится мертво к их нуждам (нияз), а его тело попадает в сети алчности (аз). Поскольку избегание «сидения» (муджаласат) ведет к духовной гибели, то как можно уклоняться от общения (сухбат)? Поэтому оба термина здесь стоят каждый на своем месте.

63. Абу’ль-Касим Ибрахим ибн Мухаммад ибн Махмуд ан-Насрабади

(о связи человека с Адамом и с Богом)

В Нишапуре он был словно шах. Но слава царей принадлежит этому миру, а его слава — миру иному. Ему были присущи оригинальные высказывания и возвышенные знамения. Сам ученик Шибли, он был наставником последующих шейхов Хорасана, превосходя всех современников образованностью и благочестием. Записано его высказывание:

«Ты — между двумя полюсами: Адамом и Богом. Склоняясь к Адаму, ты поощряешь похоть, нечистоту и заблуждения, приближаясь к реализации своей плотской природы (башарийят)».

Господь изволил сказать:

Ведь нечестив он был и безрассуден (Коран 33:72).

А склоняясь к Господу, ты обретаешь «стоянки» откровения и свидетельства, защиты от греха и святости; приближаясь к реализации своего служения (‘убудийят).

Господь изволил сказать:

*И слуги Милосердного лишь те,
Кто ходит по земле смиренно (Коран 25:63).*

Связь с Адамом завершается по Воскресении, а служение Господу вечно и неизменно. Когда человек тяготеет к самому себе либо к Адаму, единственное, что ему остается, так это восклицать:

Я зло навлек на собственную душу! (Коран 28:16)

А когда человек склоняется к Господу, то в этом случае сын Адама подобен тем, о ком Господь изволил сказать:

*О верные служители Мои!
На вас не ляжет страх в тот День,
Печаль неотягчит (Коран 43:68).*

64. Абу'ль-Хасан Али ибн Ибрахим аль-Хусри
(«оставьте меня один на один с моими невзгодами»)

Это один из великих *имамов* среди суфиев, не превзойденный никем из современников. У него возвышенные изречения и прекрасные объяснения духовных материй. Передают, что он сказал:

«Оставьте меня один на один с моими невзгодами. Не вы ли — дети Адама, кого Господь вылепил Своими руками, вдохнул в него дух и призвал ангелов преклониться перед ним? Он отдал ему повеление — а тот не повиновался. Если в первом из винных сосудов — одна муть, то чего ожидать от последнего?»

Иначе говоря, «когда человек предоставлен сам себе, он весь — неповиновение; но когда ему на помощь приходит Божественное благоволение, он весь — любовь. Возри же на красоту Божественного благоволения и сравни ее с глупостью своего поведения — и всю свою жизнь делай это».

Я упомянул выше лишь некоторых из старейших суфиев, чей пример показателен. Если бы я стал перечислять всех и подробно описывать их жизненный путь, приводя истории о них, я вряд ли добрался бы до завершения своего труда, а объем книги превысил бы разумные пределы. Теперь я перехожу к обзору современных суфиев.

Шаба 12

О выгорающих суфиях последнего времени

Следует знать, что в наши дни находятся люди, не способные нести бремя послушания (*рийязат*), домогающиеся роли духовного наставника (*рийясат*) без послушания и считающие, что все суфии — такие же, как они. Когда же они слышат высказывания тех, кто ушел, видят, сколь они возвышенны и читают об их молитвенном рвении, сравнивая их с собой, они убеждаются, что им далеко до шейхов прежних времен. И тогда, не пытаясь превзойти их, они оправдываются так: «Да, мы не такие, как они, но в наше время и нет никого, подобного им».

Их утверждение голословно, ведь Господь никогда не оставляет землю без свидетельств Своего существования (*худжжат*), а общество мусульман — без святых. Как сказал Посланник: «Один извод веры народа моего будет пребывать в благодати и истине вплоть до часа Воскресения».

Он также сказал: «Всегда в моем народе отыщется сорок человек, обладающих природой Ибрахима (Авраама)».

Из тех, кого я упоминаю в этой главе, одни умерли, другие здравствуют.

1. Абу'ль-Аббас Ахмад ибн Мухаммад аль-Кассаб

Он был связан с ведущими шейхами Мавераннахра и был известен своими высокими духовными дарованиями, прозорливостью,

многочисленными наглядными свидетельствами, подвижничеством и чудесами.

Абу Абдаллах Хайяти, *имам* Табаристана, сказал о нем: «Это одна из щедрот Господних, что Он сотворил человека, который нигде не учился, но может разрешить любое наше затруднение, связанное с религиозными вопросами и тонкостями достижения Единства».

Абу'ль-Аббас Кассаба был неграмотен (*'умми*), но проникновенно толковал суфийские и общезабогословские вопросы. Мне доводилось слышать о нем множество историй, но в этой книге я взял себе за правило немногословие.

Однажды в Амуле на рынке, где вечно было грязно, верблюд с тяжелой поклажей упал и сломал ногу. Мальчик-погонщик, воздев руки к небу, с причитаниями взывал о Божьей помощи. Со спины верблюда уже собирались снимать поклажу. В это время проходивший мимо шейх поинтересовался, что случилось. Узнав, в чем дело, он взялся за уздечку, обратился к небу и сказал:

— Господи! Пусть нога этого верблюда вновь срастется. Сделай так — ведь Ты дозволил моему сердцу растрогаться от слез этого паренька.

Верблюд тотчас поднялся и продолжил путь.

Передают, что он сказал: «Все люди, вне зависимости от своего хотения, должны жить в мире с Богом, в противном случае они обрекают себя на горести», ведь, когда ты примиряешься с Ним во время бедствий, ты видишь лишь Того, кто насылает беды, ведь беды не приходят сами по себе! Если же ты не примирен с Ним, придет беда, и твое сердце исполнится мукой. Бог, предопределив наше удовольствие и наши неприятности, не изменяет Своему промыслу. Поэтому наша примиренность с тем, что предписано Им, есть часть нашего благополучия.

Когда человек примирен с Богом, его сердце радуется.

Когда же человек отворачивается от Него, он страдает от того, что уготовано ему судьбой.

2. Абу Али Хасан ибн Мухаммад ад-Даккак

Это был величайший авторитет в своей области (знания), среди современников ему не было равных. Он обладал прекрасным слогом и ясно трактовал проблемы Пути.

Он перевидел немало шейхов и общался с ними. Он был учеником Насрабади* и известен как проповедник (*тазкар карди*). Пере-

* См. главу 11, № 63.

дают, что он сказал: «Кто близок с иным-чем-Бог, тот немощен в своем (духовном) состоянии, а кто говорит об ином-чем-Бог, тот лжив в своих речах», поскольку близость с чем-либо, помимо Бога, проистекает из недостаточного знания Бога, а близость с Ним есть необщительность в отношении всех других, необщительный же человек не говорит о других.

Я слышал от одного старика рассказ, как тот пришел на собрание к ад-Даккаку, чтобы расспросить о состоянии тех, кто полностью уповает на Бога (*мутаваккилан*). На ад-Даккаке был внушительный тюрбан, какие делают в Табаристане, именно такой всегда хотелось иметь старику.

— Что значит полностью полагаться на Бога? — спросил он.

Шейх ответил:

— Не думать о чужих тюрбанах.

С этими словами он сбросил свой тюрбан перед задавшим вопрос.

3. Абу'ль-Хасан Али ибн Ахмад аль-Харакани

Это был великий шейх, признанный всеми святыми людьми своего времени. Шейх Абу Саид пришел к нему, и они беседовали на разные темы. Перед тем как уйти, он сказал:

— Вот мой преемник.

Я слышал от Хасана Му'аддаба, слуги Абу Саида, что в присутствии аль-Харакани сам Абу Саид не задавал вопросов, он только слушал и отвечал на сказанное последним.

Хасан спросил, почему он был столь неразговорчив. Он ответил:

— Одного толкователя достаточно для одной темы.

Я слышал, как наставник Абу'ль-Касим Кушайри сказал:

— Когда я прибыл в Харакан, все мое красноречие испарилось, я больше ничего не мог выразить словами — из-за того благоговения, которое мне внушил этот духовный наставник. Мне даже подумалось, что я лишился своего чина.

Передают, что он сказал:

— Есть два пути, неправильный и правильный. Неправильный путь — это путь человека к Богу, а правильный путь — путь Бога к человеку. Кто говорит: «Я достиг Бога» — не достиг. Кто говорит: «Я был приведен к достигнутому» — тот достиг Его.

Здесь речь не о том, кто достиг, а кто нет, кто обрел спасение, а кто не обрел, а о том, что вас *подводят* к искомому, что спасение *даруется* — или не даруется.

4. Абу Абдаллах Мухаммад ибн Али, известный как ад-Дастанани

Он жил в Бистаме, был сведущ в различных отраслях знаний. Он автор блестящих речей и тонких символических указаний. Он обрел себе достойного преемника в лице шейха Сахлагги, который был *имамом* в тех краях. Я слышал от Сахлагги некоторые из его духовных высказываний (*анфас*) — они возвышенны и утонченны. Например, он говорит: «Единение, исходящее от тебя, есть сущее (*мавджуд*), но ты в единении есть не-сущее (*мафкуд*)», т. е. единение, проистекающее от тебя, безупречно (*дуруст*), но ты в единении небезупречен, поскольку ты не отвечаешь его требованиям.

Самая нижняя ступень единения — упраздненность твоего произвола по отношению ко всему, что у тебя есть, и исповедание полного подчинения Богу во всех своих делах.

Шейх Сахлагги рассказывает такой случай:

— Однажды на Бистам налетели тучи саранчи, поля и деревья почернели от нее. Люди громко зывали о помощи. Шейх спросил меня: «Что за шум?» Я объяснил, что налетела саранча и люди горюют и плачут. Он встал, поднялся на крышу и возвел очи к небу. Саранча тотчас начала подниматься в воздух. Ко времени после-полуденной молитвы ни одной не осталось, при этом не пострадало ни листочка.

5. Абу Саид Фазлаллах ибн Мухаммад аль-Майхани

Это был султан своего века, украшение мистического пути. Все его современники находились под его влиянием, одни — благодаря ясности своего восприятия, другие — вследствие искренней веры, третьи — под воздействием своих духовных переживаний. Он был сведущ в различных областях знания, обладал глубоким религиозным опытом и необычной способностью читать тайные мысли.

Помимо этого, он был отмечен многими чудесными свойствами и свидетельствами своей святости, их действенность сохраняется до наших дней.

В молодости он покинул Михну (Майхану) и переехал в Серахс с целью получить образование. Он «привязал» себя к Абу Али Захиру, у которого за один день он усваивал материал трех бесед. Следующие высвободившиеся три дня он проводил в молитве. В Серахсе в то время жил святой человек по имени Абу'ль-Фазль

Хасан. Однажды, когда Абу Саид шел по берегу реки Серахс, встретившийся ему Абу'ль-Фазль сказал:

— Твой путь не тот, которым ты идешь сейчас. Ищи свой путь.

Шейх не поспешил «привязать» себя к Абу'ль-Фазлю, а вернулся в свой родной город и подвизался в подвижничестве и аскезе, пока Бог не открыл перед ним двери наставничества и не возвысил его до высочайшего сана.

От шейха Абу Муслима Фариси я слышал о нем такую историю.

— Мы никогда не были в приятельских отношениях с шейхом, — сказал он. — Как-то раз я отправился навестить его. Мой заплатанный плащ был такой грязный, что задубел. Когда я оказался в его присутствии, он сидел на тахте, одетый в халат из египетского полотна. Я сказал себе: «Этот человек, погрязший в мирском (*'ала'ик*), полагает, что он дервиш (*факир*), я же понимаю дервишество как состояние полной отрешенности от мира (*таджрид*). Как же мы можем прийти к согласию?

Он прочел мои мысли и, подняв голову, воскликнул:

— Ну-ка, Абу Муслим, в каком *диване* сказано, что именование «дервиш» неприложимо ко всякому, чье сердце живет в созерцании Бога?

Иначе говоря, те, кто зрит Бога, богаты в Нем, тогда как дервиши (*фукара*) занимаются умерщвлением плоти.

Я раскаялся в своей самонадеянности и испросил у Господа прощения за неблагоприятные мысли.

Передают также, что он сказал:

«Суфизм — это пребывание сердца с Богом без всякого посредничества».

Речь идет о созерцании Бога (*мушахадат*), которое есть истинная любовь, истаивание человеческих свойств при осознании видения Бога и их исчезновение в Божественной вечности. Природа такого созерцания (*мушахадат*) будет рассмотрена далее в главе о паломничестве.

Как-то раз Абу Саид отправился из Нишапура в Тус.

Когда он переходил реку в горном ущелье, у него заоченели ноги.

Дервиш, который сопровождал его, рассказывает:

— Я подумал, что можно разорвать ткань, которой была обмотана нижняя часть тела (*фута*), на две части и обмотать ими его ноги. Но я никак не мог решиться на это, потому что моя *фута* была совсем новой. Мы добрались до Туса, там я пришел на собрание и спросил его о разнице между дьявольским искушением (*вас-вас*) и Божественным наитием (*ильхам*).

Он сказал:

— Побуждение разорвать надвое *фута*, чтобы согреть мне ноги, было Божественным наитием, а то, что удержало тебя от этого, — дьявольским искушением.

С ним связано немало чудесных случаев такого рода, сопутствующих людям духа.

6. Абу'ль-Фазль Мухаммад ибн аль-Хасан аль-Хуттали

Это мой наставник, заветам которого я следую в суфизме. Он был сведущ в толковании Корана и преданий (*ривайят*). В суфизме он следовал взглядам Джунайда. Он был учеником Хусри* и сподвижником Ширвани, он жил в одно время с Абу Амром Казвини и Абу'ль-Хасаном ибн Салиба.

Шестьдесят лет он провел, искренне отдалившись от мира, большей частью на горе Лукам. Он явил много знамений и доказательств (святости), однако он не носил накидку и не следовал внешним отличиям суфиев; обычно он сурово обходился с формалистами.

Никто не внушал мне такого благоговения, как он. Передают, что он сказал:

«Мир — день единый, и это день нашего поста».

Это значит: мы ничего не обретаем от него, и мы не захвачены им, поскольку мы осознали его порчу и «завесы» и повернули к нему наши спины.

Один раз я поливал воду ему на руки, и мне пришло в голову: «Если все предрешено, почему же тогда свободные люди делают себя рабами духовных наставников, надеясь удостоиться чудес?»

Шейх сказал:

— Сын мой, мне ведомы твои мысли. Будь уверен: все предуказанное Провидением имеет свое основание. Когда Бог желает даровать венец и царство сыну стражника (*'аван-бача*), Он посылает ему раскаяние и отдает в услужение одному из Своих близких (*вали*) — с тем, чтобы посредством этой службы тот обрел дар чудотворства.

Много прекрасных изречений я слышал от него ежедневно. Он умер в Байт ад-Джинн, селении, расположенном на седловине горного перевала между Баньяс* и рекой Дамаск. На смертном ложе

* См. главу 11, № 64.

* Существуют разночтения в Л. — «Баньян», в И. — «Маньян».

его голова покоилась на моей груди (мое сердце, как это обычно бывает, болело за него), и он сказал:

— Сын мой, я открою тебе один завет веры, следуй ему со тщанием — и он избавит тебя от боли. Благое или неблагое творит Господь — ни при каких обстоятельствах не перечь Его деяниям, иначе нанесешь ущерб своему сердцу.

Ничего больше не сказав, он отдал Богу душу.

7. Абу'ль-Касим Абд аль-Карим ибн Хавазин аль-Кушайри

Он был редчайшим исключением своего времени. Его чин был высок, а статус величествен, его духовная жизнь и разнообразные достоинства хорошо известны нашим современникам. Он автор множества метких высказываний и основательных трудов, посвященных различным аспектам богословия.

Бог удержал его чувства и язык от уподобления людскому (*хашв*). Я слышал, как он произнес:

«Суфий подобен болезни, именуемой *бирсам*, которая начинается бредом и завершается молчанием, ибо когда ты достиг «закрепленности», ты безмолвен».

Суфизм (*сафват*) имеет две стороны: религиозный восторг (*ваджд*) и видения (*нумуд*).

Видения — принадлежность начинающих, а изложение видений и есть бред (*хазаян*).

Религиозный экстаз — принадлежность людей духа, однако выражение экстаза — в то время, когда ты охвачен им, — невозможно.

Пока ты являешься искателем, ты словесно выражаешь возвышенные устремления, которые кажутся бредом даже тем, кто сам имеет возвышенные устремления (*ахль-и химмат*). Когда же ты достигаешь, ты немеешь и ничего более не выражаешь ни словом, ни жестом. Точно так же и Муса (Моисей), будучи начинающим (*мубтади*), всей душой стремился лицезреть Господа и выражал свое желание словесно: «О мой Господь! Явись, чтоб мне узреть Тебя!» (Коран 7:143) Это выражение неосуществленного желания выглядит как исступление. Наш Посланник был завершившим (*мунтаху*) и твердо упрочившимся (*мунтамаккин*). Когда он достиг «стоянки» желания, его желание исчезло, и он сказал: «Не могу восславить Тебя должным образом!»

8. Абу'ль-Аббас Ахмад ибн Мухаммад аль-Ашкани

Он был *имамом* во всех отраслях основных и производных наук, совершенным во всех отношениях.

Он встречался со многими известными суфиями.

В основе его воззрений лежало представление о *фана* (упразднении в Боге); а его характерной особенностью была его затрудненная для понимания манера выражаться. Мне тем не менее попадались глупцы, которые подражали ей и имитировали манеру его экстатических высказываний (*шатхха*). Подобная имитация — даже в отношении духовных высказываний — не заслуживает похвалы, что же тогда говорить о простых фразах!

Мы с ним были очень близки, он искренне любил меня. Он был моим наставником в отдельных науках. За всю свою жизнь среди представителей различных религиозных толков я не встречал никого, кто относился бы к религиозному закону с большим благоговением, чем он.

Он был отрешен от всего сотворенного, и только *имам*, сам обладающий прозорливостью, мог получать от него наставления — по причине утонченности его богословских толкований.

Он испытывал врожденное отвращение к этому миру и к следующему и постоянно произносил:

Аштахи 'адам ла вуджуд лаху — «Жажду небытия, за которым нет бытия».

Он обычно повторял по-персидски:

— У каждого есть заветное желание, есть оно и у меня, и я уверен, что оно невыполнимо. Я бы хотел, чтобы Бог взял меня в небытие с тем, чтобы никогда более мне не возвращаться в бытие.

Он желал этого, поскольку «стоянки» и чудеса суть средоточие «завес» (то есть они скрывают Бога от человека).

Человек воспылал любовью к тому, что является «завесой».

Растворить себя в стремлении видеть Бога лучше, чем блаженствовать в «завесах».

Господь Всемогущий есть Бытие, которое не подвержено небытию; что же утратит Его царство, если я стану малостью, которая никогда более не будет наделена земным бытием?

Таково обоснование практики истинного небытия в Боге.

9. Абу'ль-Касим Али ибн Абдаллах аль-Гургани

Да продлит Господь его дни на благо всех нас и всех правоверных!

В его время ему не было равных. Начало его духовного пути (*ибтида*) было безупречным и вызывало уважение. Он странствовал, со тщанием соблюдая (Священный Закон). В то время сердца

всех посвященных (*ахль-и даргах*) были обращены к нему, и все искатели (*талибан*) безгранично верили в него.

Ему были открыты внутренние переживания начинающих (*кашф-и ваки'я-и муридан*). Он был всесторонне образован. Все его ученики — украшение общества, в котором они подвизались.

Хвала Господу, у него будет достойный преемник, чью авторитетность оценит все сообщество суфиев. Это Абу Али аль-Фазль ибн Мухаммад аль-Фармази (да продлит Господь его дни!)*, который не пренебрегал исполнением своего долга по отношению к своему наставнику, повернулся спиной ко всему (мирскому), и благодаря милости этой (отрешенности) Бог сделал его духовным глашатаем (*забан-и хал*) этого высокочтимого шейха.

Однажды, находясь в присутствии шейха, я рассказывал ему о своих переживаниях и видениях с тем, чтобы он мог оценить их, ибо в этом он не имел себе равных. Он доброжелательно выслушал все, что я сказал. Тщеславие и восторженность молодости придавали моему рассказу чрезмерную горячность. И тут я подумал, что, возможно, шейху в то время, когда он сам был учеником, не доводилось испытывать блаженства подобных (духовных) переживаний, иначе он бы не выказывал при мне такого смирения и не пекся бы с такой заботой о моем духовном состоянии.

Шейху были открыты мои мысли.

— Дорогой мой, — сказал он, — ты должен знать, что не ты и не твой опыт являются причиной моего смирения. Это смирение перед Тем, Кто дарует нам наш опыт.

Твой опыт не является твоей личной собственностью, а принадлежит всем ищущим Бога.

Вся моя спесь мигом слетела с меня.

Он увидел, что я стушевался, и сказал:

— Сын мой, на Пути нам остается лишь одно: избрав его, воображать, что обрел его, а утратив Путь, облечь воображаемую потерю в слова. Однако и отрицание, и утверждение Пути — как и его несуществование и существование — это игра воображения. Человеку не ускользнуть из темницы воображения. Ему следует стоять, подобно рабу в дверях, не связанным (*нисбат*) ничем, за исключением возмужания и повиновения.

Впоследствии мы много беседовали на духовные темы, но если бы меня привлекали лишь его чудотворные способности, он не пошел бы мне навстречу.

* См. *Нафахат*, № 428.

10. Абу Ахмад аль-Музаффар ибн Ахмад ибн Хамдан

Когда он воссел на «подушку духовного наставничества» (*рийясат*), Бог открыл ему двери этого таинства (то есть суфизма) и возложил на него венец чудес. Он был наделен красноречием и проникновенно рассуждал о растворении и пребывании в Боге (*фана у бака*). Великий шейх Абу Саид сказал:

— Ко двору (Божьему) меня привело служение (*бандаги*), а ходжу Музаффара туда же привели власть и владычество (*хаджаги*), то есть я достиг видения Бога (*мушахадат*) посредством самоумаления (*муджахадат*), он же шел от видения к самоумаленности.

Я слышал, как он сказал:

— То, что великие провидцы открывали, бродя по пустыням и пустошам, я обрел на троне власти и превосходства (*балиш у садр*).

Глупцы и спесивцы на этом основании делали вывод о его высокомерии, однако точное описание своего состояния не является высокомерием, особенно если говорящий — человек духа. В настоящее время Музаффар нашел себе превосходного и достойного преемника в лице ходжи Ахмада.

Однажды, когда я находился в его обществе, один притворщик из Нишапура изрек такую фразу: «Он самоупраздняется (*фана*) и далее пребывает в Боге (*бака*)».

Ходжа Музаффар сказал:

— Как существование (*бака*) может быть основанным на несуществовании (*фана*)? *Фана* означает небытие, а *бака* отсылает к бытию, это два взаимоисключающих понятия. Нам ведомо, что есть *фана*. Но когда *фана* исчезает, становясь «бытием», то его идентичность (*'айн*) утрачивается. Сущности не подвержены исчезновению. Зато свойства могут быть упразднены, как и вторичные причины. Поэтому, когда свойства и вторичные причины упразднены, Объект по-прежнему облечен свойствами, и Источник вторичных причин продолжает существовать, Его сущность не допускает уничтожения.

Я не воспроизвел точных выражений, в которые Музаффар облеч ход своей мысли, но смысл был именно такой.

Теперь я поясню, что он имел в виду.

Человеческая воля (*ихтияр*) — свойство «я», поэтому она заслоняет человека от Бога. Божественная воля с неизбежностью вечна, а человеческая воля носит преходящий характер. Вечное не может быть упразднено. Когда в человеке обретает вечное бытие (*бака ябад*) Божественная воля, его воля упраздняется, личная

инициатива исчезает. Ведь Бог знает лучше.

Однажды я пришел к Музаффару в страшную жару, одетый в дорожное платье, с растрепанными волосами.

Он спросил меня:

— Чего бы тебе сейчас хотелось?

Я сказал, что хотел бы пережить *сама'*.

Он тотчас послал за певцом (*кавваль*) и музыкантами.

Я был молод и впечатлителен, переполнен рвением начинающего и очень эмоционально воспринимал пение и музыку.

Когда после *сама'* мой эмоциональный порыв прошел, шейх спросил, как на меня подействовала музыка. Я ответил, что испытал настоящее блаженство. На это он сказал:

— Придет время, когда музыка будет для тебя тем же, что и карканье ворона. Влияние музыки простирается на тот период, пока не достигнуто видение Бога (*мушахадат*). Как только оно достигается, музыка утрачивает силу. Смотри же, не прилепись к ней, иначе она станет частью твоей природы и отвратит тебя от более возвышенного.

Глава 13

Краткое перечисление современных суфиев в разных странах

За недостатком места нет возможности привести здесь все жизнеописания, если же я опущу упоминание о ком-то, изложение будет неполным. Поэтому я лишь перечислю имена отдельных суфиев и людей выдающихся духовных достижений, которые жили в мое время или живы до сих пор, исключая формалистов (*ахль-и русум*).

1. Сирия и Ирак

Шейх Заки ибн аль-Ала был выдающимся шейхом. Когда я видел его, он был подобен светочу любви. Ему сопутствовали чудесные знамения и свидетельства.

Шейх Абу Джафар Мухаммад ибн ас-Саббах ас-Сайдалани был одним из ревностных искателей на суфийском Пути. Он проникновенно говорил на богословские темы и снискал большую любовь со стороны Хусейна ибн Мансура (аль-Халладжа), которому я читал некоторые из его работ*.

* В MSS — «и я сам читал некоторые из его работ».

Шейх Абу'ль-Касим Судди* был духовным наставником, преуспел в самообуздании и являл собою образец жизни духа.

Он заботливо пекся о дервишах, и они всецело доверяли ему.

2. Фарс

Великий шейх Абу'ль-Хасан ибн Салиба** блестяще излагал вопросы суфизма (*масаввуф*) и Единения с Богом (*таухид*). Его высказывания хорошо известны.

Шейх и наставник (*муршид*) Абу Исхак ибн Шахрияр был одним из наиболее почитаемых суфиев и обладал огромным авторитетом.

Шейх Абу'ль-Хасан Али ибн Бакран был великий *мутасаввиф*, а шейх Абу Муслим — самый чтимый в то время.

Шейх Абу'ль-Фатх ибн Салиба — замечательный и подающий надежды преемник своего отца.

Шейх Абу Талиб был человек, восхищенный словами Истины.

Я видел их всех, кроме великого шейха Абу Исхака.

3. Кухистан, Азербайджан, Табаристан и Киш***

Шейх Фарадж****, известный как Аки Занджани, был человек безупречного нрава и достойных воззрений.

Шейх Бадр ад-Дин — один из великих людей этого религиозного толка, и его добрые дела многочисленны.

Падишах-и Та'иб был весьма сведущ в мистицизме.

Шейх Абу Абдаллах Джунайди был весьма уважаемым духовным проводником.

Шейх Абу Тахир Макшүф был одним из достойнейших в то время.

Ходжа Хусейн Симнан — восхищенный и многообещающий.

Шейх Сахлаги был одним из ведущих нищенствующих суфиев (*са'алик*).

Ахмад, сын шейха Харакани, был достойным преемником своего отца.

Адиб Куманди был одним из выдающихся людей своего времени.

* В IJ. — Судси, в В. — Сундуси.

** См. *Нафахат*, № 347, где он назван Абу'ль-Хусейн Салиба.

*** В В. — Кумиш.

**** См. *Нафахат*, № 171.

4. Кирман

Ходжа Али ибн аль-Хусейн ас-Сиргани был странствующим суфием (*сайях*) своего века и совершил замечательные путешествия. Его сын Хаким достоин его.

Шейх Мухаммад ибн Салама входил в число выдающихся людей своего времени. До него имелись сокрытые Божьи святые, сейчас также можно отыскать подающих надежды юношей и подростков.

5. Хорасан

(который ныне осеняет тень Божьего благоволения)

Шейх и *муджтахид* Абу'ль-Аббас нес тайну духовных смыслов в своем сердце (*сирр-и ма'ани*) и вел праведную жизнь.

Ходжа Абу Джафар Мухаммад ибн Али аль-Хавари — один из именитых богословов этого религиозного толка.

Ходжа Абу Джафар Туршизи снискал широкую известность.

Ходжа Махмуд из Нишапура был очень авторитетен у своих современников. Он обладал даром красноречия.

Шейх Мухаммад Ма'шук находился в высшем духовном состоянии и весь пылал любовью.

Ходжа Рашид Музаффар, сын Абу Саида, как можно надеяться, станет примером для всех суфиев, образцом, к которому обратятся их сердца.

Ходжа и шейх Ахмад Хаммади из Серахса был среди первых лиц своего времени. Общаясь с ним, я наблюдал многочисленные чудесные проявления, которые он переживал.

Шейх Ахмад Наддхар Самарканди, который жил в Мерве, был султаном своего века.

Шейх Абу'ль-Хасан Али ибн Аби Али аль-Асвад, достойный преемник своего отца, был непревзойденным в возвышенности своих устремлений и проницательности ума.

Непросто перечислить всех шейхов Хорасана. Мне довелось встречаться в этой провинции с тремястами шейхами такого духовного уровня, что и одного из них хватило бы на всех. И все это благодаря тому, что в Хорасане ныне в зените солнце любви и суфизм испытывает подъем.

6. Мавераннахр*

Ходжа и *имам*, снискавший уважение богатых и бедных, Абу Джафар Мухаммад ибн аль-Хусейн** аль-Харами — восхищенный (*мустами'*) и восторженный, питал огромную любовь к ищущим Бога.

Ходжа Абу Мухаммад Бангари*** вел истинно духовный образ жизни, не допуская послаблений в своих молитвах.

Ахмад Илаки был шейхом своего времени. Он не принимал внешние общепринятые формы и обычаи.

Ходжа 'Ариф не имел себе равных среди современников.

Али ибн Исхак был почитаем и обладал отменным красноречием.

Я видел всех этих шейхов и удостоверился в «стоянке» каждого из них. Все они были видными богословами.

7. Газна

Абу'ль-Фазль ибн аль-Асади, почитаемый наставник, творил чудеса и имел свидетельства своей богоизбранности. Он был подобен вспышке света любви. Основой его духовной жизни было сокрытие (*талбис*).

Исмаил аш-Шаши был высоко чтимым наставником. Он следовал пути порицания (*маламат*).

Шейх Салар-и Табари был одним из суфийских богословов и обладал высокой духовностью.

Шейх Абу Абдаллах Мухаммад ибн аль-Хаким, известный как Мурид, был опьянен Богом и в этом не имел равных среди современников. Его состояние было скрыто от обычных людей, но его знамения и свидетельства святости бросались в глаза; его состояние было выше в тесном кругу (*сухбат*), чем при случайных встречах (*дидар*).

Шейх Саид ибн Аби Саид аль-Айяр был хранителем (*хафиз*) речений Посланника. Он повидал многих шейхов, обладал большой духовной силой и обширными познаниями, но избрал путь сокрытия (*талбис*) и не выказывал своего подлинного характера.

* Историческая область за рекой Оксус (Амударья), Трансоксания (*прим. рус. перев.*)

** В IJ. — аль-Хасан.

*** Эта *нисба* пишется и как Бангари, и как Байгази.

Ходжа Абу'ль-Ала Абд ар-Рахим ибн Ахмад ас-Сугди снискал почтение у всех суфиев, и мое сердце благорасположено к нему. Его духовное состояние выдающееся, и он сведущ в различных отраслях знания.

Шейх Авхад Касварат ибн Мухаммад ад-Джардизи снискал безграничную любовь суфиев, все они почитают его. Он повидал многих шейхов.

Из-за серьезных заблуждений, в которые впало население Газны и ее богословы, я выражаю надежду, что впоследствии появятся люди, которым можно будет доверять, и что город будет очищен от проныр (*парагандаган*), угнездившихся в нем и искаживших облик суфизма, и Газна вновь станет обителью святых и почитаемых людей.

Глава 14

Об учениях различных суфийских толков

Как уже говорилось в разделе об Абу'ль-Хасане Нури*, суфии подразделяются на двенадцать толков, два из которых осуждаются, а десять одобряются. У каждого из десяти толков есть своя система духовного самообуздания (*муджахадат*) и созерцания (*мушахадат*). Отличаясь друг от друга в способах поклонения и аскезы, они согласны в признании основы и изводов религиозного закона и Единения.

Абу Язид сказал:

«Разногласия богословов – это милость, исключая случай, когда разногласия рассматривают как отрешенность (*таджрид*) от Единения**». Имеется и известный хадис о том же.

Сущность суфизма «схвачена» высказываниями (*ахбар*) шейхов, и его подразделение на толки является чисто формальным приемом. Ниже я кратко остановлюсь на высказываниях о суфизме, выделяя главный принцип, на котором основано учение каждого из шейхов, с тем чтобы изучающие могли легко усвоить суть вопроса.

* См. гл. 11, раздел 32 (*прим. перев.*).

** То есть отрешенность всех преходящих атрибутов от Божественного Единства.

1. Мухасибиты

Это последователи Абу Абдаллаха Хариса ибн Асада аль-Мухасиби, который, по единодушному мнению своих современников, был человек мощного духовного влияния, укротивший страсти (*макбул ан-нафас у мактул ан-нафс*) и сведущий в богословии, законоведении и мистицизме.

Он проповедовал отрешенность от мира и Единство, при этом внешне и внутренне следуя пути порицания.

Особенность его взглядов состоит в том, что он не причислял довольство (*риза*) к «стоянкам» (*макамат*), а относил его к «состояниям» (*ахваль*). Он был первым, кто провозгласил это воззрение, получившее распространение в Хорасане. В Ираке же, наоборот, полагали, что довольство — одна из «стоянок» и что это — предел упования на Господа (*таваккуль*). Споры об этом идут до наших дней*.

Об истинной природе довольства

Сначала я рассмотрю истинную природу довольства и перечислю его различные виды, затем поясню подлинный смысл понятий «стоянка» (*макам*) и «состояние» (*халь*) и разницу между ними.

Довольство бывает двух видов: довольство Бога человеком и довольство человека Богом.

Божественное довольство на деле являет себя в заботе Господа о том, чтобы человек был вознагражден (за свои добрые дела), и в даровании человеку Божьей благодати (*карамат*).

Довольство человека Богом на деле являет себя в том, что человек исполняет Божьи повеления и подчиняется Его заветам.

Понятно, что довольство Бога человеком предшествует довольству человека Богом, ведь без Божественной поддержки человек не подчиняется Божьим заветам и не исполняет Его повелений, ибо довольство человека связано с довольством Бога и существует благодаря последнему.

* Согласно Кушайри (105, 21 ff), в Ираке поддерживают воззрение, которое здесь приписывается жителям Хорасана, и наоборот.

Короче говоря, можно заметить, что довольство человека — это невозмутимость (*исти́ва-йи диль*) перед ударами и дарами Судьбы, и стойкость духа (*исти́камат*) в жизненной круговерти независимо от того, является ли она проявлением Божественной красоты (*джамал*) или Божественного величия (*джалал*), так что человек равно невозмутим, когда горит в огне гнева или пронизан светом милости, ведь и гнев, и милость — свидетельства Божьи, а все исходящее от Бога для него благо.

Предводителя верных Хусейна ибн Али спросили о высказывании Абу Зарра Гифари:

«Нищету я ставлю над достатком, а недуг — над исцелением».

Хусейн ответил:

«Бог да благословит Абу Зарра! А я скажу, что для человека, стоящего перед выбором, лучше всего не избирать вовсе — кроме того, что избрал для него Бог».

Когда человек, видя, что избрал для него Бог, сам отрешен от выбора, он избегает всех бед. Однако это невозможно в состоянии «отсутствия» (*гайбат*) и требует присутствия с Богом (*хузур*), поскольку «довольство изгоняет беды и исцеляет от небрежения», очищает сердце от мыслей об ином-чем-Бог и освобождает его от уз горестей. А отсутствие приводит к потере (*раханидан*) довольства.

С точки зрения этики довольство это согласие знающего с тем, что и прибыль, и убыток — в ведении Господа, и твердая вера в то, что Бог взирает на него во всех жизненных перипетиях.

Есть четыре класса умиротворенных людей:

(1) те, кто довольствуется Божьим даром (*'ата*) духовного знания (*ма'рифат*);

(2) те, кто довольствуется благом (*ну'ма*) этого мира;

(3) те, кто довольствуется бедствиями (*бала*), которые заключаются в различных испытаниях;

(4) те, кто довольствуется избранностью (*исти́фа*), суть которой — любовь (*махаббат*).

Кто переводит взгляд с дара на Дарителя, тот приемлет дар всей душой, а когда дар принимается именно так, то тревоги и печали покидают сердце.

Кто переводит взгляд с Дарителя на дар, тот утрачивает дар и следует по пути довольства на свой страх и риск. Его поиски болезненны и мучительны, а духовное знание достигается, лишь когда его истинная природа проявляется Божественным образом. А так как духовное знание, обретаемое собственными усилиями, является оковами и «завесой», то такое знание есть неотесанность (*накират*).

Кто довольствуется этим миром, без Бога, — тот вовлечен в процесс саморазрушения и гибели, поскольку весь мир не стоит того, чтобы друг Божий устремил к нему свое сердце или впустил в свой ум заботу о нем. Счастье оказывается счастьем, лишь когда оно подводит к Подателю счастья, иначе же это — несчастье.

Кто принимает несчастье, которое насылает Господь, тот довольствуется им, поскольку и в несчастье он видит его Подателя и способен вынести его боль благодаря созерцанию Того, кто послал его. Более того, он не воспринимает несчастье как нечто мучительное — настолько сильна его радость от созерцания своей Возлюбленной.

И наконец, те, кто довольствуется тем, что избирает для них Господь, являются Его возлюбленными. Их бытие иллюзорно, ибо и в Его гневе, и в Его довольстве их сердца находятся в Присутствии Чистоты и в Саду Близости; у них нет мыслей о тварном, они ускользнули от уз «стоянок» и «состояний» и посвятили себя любви к Нему. Их довольство не может потерпеть убытка, ибо довольство с Богом есть проявление Царствия (Божьего).

Высказывания о довольстве

В Речениях говорится, что Муса (Моисей) сказал:
— О Боже, что мне совершить, чтобы угодить Тебе?

Господь ответил:

— Это не в твоих силах, о Муса!

Муса преклонил колени, поклоняясь Господу, и молил Его, и Господь явил ему откровение, сказав:

— О сын Имрана, Мое довольство тобою — это твое довольство Моим заветом.

То есть, когда человек доволен Божьими предписаниями, это знак того, что Бог доволен им.

Бишр Хафи спросил Фузайля ибн Ийяза, что выше: отрешенность от мирского (зухд) или принятие того, что есть. Фузайль ответил:

«Принятие того, что есть, поскольку удовлетворенный не желает более высокой степени», то есть над отрешенностью есть ступень, которой желает достигнуть отказавшийся от мира, но выше довольства нет иной ступени, которой хотел бы достигнуть удовлетворенный. Святыня выше, чем ведущие в нее врата.

Эта история доказывает правильность положения Мухасибии о том, что довольство относится к «состояниям» и Божественным дарам, а не к духовным стадиям, которые достигаются (своими усилиями). Однако возможно, что удовлетворенный человек все же имеет желания. Посланник говорил в своих молитвах:

«О Боже, прошу у Тебя довольства после прихода предписанного Тобою (*ар-рида ба'д аль-када*)», т. е. «храни меня в таком состоянии, чтобы после прихода предписанного Тобою я принял то, что мне назначено Судьбой». Здесь важен тот момент, что довольство следует за предначертанием, поскольку, предшествуя, оно оказалось бы лишь дозволением быть довольным, а это не то же самое, что довольство как таковое.

Абу'ль-Аббас ибн Ата говорит:

«Довольство — это когда сердце принимает как благо то, что от века суждено ему Господом», т. е. что бы ни случилось с человеком — он воспринимает это как извечную волю Божью и Его последнее предписание, и потому человек сохраняет внутреннее спокойствие и не страдает.

Харис Мухасибии, основоположник данного подхода, говорит:

«Довольство это умиротворенность (*сукун*) сердца во время событий, проистекающих от Божественных предписаний». Это правильная точка зрения, поскольку умиротворенность и покой сердца — свойства, которые невозможно выработать в себе; они являются Божьими дарами.

В качестве подтверждения того, что довольство это «состояние», а не «стоянка», приводят случай с Утбой аль-Гулямом. Однажды он провел целую ночь в непрерывном повторении фразы:

«Ты казнишь меня — я люблю Тебя, Ты милуешь меня — я люблю Тебя».

То есть боль Твоего наказания и блаженство Твоей щедрости затрагивают лишь тело, а чувство любви живет в сердце, и оно вне этого. Взгляды Мухасибии здесь подтверждаются.

Довольство — следствие любви, ведь любящий доволен всем, что делает Любимый.

Абу Усман Хири говорит:

«В течение последних сорока лет Господь ни разу не низвел на меня состояние, которое было бы мне не по душе, и ни разу не изменил моего состояния так, чтобы я остался недоволен».

Это указывает на непрерывное довольство и совершенную любовь.

Хорошо известен случай с дервишем, который упал в воды Тигра.

Увидев, что он не может выплыть, человек на берегу крикнул ему:

- Я кликну людей, чтобы тебя вытащили.
- Не стоит, — ответил дервиш.
- Ты что, хочешь утонуть?
- Нет, — ответил дервиш.
- И что теперь?
- Что Бог изволит, то и будет. При чем здесь мое «хочу»?

У суфийских шейхов немало высказываний о довольстве; они отличаются по форме, но все без исключения основаны на тех двух принципах, о которых упоминалось выше.

Различия между «состоянием» (*халь*) и «стоянкой» (*макам*)

Это специальные суфийские термины, и здесь я раскрою их специфическое значение, хотя эта тема напрямую и не относится к материалу данной главы.

«Стоянка» (*макам*) означает «пребывание», или нахождение, данного человека на пути к Богу и исполнение им обязательств, отвечающих данной «стоянке» до тех пор, пока он не усвоит ее совершенство настолько полно, насколько это в человеческих силах.

Непозволительно покидать свою «стоянку», не исполнив соответствующих ей обязательств.

Первая «стоянка» — раскаяние (*таубат*), вторая — обращение на путь Истины (*инабат*), третья — отрешенность от мирского (*зухд*), четвертая — всецелое упование на Бога (*таваккуль*) и т. д.

Непозволительно требовать обращения без покаяния, или претендовать на самоотрешенность без обращения, или выказывать упование на Бога без самоотрешенности.

«Состояние» (*халь*) — это то, что нисходит в сердце человека от Бога. Не в человеческой власти отвергнуть *халь*, когда он приходит, и удержать его, когда он уходит.

«Стоянка» определяет духовный путь ищущего, его продвижение соответственно его собственным усилиям и чин перед Богом, соответствующий его достоинству. А «состояние» определяет благоволение и благодать, которые Бог дарует сердцу Своего слуги,

что не является следствием личных усилий человека на духовном пути.

«Стоянка» принадлежит к разряду действий, а «состояние» — к разряду даров.

Человек, обладающий «стоянкой», удерживается на ней посредством самообуздания, а человек, обладающий «состоянием», мертв для своего «я» и пребывает в том «состоянии», которое Господь сотворяет в нем.

В этом вопросе мнения шейхов расходятся. Одни утверждают, что «состояние» может быть долговременным, другие отвергают это.

Харис Мухасибид утверждает, что «состояние» может быть длительным. Он ссылаясь на то, что «состояниями» в числе прочих являются любовь и жаждание, сжатие (*кабз*) и расширение (*баст*). Если бы эти «состояния» не обладали свойством постоянства, любящий не был бы любящим; и до тех пор, пока «состояние» не станет его атрибутом (*сифат*), неправильно прилагать к нему название этого «состояния».

По этой причине Харис утверждает, что довольство это одно из «состояний». Ту же точку зрения высказывает Абу Усман (аль-Хири):

«В течение последних сорока лет Господь ни разу не ввергал меня в «состояния», которые были бы мне не по душе».

Другие шейхи отрицают, что «состояние» может быть долговременным. Джунайд говорит:

«Состояния» как вспышки света, их долговечность — просто внушение низшей души (*нафс*)».

Некоторые говорят:

«Состояния» подобны их названиям», т. е. они проходят почти сразу же после того, как сошли (*тахиллу*) в сердце.

Все то, что долговременно, становится атрибутом, а атрибуты существуют в объекте, который должен быть более совершенным, чем сами атрибуты; это заключение опрокидывает тезис о том, что «состояния» могут быть длительными.

Я разъясняю отличие «стоянок» и «состояний», для того чтобы ты знал, что обозначают эти термины в устах суфиев и в этой книге.

В заключение скажу, что довольство — конец «стоянок» и начало «состояний»; это та позиция, которая, с одной стороны, опирается на освоение и усилие, а с другой — на любовь и восторженность. Далее уже нет «стоянок». В этом положении духовная битва (*муджахадат*) прекращается. Начало довольства достигается своими усилиями, а его конец — это Божественный дар. И потому довольство можно называть и «стоянкой», и «состоянием».

Таковы особенности воззрений Мухасибии с точки зрения учения суфизма. Что же касается практики, то она не имеет никаких особых отличий, кроме того, что Мухасибии предостерегает своих учеников от высказываний и поступков, которые, будучи по сути правильными, могут быть восприняты со стороны как порочные.

В пример можно привести такой случай. У Мухасибии жил певчий дрозд (*шахмурги*)*. Как-то Абу Хамза из Багдада, который был учеником Хариса и человеком восторженным, пришел к учителю. Птица запела, и Абу Хамза вскрикнул.

Харис вскочил и схватился за нож, крича:

— Неверный!

Он зарезал бы его, если бы ученики не разняли их.

— Обратись в правую веру, отступник! — сказал он Абу Хамзе.

Ученики воскликнули:

— О шейх, мы все знаем его как человека избранного, святого, правоверного. Отчего шейх заподозрил его?

Харис ответил:

— Я не подозреваю его, его воззрения правильны, и я знаю, что он правоверный, но почему же он поступает как те, кто верит в воплощение Божественной сути (*хулулиян*) и ведет себя в соответствии с их верой? Бесчувственная птица чирикнула, как ей предписано ее природой, — а для него это глас Божий! Господь незрим! Вечное не воплощается, не соединяется с преходящим и не смешивается с ним.

Поняв, что имел в виду наставник, Абу Хамза сказал:

— О шейх, хоть я и не погрешил против веры, но мое поведение походило на действия отступника, я раскаиваюсь и ухожу.

Да хранит Господь мои поступки от подозрений! И все же нестерпимо общаться с приверженцами внешнего благочестия, которые с враждебностью относятся к каждому, кто не разделяет их лицемерие и грехи.

2. *Кассарийат*

Это последователи Абу Салиха Хамдуна ибн Ахмада ибн Умара аль-Кассара, прославленного богослова и выдающегося

* *Шахмурги* — вероятно, ошибочное написание *сиях мурги* — «черный дрозд». Ср. мое издание *Тазкират аль-авлия*, II, 259, 23.

суфия. Он провозглашал и проповедовал путь порицания (*мала-мат*). Он говорил:

«Бог знает тебя лучше, чем ты», т. е. Твое общение с Господом наедине более значимо, чем твоя публичная жизнь, ведь, твое общение с людьми — это величайшая «завеса» между тобой и Господом. Я уже упоминал об аль-Кассаре в главе о порицании. Он рассказывает такой случай:

«Однажды, проходя по руслу реки в квартале Хира в Нишапуре, я встретил Нуха, городского бродягу, известного своим благородством. Он был вожаком подозрительного люда в Нишапуре. Я сказал ему:

— О Нух, что такое благородство?

Он ответил:

— Мое благородство или твое?

Я сказал:

— Опиши и то, и другое.

Он ответил:

— Я снимаю свое одеяние (*каба*), надеваю рубище и веду себя как подобает владельцу такой одежды — чтобы, может быть, когда-нибудь стать суфием и очиститься от греха, потому что мне стыдно перед Богом. А ты снимаешь заплатанное одеяние, чтобы люди не вводили в заблуждение тебя, а ты не вводил в заблуждение их. Мое благородство — внешнее следование религиозному закону, а твое — внутреннее следование Истине».

Это очень точно сказано.

3. *Тайфурият*

Это последователи Абу Язида Тайфура ибн Исы ибн Сурушана аль-Бистами, великого и прославленного суфия. Его путь — восторг (*галабат*) и упоенность (*сукр*). Восторженное жаждание Бога и упоенность любовью к Нему не вызвать сознательным усилием, поэтому бесполезно говорить об этом и нелепо имитировать то, что за пределами наших усилий.

Упоенность не присуща трезвому человеку, не в человеческой власти вызвать ее.

Упоенный человек захвачен своим состоянием и не замечает сотворенных вещей, так, что ему не надо проявлять никаких качеств, предполагающих сознательное усилие (*так-лиф*).

Суфийские шейхи сходятся на том, что человек не может служить образцом для других, пока не достигнет стадии «упрочившегося» (*мустакин*) и не выйдет за пределы круга «состояний».

Некоторые, однако, допускают, что путь восхищенности и упоенности достижим посредством сознательных усилий, поскольку Посланник сказал:

«Плачьте или хотя бы постарайтесь заплакать!»

Нарочитое подражание другим это чистое идолопоклонство, но совсем другое дело, когда образец для подражания явлен для того, чтобы Господь мог возвысить подражающего до уровня того, кому человек подражает. Согласно сказанному Посланником:

«Кто подражает людям — тот один из них».

Один из шейхов сказал:

«Созерцание (*мушахадат*) — следствие духовного самообуздания (*муджахадат*)».

Я же полагаю, что, хотя духовное самообуздание прекрасно в любом случае, упоенность и восхищенность в принципе недостижимы сознательными усилиями. И потому их не вызвать духовным самообузанием, которое как таковое не является причиной упоенности.

Далее, чтобы устранить возможное непонимание, я рассмотрю различные взгляды шейхов на истинную природу упоенности (*сукр*) и трезвости (*сахв*).

Об упоенности (*сукр*) и трезвости (*сахв*)

Термины «упоенность» и «восторг» в устах людей духа обозначают восторженную любовь к Господу, а термин «трезвость» обозначает достижение желаемого. Одни ставят упоенность над трезвостью, другие считают, что трезвость выше.

Абу Язид и его последователи ставят упоенность выше трезвости. Они говорят, что трезвость заключает в себе упроченность и сбалансированность человеческих признаков, которые служат величайшей завесой между Богом и человеком, тогда как опьяненность включает разрушение человеческих признаков, таких как предусмотрительность и свобода выбора, а также исчезновение в Боге сознания своего «Я», так что в человеке остаются лишь те свойства, которые не относятся к человеческой природе, достигая предельной завершенности и полноты.

В состоянии трезвости находился Дауд (Давид). То, что он совершал, Господь приписывал ему:

И умертвил Дауд Джалута (Коран 2:251).

А наш Посланник находился в состоянии упоенности. То, что он совершал, Господь относил к Себе:

*Когда ты бросил (горсть песка),
Бросил не ты, а бросил Бог (Коран 8:17).*

Как велико различие между этими двумя!

Отнесение человеческих действий к Богу лучше, чем отнесение Божественного деяния к человеку, потому что в последнем случае человек принадлежит самому себе, а в первом случае через него действует Господь.

Джунайд и его последователи ставят трезвость над упоенностью. Они говорят, что упоенность — зло, потому что она несет с собой нарушение нормального состояния человека, утрату здравомыслия и самоконтроля. А поскольку всеобщий принцип ищут либо на пути упраздненности (*фана*) и пребывания в Боге (*бака*), либо на пути отказа от мирского (*зухд*) и утверждения, то завершающая, благая часть пути не достигается, пока искатель не обретет «трезвого» состояния сознания.

Ослепление не избавит никого от пут и порчи, которую несут преходящие явления.

Люди погрязли в преходящем, позабыв Бога, потому что не видят вещей такими, как они есть. А если бы увидели, так поспешили бы избавиться от них.

Видение бывает двух видов: взирающий видит вещи либо оком существования в Боге (*бака*), либо оком упраздненности (*фана*).

Если он смотрит оком существования, он видит, что все мироздание несовершенно по сравнению с его собственным пребыванием в Боге, поскольку он не рассматривает преходящие явления как самосущие.

Взирая оком упраздненности, он видит все сотворенное как не-сущее в сравнении с бытием Божьим.

В любом случае он отворачивается от сотворенных вещей. Об этом Посланник сказал в своей молитве:

«О Боже, покажи нам вещи в их истинном свете», ибо узревший их таким образом обретает покой. А этого можно достигнуть лишь в состоянии трезвости. Упоенный не обладает подобным знанием.

Муса (Моисей) был упоенным и, не в силах вынести явление Господа, потерял сознание (Коран 7:143). А наш Посланник был трезв и со все возрастающим осознанием непрестанно созерцал славу Божью на всем пути от Мекки, пока не оказался на расстоянии «двух луков» (Коран 53:9) от Божественного присутствия.

Мой шейх, который следовал взглядам Джунайда, говорил, что упоенность это площадка для детских забав, а трезвость — поле смертельной битвы для мужей.

В полном согласии со своим шейхом я говорю, что совершенство состояния упоенного человека — это трезвость. Первичная стадия трезвости — понимание бессилия человека. Поэтому трезвость, хоть и представляется вредной, в действительности лучше, чем упоенность, которая на самом деле вредна.

Передают, что Абу Усман Магриби в начале своего жизненного пути двадцать лет провел в уединении, живя в диких местах, где никогда не раздавался звук человеческого голоса. Наконец, когда тело его сохлось, а глаза стали с ушко сапожной иглы, он получил повеление вернуться к людям. Он решил отправиться к Божьим людям, жившим возле Его Храма, чтобы обрести большее благо.

Шейхам Мекки стало известно о его приближении, и они вышли встретить его.

Увидев, что он очень изменился и почти утратил человеческий облик, они сказали ему:

— О Абу Усман, расскажи, почему ты ушел, что видел, что обрел и от чего отрешился.

Он ответил:

— Я ушел, потому что был опьянен, увидел зло опьяненности, обрел отчаяние и отрешился от обуревавшей меня слабости.

Все шейхи сказали:

— О Абу Усман, после твоих слов любые споры о трезвости и опьяненности запретны, ибо ты разрешил этот спор, показав пагубность опьяненности.

Опьяненность создает у человека ощущение, будто бы «я» упразднено, а на самом деле человеческие атрибуты продолжают существовать, и потому опьяненность это «завеса».

А трезвость — значит зреть истинное существование (*бака*), в то время как атрибуты упразднены; вот подлинное раскрытие.

Нелепо полагать, что упоенность ближе к упраздненности (*фана*), чем трезвость, поскольку упоенность как свойство сильнее трезвости, ведь пока человеческие свойства набирают в человеке силу, ему далеко до знания. Лишь когда человек начинает умалять свои свойства, у искателей (Бога) возрождается надежда на такого человека.

Передают, что Яхья ибн Муаз написал Абу Язиду:

«Что скажешь ты о том, кто пьянеет от одной капли из океана любви?»

Баязид написал в ответ:

«Что скажешь ты о том, кто, даже если бы все моря в мире стали океаном любви, выпил бы все и попросил еще, не утолив своей жажды?»

Люди думают, что Яхья говорил об опьяненности, а Баязид — о трезвости, на самом деле все наоборот. Трезвый человек — это тот, кто не способен выпить даже каплю, а опьяненный человек — тот, кто выпивает все и жаждет еще.

Вино — инструмент опьяненности, но враг трезвости. Опьяненность требует того, что родственно тебе, а трезвость не получает удовольствия от питья.

Есть два вида опьяненности: опьяненность от вина дружбы (*маваддат*) и опьяненность от чаши любви (*махаббат*).

Первая имеет повод (*ма'лул*), возникая от видения блага (*ни'мат*); вторая же лишена мотивов, возникая от видения Благодетеля (*мун'им*). Видящий благо смотрит собою и потому видит себя. А видящий Благодетеля смотрит Им и от этого не видит себя, и потому хоть он и опьянен, однако его опьяненность является трезвостью.

Трезвость также имеет два вида: трезвость в небрежении (*гафлат*) и трезвость в любви (*махаббат*). Первая — это величайшая из «завес», а вторая — чистейшее из откровений.

Трезвость, связанная с небрежением, на самом деле и есть опьяненность; а трезвость, связанная с любовью, будучи опьяненностью, на самом деле является подлинной трезвостью.

Когда основа (*асль*) прочно утверждена, трезвость и опьяненность замещают друг друга. А когда еще идет поиск основы, трезвость и опьяненность лишены твердого основания.

Итак, когда подлинный мистик находится в процессе движения по Пути, трезвость и упоенность для него различаются между собой (*ихтилаф*), а когда Султан Истины являет Свою красоту, то и трезвость, и опьяненность представляются незваными гостями (*туфайли*), поскольку границы между ними стираются и конец одного это начало другого.

Но и сами представления о начале и конце подразумевают разделенность, которая всегда относительна. В единении все разделения исчезают, о чем говорится в стихах:

*Звезда вина — с рассветом заодно,
Что пьющий, что непьющий — все одно!*

В Серахсе жили два духовных наставника, Лукман и Абу'ль-Фазль Хасан. Как-то Лукман, придя к Абу'ль-Фазлю, увидел, что тот изучает фрагмент рукописи.

— О Абу'ль-Фазль, что ты там ищешь? — спросил он.

— То же, что ты ищешь без рукописей, — ответил тот.

Лукман сказал:

— В чем же разница?

Абу'ль-Фазль ответил:

— Ты выискиваешь различия, вопрошая меня об искании. Освободись от опьяненности, протрезвев, и отбрось трезвость, чтобы избавиться от различий и познать то, что ищем мы оба.

Различия между тайфуритами и джунайдитами исчерпываются упомянутыми выше.

В области этики Баязид избегал общения и отдавал предпочтение удаленности от мирского. То же он предписывал своим ученикам. Это достойный и похвальный путь.

4. Джунайдиты

Это последователи Абу'ль-Касима аль-Джунайда ибн Мухаммада, которого в его время называли «Павлин богословов» (*Та'ус аль-'улама*). Он — глава этого толка и имам над имамами. Его взгляды основаны на трезвости и противоположны тайфуритам, о чем уже говорилось. Из всех доктрин суфизма они наиболее известны и получили наибольшее признание. Все шейхи приняли их, несмотря на имеющиеся у них расхождения в области этики суфизма. За недостатком места я не стану обсуждать здесь эти расхождения. Желающим подробнее узнать о них придется привлечь дополнительные источники.

Я читал в Историях, что, когда Хусейн ибн Мансур (аль-Халладж) в порыве экстаза порвал отношения с Амром ибн Усманом (аль-Макки) и пришел к Джунайду, Джунайд спросил его, зачем тот пришел. Хусейн сказал:

— Чтобы общаться с шейхом.

Джунайд ответил:

— Я не общаюсь с теми, кто не в себе. Общение возможно лишь с теми, кто в порядке, а то, как ты обошелся с Сахлем ибн Абдаллахом и Амром, говорит о том, что ты не в себе.

Хусейн сказал:

— О шейх, трезвость и опьяненность — два атрибута человека, а человек скрыт «завесой» от своего Господа до тех пор, пока его свойства не будут упразднены.

— О сын Мансура, — сказал Джунайд, — ты заблуждаешься на предмет трезвости и упоенности. Первая предполагает нормальное состояние духа человека в его отношении к Богу, а вторая — предельное жаждание и пылкую любовь, но ни то, ни другое не может быть вызвано сознательным усилием. О сын Мансура, в твоих словах немало глупого и нелепого.

5. نوريته

Это последователи Абу'ль-Хасана Ахмада ибн Мухаммада Нури, одного из известных и прославленных суфийских богословов. Он учил о преимуществе суфизма (*тасаввуф*) над нищетой (*факр*).

В правилах поведения он согласен с Джунайдом. Особенность его Пути в том, что в отношениях с людьми (*субхат*) он ставит интересы товарища выше собственных и считает неправомерными отношения на равных, без предпочтения (*исар*). Он полагает, что общение обязательно для дервишей, что уединение (*'узлат*) не заслуживает похвалы, и что каждый обязан ставить интересы своего товарища выше своих собственных.

Передают, что он сказал:

«Избегай уединения, оно привлекает Сатану; стремись к общению, в нем — довольство Милостивого Господа».

Далее я поясню истинную природу предпочтения, а в разделе об общении и уединении разьясню тонкости, чтобы облегчить практическое освоение этих материй.

О предпочтении интересов других людей своим (*исар*)

Господь сказал:

*А отдает им предпочтенье над собой,
Хотя находится в нужде (Коран 59:9).*

Этот стих — о бедняках среди сподвижников. Истинная природа предпочтения — в соблюдении прав того, с кем общаешься, в подчинении своих интересов интересам своего товарища и в принятии на себя невзгод во имя его счастья, поскольку предпочтение — это оказание помощи другим и следование тому, что завещал Господь Посланнику:

*Будь терпеливо-снисходителен к таким,
Зови к добру и удаляйся от невежд (Коран 7:199).*

Более подробно мы поговорим об этом в главе об общении с людьми.

Предпочтение бывает двух видов: во-первых, при общении с людьми, о чем уже говорилось, и во-вторых, в любви. Отдавать предпочтение требованиям своего товарища — это род невзгоды и усилия, а предпочтение требования своей возлюбленной — чистое наслаждение и блаженство.

Хорошо известен такой случай: когда Гулям аль-Халил преследовал суфиев, Нури, Раккам и Абу Хамза были схвачены и доставлены во дворец халифа. Гулям аль-Халил склонил халифа к тому, чтобы предать их смерти, говоря, что они вероотступники (*занадика*), и халиф тотчас повелел казнить их. Когда палач приблизился к Раккаму, встал Нури и с глубоким смирением предложил себя вместо него. Все присутствующие при этом были поражены. Палач сказал:

— О юноша, меч — не та вещь, с которой люди жаждут встречи. Твой черед еще не пришел.

Нури ответил:

— Что ж, учение, которому я следую основано на предпочтении друзей себе. Жизнь наиболее драгоценна в мире, и я хотел бы пожертвовать моему собрату те несколько мгновений, которые остались. По мне так одно мгновение в этом мире лучше тысячи лет в следующем мире, ведь здесь — место служения (*хидмат*), там — место близости (*курбат*), а близость обретают служением.

Учтивость Нури и справедливость его слов так поразили халифа (которому тотчас все передали), что он отложил казнь трех суфиев и повелел главному *кадию*, Абу'ль-Аббасу ибн Али, рассмотреть их дело.

Всех троих доставили в дом *кадия*, который, задав им вопросы о предписаниях Закона и Истины, нашел, что суфиев не в чем упрекнуть, и высказал сожаление, что был равнодушен к их участи.

Тогда Нури сказал:

— О *кадий*, хоть ты и задавал вопросы, ты не узнал ничего по существу дела, ибо Господь имеет слуг, которые вкушают пищу через Него и пьют через Него, сидят через Него и живут через Него и твердо держатся созерцания Его. Если бы они были лишены созерцания Его, они кричали бы от муки.

Кадий был изумлен тонкостью его суждений и прочностью его устоев. Он написал *халифу*:

«Если суфии — вероотступники, кого же считать правоверным?»

Халиф вызвал их к себе и сказал:

— Просите о милости.

Они ответили:

— Единственная наша просьба — забудьте о нас, не делая ни приближенными ко двору, ни изгнанниками, ибо ваше благоволение и недовольство в наших глазах — одно и то же.

Халиф, прослезившись, с честью отпустил их.

Передают, что *Нафи** рассказывал:

«*Ибн Умару*** захотелось рыбы. Я обегал весь город и ничего не нашел. Прошло несколько дней, и вот наконец я достал рыбу, приготовил, приказал положить ее на хлебную лепешку и поднес ему. Он обрадовался, принимая ее, но тут нищий подошел к двери его дома, и он велел отдать рыбу ему. Слуга сказал:

— О хозяин, вам ведь так хотелось рыбы, давайте отдадим нищему что-нибудь другое.

Ибн Умар ответил:

— Эта рыба незаконна для меня, я отклонил помыслы о ней — в согласии со словами, которые я слышал от Посланника: «Всякий раз, когда человек ощущает желание и отклоняет его, избирая для себя иное, — он будет прощен».

Я читал в *Историях*, как десять дервишей сбились с пути в пустыне. Их мучила жажда, а на всех было лишь с чашку воды. Каждый предлагал воду другому, ни один из них не прикоснулся к воде, и они все умерли, кроме одного. Последний, оставшийся в живых, выпил воду и сумел выжить. Кто-то сказал ему:

— Было бы лучше, если бы ты не стал пить.

Тот ответил:

— По Закону я должен был пить. Не сделай я этого — я оказался бы самоубийцей и понес наказание за это.

* *Нафи* — известный собиратель *хадисов*, умер в 120 г. *Хиджры*.

** *Абдаллах*, сын *халифа Умара*.

Другой человек сказал:

— Выходит, твои друзья убили сами себя?

— Нет, — ответил дервиш, — они отказались пить, чтобы смогли попить их товарищи. Когда же я остался один, я по Закону должен был выпить воду»*.

Среди израэлитов был преданный, который четыреста лет служил Господу. Однажды он сказал:

— О Господи, если бы Ты не сотворил этих гор, Твоим слугам было бы легче странствовать во имя веры (*сияхат*).

Пророку того времени Господь повелел сказать преданному:

— Ты посягаешь на устройство Моего царства? За это Я вычеркиваю твое имя из списка благословенных и вношу его в список проклятых.

Услышав это, преданный затрепетал от радости и благодарно склонился до земли.

Пророк сказал:

— Глупец, не обязательно кланяться до земли, благодаря за проклятие.

— Я благодарю не за проклятие, — ответил тот, — а за то, что мое имя наконец попало в один из Его списков. Но у меня есть просьба, о Посланник. Тебе придется препроводить меня в Ад. Пусть Господь сделает меня таким большим, чтобы я занял место всех грешных правоверных, а их отправит в Рай.

Господь повелел Посланнику сказать преданному, что это испытание было послано ему не для того, чтобы унижить его, а чтобы люди узнали его и чтобы в День Воскресения он сам и все, за кого он выступил ходатаем, оказались в Раю.

Я спросил у Ахмада Хамдуна из Серахса, какова история его обращения. Он рассказал вот что:

«Однажды, выйдя из Серахса, я увел своих верблюдов в пустыню и оставался там долгое время. Я всегда старался поститься и отдавал свою еду другим, памятуя о словах Господа «и отдает им предпочтенье над собой, хотя находится в нужде» (Коран 59:9), и с большой верой относился к суфиям.

Однажды голодный лев задрал одного из моих верблюдов, отошел на возвышенность неподалеку и громко зарычал. Все дикие

* Далее следуют две истории на ту же тему. Первая — о том, как Али спал в постели Пророка в ночь его бегства из Мекки, когда неверные хотели убить его. Вторая история о том, как на поле битвы при Ухуде раненые мусульмане, мучимые жаждой, предпочитали умереть, но не пить воду, о которой молили их товарищи.

звери, бывшие окрест, заслышав его рык, собрались вокруг. Он разорвал верблюда на части и забрался на самый верх дюны, не съев ни кусочка. Другие животные — лисы, шакалы, волки и другие — начали есть, а лев ожидал, пока они все не ушли, насытившись. Тогда он подошел, чтобы тоже отведать мяса, но увидел приближающуюся степную лисицу и вновь отошел, дав насытиться и ей. Лишь после этого он приблизился и поел. Стоя на отдалении, я наблюдал за всем этим, как вдруг лев обратился ко мне:

— О Ахмад, уступать другим пищу — дело, достойное лишь псов, а человек жертвует свою жизнь и свою душу.

После этого я отринул все мирские заботы. Так было положено начало моему обращению».

Джафар Хулди рассказывает:

«Однажды, когда Абу'ль-Хасан Нури молился в одиночестве, я подслушивал за ним, ибо он прекрасно говорил. Он сказал:

«О Господи, Ты всеведущ, и в Твоей власти и воле наказать людей Ада, которых Ты сотворил. И если такова Твоя непреклонная воля — наполнить Ад людьми, сделай это, заполнив Ад и все его вместительности мною одним, а остальных отпусти в Рай».

Меня поразили его слова. Во сне некий человек пришел ко мне и сказал:

«Господь велит, чтобы ты передал Абу'ль-Хасану, что он прощен благодаря своей сострадательности к Божьим тварям и почтительности к Господу».

Его прозвали Нури оттого, что, когда он говорил в темной комнате, она наполнялась светом (*нур*) его духа. Благодаря свету Истины он мог читать сокровенные мысли своих учеников, так что Джунайд сказал:

«Абу'ль-Хасан — соглядатай сердец (*джасус аль-кулуб*)».

Таковы особенности его учения. Это правильный подход, один из важнейших в глазах тех, кто обладает духозрением. Нет ничего труднее для человека, чем духовная жертвенность (*базль-и рух*) и способность отказаться от того, что любишь. Господь сделал эту жертвенность ключом ко всему благому, как Он сказал:

*И никаким путем вам благочестия не обрести,
Пока вы милостью не будете давать того,
Что дорого и любо вам самим (Коран 3:92).*

Когда человек приносит духовную жертву, что значат в сравнении с этим его богатство и здоровье, одежда и пища? Вот основа суфизма.

Некто пришел к Рувайму и попросил наставить его. Рувайм сказал:

«О сын мой, все дело — в духовной жертвенности. Если ты способен на это — хорошо. Если нет — не утруждай себя следованием внешней стороне (*туррахат*) суфизма», т. е. все, кроме этого, — пустое, а Господь сказал:

*И об убитых на пути Господнем
Не говорите, что они мертвы.
Нет! Они живы! (Коран 2:154)*

Вечная жизнь обретается духовной жертвенностью и отказом от эгоизма, следованием завету Господа и повиновением Его друзьям.

А с точки зрения духовного познания (*ма'рифат*) предпочтение и свобода выбора есть разлука (*таффрикат*); а подлинное предпочтение состоит в единении с Богом, ведь тот, кто по-настоящему заботится о своих интересах, избирает забвение себя.

Пока продвижение искателя связано с приобретением (*касб*), оно пагубно. Когда же притягательное влияние (*джазб*) Истины проявляет свою силу, все действия искателя приходят в расстройство, он в полном замешательстве и ничего не в силах понять. Как его назвать? Как описать? Что вменить ему? Об этом Шибли говорит стихами так:

*Себя, свое сознание — потерял. Все атрибуты — потерял.
Всем, чем для мира был, — быть перестал.
Пустое место от меня осталось.
Сказав, что что-то все ж осталось, я солгал!*

6. Сахля ибн Абдаллаха

Это последователи Сахля ибн Абдаллаха из Тустара, великого и досточтимого суфия, о котором люди всегда хранят память. Его подход прививает прилежание, самообуздание и аскезу. Он вел своих учеников к совершенству в духовных борениях (*муджахадат*). Хорошо известен случай, когда он сказал одному из своих учеников:

— Постарайся целый день безостановочно повторять: «О Аллах! О Аллах! О Аллах!» Делай так и завтра, и послезавтра — пока это не войдет в привычку.

Затем он велел ученику повторять эти слова и ночью, пока они не слились с ним настолько, что звучали даже во время сна.

Тогда он сказал:

— Не повторяй их больше, сосредоточь на поминании Бога все свои помыслы.

Ученик сделал как должно, и мысль о Боге полностью поглотила его. Однажды, когда он был дома, рухнувшая балка пробила ему голову. Капли крови, брызнувшие на землю, взывали: «Аллах! Аллах! Аллах!»

«Путь» сахлитов состоит в обучении учеников посредством актов самообуздания (*муджахадат*) и строгости, «путь» хамдунитов* — служение и почитание дервишей; «путь» джунайдитов — самонаблюдение (*муракаба-и батин*) за своим духовным состоянием.

Цель аскезы и самообуздания — сломить сопротивление низшей души (*нафс*). Пока человек не постигнет свою низшую душу, его аскеза бесполезна. Далее я поясню, что значит постижение низшей души и какова ее истинная природа, а затем изложу подход к самообузданию и его принципы.

Об истинной природе низшей души (*нафс*) и о значении страсти (*хава*)

Надо знать, что по происхождению значение слова *нафс* — «сущность» и «реальность» чего-либо, однако в разговорном языке это слово имеет много различных значений: «дух», «мужество» (*муруват*), «тело» и «кровь».

Все суфийские мистики согласны с тем, что *нафс* — это источник и первопричина дурного. Однако одни утверждают, что *нафс* это субстанция (*'айн*), находящаяся в теле, как дух (*рух*), а другие считают, что это атрибут тела, такой как жизнь. Но все согласны с тем, что посредством *нафса* проявляются низшие свойства и что *нафс* — непосредственная причина действий, заслуживающих порицания. Такие действия бывают двух видов: грехи (*ма'аси*) и низшие свойства

* Хамдуниты — последователи Хамдуна аль-Кассара; обычно их называют кассариты.

(ахлак-и дани), такие как гордыня, зависть, жадность, гнев, ненависть и другие, которые не одобряет Закон и здравый смысл.

От этих свойств можно избавиться посредством подвижничества (*риязат*), а от грехов очищаются покаянием.

Грехи относятся к внешним атрибутам, а низшие свойства — к внутренним атрибутам.

Подвижничество является внешним актом, а покаяние — внутренний атрибут. От низшего свойства, проявляющегося внутри, избавляются посредством достойных атрибутов. А если низшее свойство проявляется вовне, от него избавляются посредством похвальных внутренних атрибутов.

Низшая душа и дух являются тонкими структурами (*латаиф*), помещенными в тело, — как дьяволы и ангелы, Рай и Ад в мироздании. Но дух — престол благого, а *нафс* — престол неблагого. Поэтому сопротивление низшей душе — первый из всех актов поклонения и венец всех актов духовной борьбы (*муджахадат*); только так может человек обрести путь к Богу, поскольку подчинение низшей душе ведет к распаду человека, а противодействие ей — к спасению*.

Каждому признаку нужен объект, в котором он пребывает. Знание этого признака, а именно души, недостижимо, за исключением знания тела в целом, которое в свою очередь требует объяснения свойств человеческой природы (*инсанийят*) и ее тайны, что и является обязанностью всех искателей Истины, ибо кто не знает себя — тем более не знает другого. Человек обязан познать Бога, поэтому сначала он должен познать себя — чтобы, правильно воспринимая свою тленность, он мог осознать вечность Господа и увидеть Его нетленность благодаря знанию своей бренности.

Посланник сказал:

«Кто знает себя — знает своего Господа», т. е. познавая себя как преходящее, человек узнает Бога как непреходящее; познавая себя как покорного, он узнает Бога как Всемогущего; познавая себя как слугу, познает Бога как Господина. Поэтому не знающий себя заслонен от знания всех вещей.

Как показывает знание человеческой природы и различные мнения, приводимые в данном разделе, некоторые мусульмане утверждают, что человек это именно дух (*рух*), для которого тело яв-

* Здесь автор цитирует *Коран* 79:40-41; 2:81 (часть аята); 12:53; и *Хадисы*: «Когда Господь желает добра Своему слуге, Он побуждает его увидеть недостатки своей души» и «Господь сказал Дауду: «О Дауд, возненавидь свою душу, ибо Моя любовь стоит на твоей ненависти к ней».

ляется защитной оболочкой, храмом и жилищем — чтобы оградить дух от природных склонностей (*табайи'*), свойства которых — ощущения и ум. Эта точка зрения ложна, поскольку и бездыханное тело, лишенное духа (*джан*), все еще принято называть «человеком» (*инсан*). Если дух находится в теле, то это «живой человек», а если дух покинул тело, то это «мертвый человек».

Далее, дух есть и в телах животных, хотя их не называют «человеческим существом». Если бы основой человеческой природы являлся дух (*рух*), из этого следовало бы, что принцип человеческой природы имеется в каждом живом существе (*джандари*), что и доказывает ложность данного воззрения.

Находятся и такие, кто утверждает, что термин «человеческая натура» приложим к духу и телу, когда они вместе, но неприменим, когда они разделены. Например, когда два цвета, черный и белый, присутствуют в окрасе лошади, ее называют «пегая» (*аблак*), хотя те же самые цвета по отдельности называют «черный» и «белый». Это тоже ложное воззрение — согласно слову Господа:

*Ужель над человеком не прошел
Тот долгий срок, когда он был ничем? (Коран 76:1)*

В этом стихе прах человеческий, без души — ибо душа еще не присоединена к телу, — называется «человеком».

Есть и такие, кто доказывает, что «человек» это атом, помещенный в центре сердца; он и является основой всех человеческих признаков.

Это тоже абсурд, ведь, если человек мертв и его сердце извлечено из тела, он не перестает называться «человеком»; далее, общеизвестно, что в теле человека не было сердца перед тем, как туда была помещена душа.

Некоторые люди, именующие себя суфиями, впали в ошибку на этот счет. Они утверждают, что «человек» не исчерпывается пищей, питьем и последующим тленом; он — Божественная тайна, облеченная в тело, подверженное увяданию (*имтизадж-и таб'*), и таящаяся в единстве (*имтихад*) тела и духа.

На это я отвечу, что, по общему мнению, именование «человек» приложимо к здоровым и умалишенным, к неверным, аморальным и невежественным людям, в которых нет никакой «тайны» и которые подвержены увяданию, едят и пьют; и что в теле нет ничего, что можно было бы назвать «человеком» — ни при жизни, ни после смерти.

Всемогущий Господь изволил дать именование «человек» совокупности субстанций, которые Он смешал в нас, исключая те

составные части, которые встречаются не у каждого человека, о чем говорится, например, в стихе:

*Мы сотворили человека
Из глины сложного состава (Коран 23:12)*

и далее. Поэтому, согласно слову Божьему, самый правдивый из всех, возвещающий Истину, — эта особая форма, со всеми ее составными частями и со всеми изменениями, которые она претерпевает, и есть «человек». То же самое утверждали некоторые сунниты: человек это живое существо, чья форма имеет такие же свойства, и что смерть не лишает его этого наименования, и что он наделен определенным обликом (*сурат-и ма'хуз*) и неким особым органом (*алат-и мавсум*).

Под «определенным обликом» они имеют в виду, что человек крепок либо слаб здоровьем, а под «особым органом» — что человек нормален либо ущербен. Обычно считается, что чем надежнее вещь, тем она совершеннее по своему устройству.

По мнению суфиев, наиболее совершенный состав человека включает три элемента: дух, душу и тело. Каждый из них имеет свое свойство: дух — восприимчивость, душа — страсть, тело — ощущение. Человек устроен так же, как и все мироздание. Мироздание — это название двух миров, и в человеке есть след обоих миров, ведь он состоит из флегмы, крови, желчи и лимфы, и его четыре составляющих отвечают четырем элементам этого мира: воде, земле, воздуху и огню; а его душа (*джан*), низшая душа (*нафс*) и тело соответствуют Раю, Аду и месту Воскресения. Рай — результат довольства Господа, Ад — результат Его гнева. Поэтому дух истинного верующего отражает мир знания, а его низшая душа — заблуждение, которое как «завеса» заслоняет его от Господа.

При Воскресении верующий должен получить избавление от Ада до того, как войдет в Рай и достигнет реального видения и чистой любви; поэтому в этом мире он должен сторониться своей низшей души — до того, как он сможет обрести действительное послушание (*ирадат*), основой которого является дух, а также обрести подлинную близость (к Богу) и духовное знание.

Следовательно, любой, кто знает Его в этом мире и избегает всего остального, следуя стезей Священного Закона, по Воскресении не увидит Ад и Мост (*Сурат*).

Итак, дух верующего зовет его в Рай, будучи прообразом Рая в этом мире, а его низшая душа влечет его в Ад, прообразом которого она является в этом мире.

Поэтому тем, кто ищет Бога, надлежит никогда не ослаблять сопротивление низшей душе, чтобы благодаря этому они могли укрепить дух и восприимчивость, которые являются обителью Божественных тайн.

Высказывания наставников о низшей душе

Обратимся к тому, что говорили шейхи о низшей душе.
Зун-Нун, египтянин, говорит:

«Взирать на низшую душу и ее склонности — худшая из «завес», поскольку послушание ей — это непослушание Богу, который предваряет Собою все «завесы».

Абу Язид Бистами говорит:

«Низшая душа — свойство, которое не оставляет ничего, кроме лжи», т. е. она никогда не ищет Истину.

Мухаммад ибн Али ат-Тирмизи говорит:

«Ты желаешь узнать Бога, но в тебе таится твоя низшая душа, которая и себя-то не знает, откуда ей знать иное?»

Джунайд говорит:

«Исполнять пожелания своей низшей души — основа неверности», поскольку низшая душа не связана с истиной ислама и всегда стремится избежать ее; кто избегает — тот отрицает; а кто отрицает — тот чужой (*бигана*).

Абу Сулейман Дарани говорит:

«Низшая душа вероломна и мешает (тому, кто взыскует Божьего довольства); сопротивляться ей — достойнейшее дело».

Теперь я перейду к своей основной задаче и рассмотрю принципы Сахля, касающиеся обуздания и воспитания низшей души, с пояснением ее истинной природы.

Об укрощении низшей души

Господь сказал:

*А тех, которые усердствуют (джахаду) за Нас,
Мы Нашими дорогами направим (Коран 29:69).*

И Пророк сказал:

«(Муджахид) — тот, кто сражается со своим *нафсом* (джахада *нафсаху*) ради Господа». Он также сказал: «Мы вернулись с малой битвы (*аль-джихад аль-асгар*) на великую (*аль-джихад аль-акбар*)». На вопрос, что это за великая битва, Пророк сказал: «Это борьба со своим «я» (*муджахадат ан-нафс*)».

Тем самым Посланник подтвердил, что обуздание низшей души выше священной войны с неверными, поскольку первая более трудна.

Итак, следует иметь в виду, что путь самообуздания прям и открыт, по нему идут люди всех вероисповеданий и религиозных толков, в том числе и суфии.

Термин «самообуздание» (*муджахадат*) в ходу у всех суфиев, и у шейхов немало высказываний о нем.

Сахль ибн Абдаллах Тустари являет собою крайний вариант укрощения своего «я». Передают, что в течение всей своей жизни он непрестанно постился, принимая пищу лишь раз в пятнадцать дней. Все мистики говорят, что самообуздание необходимо, утверждая, что это — косвенное средство (*асбаб*) достижения созерцания (*мушахадат*), а Сахль утверждал, что самообуздание — непосредственная причина (*иллат*) достижения созерцания; он считал, что искание (*талаб*) сильно влияет на обретение (*яфт*). Он даже полагал, что земная жизнь, проведенная в духовных исканиях, выше, чем будущая жизнь, где человек пожинает плоды своих добрых дел. «Если ты служишь Богу в этом мире, — говорил Сахль, — то в следующем мире ты будешь близок с Ним. Без служения здесь не добьешься близости, следовательно, самообуздание, которому ты следуешь с Божьей помощью, — непосредственная причина единения с Ним».

Другие, наоборот, полагают, что не это главная причина единения с Богом; Его достигают благодаря Божественной милости (*фазль*), которая не зависит от поступков человека. Поэтому, говорят они, цель самообуздания — исправить пороки низшей души, а не достигнуть реальной близости (с Богом). Поскольку обуздание — это человеческое действие, а созерцание — в ведении Господа, то невозможно, чтобы первое вызвало второе.

Однако Сахль в подтверждение своей позиции приводит слова Божьи:

*А тех, которые усердствуют за Нас,
Мы Нашими дорогами направим* (Коран 29:69).

То есть кто укрощает свой *нафс* — тот достигает созерцания. Кроме того, Сахль говорит, что книги, явленные Пророком, и Священный Закон, и все религиозные предписания, ниспосланные людям, говорят об обуздании. И если обуздание не является причиной созерцания, в таком случае все они — ложны и ничемны.

И еще: в этом мире и в следующем все связано общими основаниями и единой целью. И если допустить, что основания не имеют смысла, то это — сокрушение всякого закона и порядка; религиозные обязательства лишаются смысла; тогда не пища — причина насыщения и не одежда — причина согревания тела.

Соответственно, видеть взаимообусловленность всего есть единение (*таухид*); а отрицание этого есть недееспособность (*та'тил*). Кто поддерживает всеобщую взаимообусловленность — поддерживает существование созерцания, а кто отрицает — отрицает существование созерцания.

Не выучка ли (*риязат*) изменяет свойства дикой лошади, заменяя их очеловеченными качествами, так что она будет поднимать хлыст с земли и отдавать его своему хозяину или ногой катить мяч? Точно так же и неразумный ребенок из чужого племени осваивает арабский в дополнение к своему родному языку. И дикое животное можно обучить отходить по команде и возвращаться на зов, предпочитая неволю свободе*.

Поэтому Сахль и его последователи убеждены, что обуздание точно так же необходимо для достижения единения с Богом, как внятность и стройность речи — для устного изложения мыслей. И как знание того, что Вселенная была сотворена в должное время, подводит человека к познанию Творца, так и познание низшей души и ее укрощение подводят человека к единению с Богом.

Теперь я приведу доводы противников.

Они утверждают, что стих (Коран 29:69), приводимый Сахлем, это *hysteron proteron* и его значение таково: «Те, кого Мы ведем на Наши пути, ревностно трудятся ради Нас».

И Посланник сказал:

- Ни один из вас не спасется своими трудами.
- О Посланник, — спросили его, — и даже ты?
- Даже я, — ответил он, — пока Господь не уделит мне от Своей милости.

* Далее описывается случай самообуздания из жизни Пророка.

Обуздание — это деятельность человека, а она, очевидно, не может являться причиной его спасения, которое зависит от Божьей воли. Как изволил сказать Господь:

*И тем, кого Аллах направить пожелает,
Он раскрывает для ислама грудь.
Кого же уклонить с пути захочет,
Тому он грудь сжимает и теснит (Коран 6:125).*

Его воля выше исполнения религиозных предписаний, возложенных на человечество. Если бы обуздание было причиной единения, Иблис не был бы проклят. Если бы пренебрежение обузданием было причиной проклятия, Адам никогда не снискал бы благословения.

Все дело в предопределенной благодати (*'инаят*), а не в преизбытке духовных борений.

Если кто-то изводит себя духовным тружением — это вовсе не значит, что он обретает духовную крепость.

Кто имеет больше благодати — тот ближе к Господу.

Монах, молящийся в своей келье, может быть далек от Бога, и грешник в кабаке может быть ближе к Нему.

Во всем мире наиболее чиста вера ребенка, а ведь ребенок не подлежит ведению религиозного закона (*мукаллаф*) и в этом отношении причисляется к той же категории, что и умалишенные; и если самообуздание не является причиной веры ребенка, этого прекраснейшего из даров, то, значит, и для не столь прекрасного верно то же самое.

Я, Али ибн Усман аль-Джуллаби, говорю, что разница двух позиций в этом споре заключается в форме выражения (*'убарат*). Одни говорят: «Кто ищет — тот находит», другие: «Кто находит — тот ищет». Искание — причина обретения, но также правильно и то, что обретение — причина поиска. Одни практикуют самообуздание для достижения созерцания, другие практикуют созерцание для достижения самообуздания. Очевидно, что обуздание соотносится с созерцанием так же, как Божественная благодать (*тавфик*), которая является даром Божьим, — с повинованием (*та'ат*). Повиновение без Божественной благодати — бессмыслица, столь же нелепо искать Божественной благодати без повинования. И как не может быть обуздания без созерцания, так не может быть и созерцания без обуздания. Человека подводит к обузданию вспышка Божественной Красоты, и так как эта вспышка инициирует обуздание, то Божественное путеводительство (*хидаят*) предшествует обузданию.

Теперь вернемся к доводу Сахля и его последователей о том, что неподтверждение ключевой роли обуздания несет с собой отрицание всех религиозных предписаний, которые содержатся в Писаниях, ниспосланных Пророкам. Этот довод требует уточнения. Религиозные обязательства (*таклиф*) определяются Божественным путеводительством (*хидаят*), а акты духовной борьбы служат исключительно для подтверждения свидетельств Божьих, а не для достижения реального единения с Ним.

Господь изволил сказать:

*И если б низвели Мы ангелов на них,
И если б с ними мертвые заговорили,
И если б Мы пред их глазами
Собрали все (что суще в мире),
То и тогда бы не уверили они,
Не будь на то соизволения Аллаха (Коран 6:111).*

Ведь причина веры — Божья воля, а не свидетельства или духовное стяжание. Поэтому откровения Пророков и устаиновления религии — это средства (*асбаб*) достижения единения, но они не являются собственно причиной (*'иллат*) единения.

С точки зрения религиозных обязательств Абу Бакр был равен Абу Джахлю. Но Абу Бакр, будучи справедлив и снискав благодать, преуспел на духовном пути, а Абу Джахль, будучи справедлив, но безблагодатен, не преуспел.

Поэтому причина достижения Бога есть само достижение, т. е. Бог, а не духовные искания, ведь, если бы искатель был одним с искомым, искатель стал бы единым, и в этом случае он не был бы уже искателем, поскольку достигший обретает покой, которым не может обладать ищущий.

И еще, в дополнение к доводу о том, что свойства лошади изменяются в процессе ее укрощения. Следует иметь в виду, что укрощение — это лишь средство проявления тех качеств, которые уже имеются у лошади, но скрыты до тех пор, пока ее не начнут обучать. Укрощением не обратить осла в коня или коня в осла, поскольку такое преобразование предполагает изменение видовой принадлежности. Но если укрощение не способно изменить принадлежность существа к данному виду, то оно тем более не сможет утвердить человека в присутствии Бога.

Что же касается Сахля, то вполне возможно, что его духовное обуздание было ему ниспослано и на самом деле он не был властен над ним. Поддав тому, что с ним произошло, он оказался

неспособен выразить свое состояние в словах. Он был не из тех, кто превращает в культ разговоры о *муджахадат*, не подкрепляя свои слова делом. Да и нелепо прибегать к словам там, где необходимо «делание» в чистом виде.

Итак, суфии единодушно признают необходимость самообуздания и дисциплины, но считают, что не следует преувеличивать их роль.

Те, кто отрицает самообуздание, отнюдь не отрицают его как таковое, отвергая лишь повышенное внимание к нему, а равно и довольство человека своими действиями, совершаемыми в святом месте, ведь духовное стяжание — это форма человеческой деятельности, а созерцание Господа — состояние, в которое человека приводит Господь. Человеческие усилия не имеют никакой силы, пока Господь не подведет человека к созерцанию Себя.

Духовное стяжание тех, кого Бог любит, — это деяние Бога, случающееся в них без их участия; оно наполняет их собой и растворяет в себе.

А духовное стяжание несведущих — это их собственное внутреннее тружение, которое они вершат по своей воле. Оно приводит их в смятение и истощает; а истощенность ущербна.

Поэтому не говори, что ты что-то сделал, — исключая случаи, когда этого никак нельзя избежать, — и никогда, ни при каких обстоятельствах не потакай своей низшей душе, ведь она и есть твое переходящее бытие, которое ложится «завесой» между тобой и Богом.

Если ты заслонен «завесой», возникшей в результате совершения одного-единственного действия, ты можешь снять «завесу» другим действием, но, так как все твое бытие в целом это «завеса», ты не удостоишься пребывания в Боге (*бака*), пока не упразднишь (*фана*) для себя бытие.

Хорошо известна история о том, как Хусейн ибн Мансур (аль-Халладж) пришел в Куфу и остановился в доме у Мухаммада ибн аль-Хусейна аль-Алави. Ибрахим Хаввас также прибыл в Куфу и, услышав об аль-Халладже, пришел повидаться с ним. Аль-Халладж сказал:

— О Ибрахим, ты сорок лет среди дервишей, что ты обрел от этого?

Ибрахим ответил:

— Я понял, что для меня лучшее — полное упование на Бога (*таваккуль*).

Аль-Халладж сказал:

— Ты потратил жизнь на пестование своей духовной природы, что же в таком случае претерпело исчезновение при Единении (*аль-фана фи'т-таухид*)?

Он имел в виду, что упование на Бога определяет твоё поведение в отношении к Господу и твоё духовное совершенство в том плане, что ты полностью полагаешься на Него. Если человек проводит всю жизнь, исправляя свою духовную природу, ему понадобится ещё одна жизнь для исправления своей телесной природы, и его жизнь завершится до того, как он отыщет след или признак Господа.

Говорят, что шейх Абу Али Сийях из Мерва рассказывал такой случай:

«Я увидел свою низшую душу в обличье своего тела. Некий человек ухватил её за волосы и отдал мне в руки. Я привязал её к дереву и хотел было прикончить, но она вскричала:

— О Абу Али, не затрудняй себя! Я — Божье воинство (*лашкар-и худаийм*), и не в твоей власти обратить меня в ничто».

О Мухаммаде ибн Улайяне из Насы, известном товарище Джунайда, говорят, что он рассказывал такой случай:

«Будучи новопосвященным, я стал отслеживать увертки низшей души и понял, где она скрывается. В сердце у меня всегда таилась жгучая ненависть к ней. Однажды нечто — по виду лисенок — выпрыгнуло у меня из горла, и Господь дал мне знать, что это моя низшая душа. Я стал топтать её ногами, но при каждом ударе она становилась всё больше. Я сказал:

— Другие гибнут от боли и побоев, а ты почему растешь?

Она ответила:

— Я создана наоборот. То, что мука для других, удовольствие для меня, а их блаженство — моя боль».

Шейх Абу'ль-Аббас Шакани, имам своего времени, рассказывал:

«Как-то, придя домой, я увидел желтого пса. Он спал. Подумав, что он забежал с улицы, я хотел было прогнать его, но он поднырнул мне под платье и исчез».

Шейх Абу'ль-Касим Гургани, который ныне является *кутбом* — да продлит Господь его дни! — рассказывает, что в то время, когда он только принял дервишеское посвящение, он увидел свою низшую душу в виде змеи.

Один дервиш рассказывал:

«Я увидел свою низшую душу в виде мыши.

— Ты кто? — спросил я.

Она ответила:

— Я — погибель небрежных, ибо склоняю их ко злу, и спасение любящих Бога, ведь если бы меня с моими происками не было с ними, они со всей их чистотой полопались бы от самодовольства».

Все эти истории подтверждают, что низшая душа это некая сущность ('айни), а не просто атрибут, и что ей присущи атрибуты, которые мы ясно различаем.

Посланник сказал:

«Твой злейший враг — низшая душа, которая заключена между твоими двумя боками».

Если ты осведомлен о ней, то ты знаешь, что ее можно укротить с помощью самодисциплины, но при этом ее сущность и материя не терпят урона.

Если ты хорошо изучил ее и обуздал, то она перестает беспокоить искателя, хоть и продолжает пребывать в нем.

Поэтому цель обуздания низшей души — уничтожить ее атрибуты, а не ее реальность.

Далее я перехожу к обсуждению подлинной природы страсти и отказу от вожелений.

Об истинной природе страсти (хава)

Следует иметь в виду, что одни считают страсть атрибутом низшей души, а другие полагают, что это природное стремление, управляющее и руководящее низшей душой точно так же, как ум управляет духом. Дух без разума несовершенен. Так же несовершенна и низшая душа без страсти. Рассудок и страсть все время направляют человека в разные стороны. Если он следует зову страсти, он впадает в заблуждения и неверность. Поэтому страсть это «завеса» и ложный проводник, и человеку дано повеление сопротивляться ей.

Страсть бывает двух видов: это желание наслаждения и похоть и желание мирской славы и почета.

Кто гонится за удовольствиями и похотлив, тот часто посещает кабаки; его причуды не досаждают другим людям.

А тот, кто жаждет славы и известности, обитает в кельях (савами') и монастырях; он не только сам сбился с прямого пути, но и других сбивает.

Тот, у кого любое действие определяется страстями, и тот, кто находит удовольствие в потакании им, далеки от Бога, хотя они могут быть рядом с тобой в мечети.

А кто отверг страсти и отрекся от них, тот близок Богу, пусть он и ходит в церковь.

Ибрахим Хаввас рассказывает такой случай:

«До меня дошла молва, что в Руме есть монах, который семьдесят лет прожил в монастыре. Я сказал себе:

— Ничего себе! Срок монастырского послушания — сорок лет. В каком же состоянии нужно находиться, чтобы оставаться там в течение семидесяти лет?

И я отправился повидать его.

Когда я добрался до цели, он открыл окошечко и сказал мне:

— О Ибрахим, я знаю, зачем ты пришел. Я бы не пробыл здесь столько лет во имя исполнения монашеского обета, но у меня есть пес, одержимый страстями. Я укрылся здесь, в монастыре, чтобы стеречь своего пса (*сагбани*) и воспрепятствовать ему в причинении вреда другим людям.

Услышав это, я воскликнул:

— О Господи, Ты посылаешь праведность даже тому, кто так глубоко заблуждается!

Он сказал мне:

— О Ибрахим, долго еще ты будешь любопытствовать на чужой счет? Займись-ка лучше поисками самого себя. А когда найдешь, загляни внутрь, ибо каждый день страсть обрягается в триста шестьдесят разнообразных божественных одеяний и сбивает людей с толку».

Можно сказать, что дьявол не может войти в сердце человека, пока тот не пожелает согрешить; но, когда появляется толика страсти, дьявол берет ее, приукрашивает и являет сердцу человека. Вот это и есть дьявольское искушение (*васвас*). Оно исходит от страсти. Об этом Господь говорил Иблису, когда тот грозился, что совратит все человечество:

*Ведь над Моими слугами
Нет власти у тебя!* (Коран 15:42)

Ведь дьявол в действительности — это низшая душа и страсть человека.

Поэтому Посланник сказал:

«Нет никого, кого бы не подчинил его дьявол (т. е. страсть), кроме Умара, ведь он подчинил своего дьявола».

Страсть входит составной частью в глину Адама. Отвергая ее, становишься царем. Следуя ей, становишься пленником.

У Джунайда спросили:

«Что значит единение с Богом?»

Он ответил:

«Отринуть страсти, ведь из всех актов почитания, посредством которых можно снискать Божье благоволение, нет ничего выше, чем сопротивление страстям, ведь человеку легче ногтями срыть гору, чем противиться страсти».

Я читал в Историях, что Зун-Нун, египтянин, сказал:

«Я видел человека, летающего по воздуху, и спросил его, как он достиг этого. Он ответил:

— Я попираю стопами свои страсти (*хава*), и это возносит меня в воздух (*хава*)».

Передают, что Мухаммад ибн Фазль аль-Балхи сказал:

«Удивляюсь я тем, кто со своими страстями отправляется в Дом Божий, чтобы навестить Его. Подави свою страсть — и достигнешь Его!»

Вожделение (*шахват*) — наиболее проявленный атрибут нижней души, ему подвержены разные части человеческого тела. Чувства — прислужники вожделения. Следует оберегать от вожделения члены своего тела, следя за их действиями.

Вожделение глаза — взгляд, уха — слух, носа — запах, языка — речь, неба — вкус, тела (*джасад*) — касание, ума — мысль (*андишидан*).

Искателю Бога надлежит всю жизнь, денно и ночью, избавляться от побуждений к страсти, которые проявляют себя через чувства, и молить Господа сделать так, чтобы желание оставило его внутреннюю природу; ведь те, кто подвержен вожделению, скрыты «завесой» от всего духовного.

Если изгонять вожделение своими силами — борьба будет долгой и мучительной. Правильный подход — смирение (*таслим*).

Передают, что Абу Али Сийях из Мерва рассказывал:

«Я отправился в баню и в соответствии с обычаем Пророка использовал бритву (*pubis tondendae causa*). Я сказал себе:

«О Абу Али, отрежь этот член, источник всей похоти, навлекающий на тебя столько зла!»

Голос в сердце шепнул:

«О Абу Али, ты сеешь смуту в Моем царстве? Не все ли твои органы полностью находятся в Моем распоряжении? Если сделаешь это, клянусь Моей славой, Я вложу стократную похоть и страсть в каждый волос в том месте».

Хотя у человека нет власти над норовистыми членами своего тела, он может, сложив с себя свою силу и крепость, получить атрибут, преображенный Божественной поддержкой и смирением перед Божьей волей.

В реальности, когда человек смиряет себя, Господь оберегает его. Благодаря Божественной защите человек приближается к уничтожению вреда более, чем если бы он занимался самообузданием, ведь и муху легче отогнать зонтиком (*миканна*), чем мухобойкой (*мизабба*).

Пока человек не удостоится Божественной защиты, своими усилиями он ни от чего не способен воздержаться, и, пока Господь не проявляет Себя в отношении конкретного человека, его усилия не имеют силы.

Все усилия подпадают под два разряда: их цель — либо изменить то, что предопределено Богом, либо обрести что-то вопреки предопределенному. И то, и другое невозможно.

Передают, что, когда Шибли болел, лекарь посоветовал ему воздержание.

— От чего же мне воздерживаться? — спросил он. — От того, что Господь дарует мне, или от того, чем Он не удостаивает меня? От первого уклониться невозможно, а второе не в моей власти.

К этой теме я еще вернусь позже.

7. *Ха каталлих*

Это последователи Абу Абдаллаха Мухаммада ибн Али аль-Хакима ат-Тирмизи, который был одним из религиозных вождей своего времени, автором многочисленных трудов по всем направлениям внутреннего и внешнего знания. Основой его подхода была святость (*вилаят*), и он подробно писал об истинной природе святости, о чинах святых и об их иерархии.

В общих чертах его подход заключается в следующем: Господь имеет святых (*авлия*), которых Он избрал среди людей, чьи мысли Он отвел от мирских привязанностей и избавил от чувственных искушений; каждому из них Он поставил определенный чин и открыл им двери таинств. По этой теме много материала, я же ограничусь кратким освещением важнейших моментов.

Об исхиведаних святости (*вхилаят*)

Следует знать, что принцип и незыблемое основание суфизма, а также знание Бога покоятся на святости, реальность которой

единодушно признают все шейхи, хотя каждый выражает это по-своему. Особенность подхода Мухаммада ибн Али (аль-Хакима) заключается в том, что он ввел в учение суфизма понятие святости.

Валаят значит «способность распоряжаться» (*тасарруф*), а *вилаят* — «наделенность властью» (*имарат*). *Валаят* также означает «господство» (*рубубият*), поэтому Господь изволил сказать: «В этом случае господство (*аль-валаят*) принадлежит Господу, который есть Истина» (Коран 18:42), и потому неверующие ищут Его защиты, уверуют в Него и низвергают своих идолов.

Вилаят также означает «любовь» (*махаббат*). *Вали* может быть формой *фа'иль* со значением *маф'ул*, как изволил сказать Господь: «И простирает покровительство (*ятавалла*) Свое на верных» (Коран 7:196), ибо Господь не оставляет Своего слугу наедине с его поступками и атрибутами, но берет их под Свою защиту. *Вали* может быть формой *фа'иль* с более ярко выраженным значением, поскольку для *вали* на первом месте — повиновение Богу и непрестанное исполнение обязательств, которые возложил на него Бог. Поэтому *вали* в активном залоге это «желающий» (*мурид*), а в пассивном залоге — «тот, кто желанен Богу» (*мурад*).

Эти значения, подразумевающие отношения Бога к человеку и человека к Богу, допустимы, ведь Бог может быть защитником Своих друзей, поскольку Он обещал Свою защиту сподвижникам Посланника и возвестил, что неверные не имеют покровителя (*мавла*)*.

Кроме того, Он может особо отличить их Своей дружбой. Как Он изволил сказать:

*Которых будет Он любить,
И кто любить будет Его* (Коран 5:54).

Поэтому они отвращаются от мирских благ. Он их друг (*вали*), а они — его друзья (*авлия*). И Он может даровать одному человеку «дружбу» (*вилаят*), что позволит этому человеку подвизаться в послушании Ему и быть свободным от греха, а другому человеку «дружба» даст возможность освободиться от грехов и удерживаться в этом состоянии, делая его молитвы действенными, а духовные устремления — достигающими цели.

Как сказал Посланник:

«У многих из вас грязные волосы, вы покрыты пылью, одеты в отрепья — таких люди не ставят ни во что. Но если такой чело-

* См. Коран (47:13): «И не было ни одного защитника у них».

век призывает в свидетели Господа — Господь подтверждает его слова».

Хорошо известно, что на территории халифата Умара ибн аль-Хаттаба Нил раз в году иссякает, становясь маловодным. Во времена язычества существовал ежегодный обычай нарядить девушку и бросить ее в реку, чтобы река вновь стала полноводной. Умар написал на бумаге: «О река, если ты прекратила течь по своей воле, ты плохо сделала, а если по воле Божьей, то Умар просит тебя возобновить свое течение».

Когда бумагу бросили в реку, Нил возобновил свое течение.

Моя цель при обсуждении святости и утверждении ее реальности — показать, что наименование «святой» (*вали*) приложимо лишь к тем, в ком описанные выше свойства действительно присутствуют (*халь*), а не просто провозглашаются (*каль*).

Известные шейхи писали талантливые труды на эту тему, но труды эти стали редкостью и ныне почти недоступны.

Далее я приведу объяснение, данное достойным духовным наставником, который является основоположником излагаемого подхода, ибо моя вера в него велика, чтобы не только ты, но и любой искатель суфизма, кого судьба привела читать эту книгу, получил необходимые наставления.

Друзи (валлх) и друзья (авлия)

Следует иметь в виду, что слово *вали* в ходу среди обычных людей.

Оно встречается в Коране и высказываниях Посланника.

Так, Господь изволил сказать:

*О да! Не знать друзьям (авлия) Аллаха страха,
Их (никогда) печаль не отягчит (Коран 10:62).*

А также:

Аллах — Хранитель (вали) тех, кто веру приобрел (Коран 2:257).

И Посланник сказал:

— Среди слуг Божьих есть такие, кого пророки и мученики считают счастливыми.

Его спросили:

— Кто они? Опиши их нам, чтобы, если доведется, мы могли проникнуться любовью к ним.

Он ответил:

— Те, кто любит друг друга Божьей милостью, без богатства и поисков пропитания; их лица сияют, они восседают на престолах света; они не боятся, когда люди боятся, и не печалются, когда люди печалются.

Затем он прочел:

*О да! Не знать друзьям Аллаха страха,
Их (никогда) печаль не отягчит* (Коран 10:62).

Кроме того, Посланник передал слова Господа:

«Кто задевает святого (*вали*), тот позволяет себе идти войной на Меня».

Эти слова показывают, что у Господа есть святые (*авлия*), которых Он особо почтил Своей дружбой, избрал правителями Своего царства и поставил, чтобы они являли Его деяния, выказывая им особое благоволение в виде различных чудес (*карамат*).

Он очистил их от природных недостатков и избавил от приверженности к низшей душе и страстям, так что все их помыслы — о Нем, их близость отдана Ему одному.

Такие люди жили в прошлые времена, есть они и сейчас и не переведутся до Дня Воскресения, ибо Господь возвысил эту (мусульманскую) общину над всеми и обещал оберегать религию Мухаммада.

Переданные традицией и научные доказательства этой религии можно найти у богословов (*'улама*), а зримое подтверждение ее обретается среди святых и Божьих избранников.

Существуют два течения, не согласные с нами. Это мутазилиты и антропоморфисты (*хашвия*).

Мутазилиты отрицают, что один мусульманин выделяется более, чем другой; но если считать, что святой — или пророк — ничем особым не отличается от других, то это неверие.

Обычно антропоморфисты допускают, что особые преимущества могут быть дарованы, но утверждают, что подобные люди ныне не встречаются, хоть они и существовали в прошлом. Однако отрицать прошлое или будущее — это та же самая позиция: ведь одна сторона отрицания ничем не лучше другой.

Итак, Господь сделал так, чтобы пророческие свидетельства (*бурхан-и набави*) сохранялись вплоть до наших дней, являя их че-

рез святых, — с тем, чтобы знаки Истины и подтверждения правдивости Мухаммада продолжали ясно являть себя. Он сделал святых властителями мироздания, они полностью посвятили себя Его деланию и перестали следовать своим чувственным увлечениям. По милости их пришествия дождь падает с неба, благодаря чистоте их жизней растения произрастают из земли, посредством их духовного влияния мусульмане одерживают победы над неверными.

Среди них четыре тысячи скрытых святых, которые не знают друг друга и не ведают о превосходстве своего состояния. При всех обстоятельствах они скрыты от себя и от людей. В *Хадисах* сказано об этом, и в высказываниях святых говорится о них. Я и сам — хвала Господу! — видел это своими глазами (*хабар-и 'ийян*).

Тех, кто имеет власть освобождать и связывать, кто служит при Божественном дворе, — их триста *ахйяр*, сорок *абдал*, семь *абрар*, четверо *аутад*, трое *нукаба* и один *кутб* или *гавс*. Все они знают друг друга и действуют не иначе как по взаимному согласию.

В ответ на мое утверждение, что они знают о святости друг друга, простой человек может возразить, что это, дескать, не святые — на том основании, что они могут не печься о своей судьбе в следующем мире.

Я отвечу, что нелепо полагать, будто знакомство со святым — залог спасения. Осведомленность верующего о своей вере не гарантирует спасения. Почему бы то же самое не сказать и о святом, который знает о своей святости? Однако Господь может чудесным образом открыть святому, что тот имеет залог будущей жизни, и поддерживать его в состоянии духовного преуспеяния, оберегая от непослушания.

Шейхи расходятся в этом вопросе по причине, о которой я уже говорил.

Те, кто входит в число четырех тысяч сокрытых святых, не признают, что святой может знать о себе, что он святой; а те, кто принадлежит к другому разряду, имеют противоположную точку зрения.

Каждое воззрение имеет своих сторонников среди правоведов и ученых.

Абу Исхак Исфара'ини* и некоторые из старейших утверждали, что святой не знает о своей святости, а Абу Бакр ибн Фурак** и другие из прошлого поколения утверждали, что святой осознает свою святость.

* Исфара'ини — см. *Ибн Калликан*, № 4.

** Ибн Фурак — см. *Ибн Калликан*, № 621; *Brockelmann*, I, 166. Согласно Кушайри, Абу Бакр ибн Фурак утверждал, что святой не знает о себе, что он святой.

Я спрашиваю у представителей первой точки зрения: какой ущерб или вред потерпит святой, если познает себя?

Если скажут, что он исполнится самомнения, узнав, что он святой, я отвечу, что Божественная защита есть необходимое условие святости, а тот, кто защищен от вреда, не может впасть в самодовольство.

Очень распространено воззрение (*сухан-и сахт 'амийяна*), что святой, которому непрестанно ниспосылаются чудеса (*карамат*), не знает, что он святой и что эти явления — чудеса.

Обе партии имеют последователей среди простых людей, однако мнение — еще не доказательство.

Мутазилиты отрицают особые преимущества и чудеса, которые составляют сущность святости. Они утверждают, что все мусульмане — друзья (*авлия*) Божьи, когда они послушны Ему, и что любой, кто исполняет предписания веры и отрицает, что Бог имеет признаки и облик, кто допускает, что верующие могут быть навеки прокляты в Аду, и принимает лишь те обязательства, которые навязаны рассудком, не учитывая Откровения, — и есть «друг» (*вали*). Все мусульмане согласны с тем, что такой человек является «другом» — но другом Сатаны.

Мутазилиты также утверждают, что если святость включает чудеса, то и все верующие должны удостаиваться чудес, ведь все они имеют равную долю в вере (*иман*), а если они на равных в том, что является первоосновой, то они также должны иметь равную долю и в том, что исходит от веры.

Далее, они говорят, что чудеса могут ниспосылаться и верующим, и неверующим. Например, когда кто-то голоден или устал в пути, некто может явиться, чтобы дать ему пищи или посадить на ездовое животное. И любой может преодолеть за одну ночь большое расстояние, ведь, когда Посланник отправился в Мекку, Господь сказал:

*Они же перевозят ваши грузы
В те земли, что для вас бы не были доступны
Иначе как с большой затратой сил (Коран 16:7).*

Я отвечу на это: ваши доводы необоснованны, ведь Господь сказал:

*Хвала Тому,
Кто Своего служителя (велением всевышним)
Переместил в одиночасье
Из Аль Харам мечети (Мекки)
В мечеть Аль 'Акса' (Иерусалима) (Коран 17:1).*

Чудеса — вещь крайне редкая, недоступная каждому. Если бы они были обычным делом, тогда бы и все сподвижники Пророка чудесным образом были перенесены в Мекку, но это противоречит всем принципам веры в Незримое.

Вера — всеобъемлющее понятие, равно приложимое к праведникам и грешникам, в то время как святость — это особый случай. Путешествие сподвижников Пророка в Мекку подпадает под понятие обычного, а случай с Посланником — особый: Господь перенес его за ночь из Мекки в Иерусалим и затем на расстояние «двух луков» (Коран 53:9) от Божественного присутствия; Пророк был возвращен обратно, когда до исхода ночи было еще далеко.

Итак, отрицать особые преимущества, даруемые святым и пророкам, — вещь явно неразумная. Ведь и во дворце есть дворецкие, привратники, придворные, визирь, все они — царские слуги и в этом равны, однако они не равны по статусу. Также и все верующие равны по отношению к вере, однако одни — послушны, другие — мудры, третьи — благочестивы, четвертые — несведущи.

Вистазванья шейхов о святости

Каждый из шейхов давал тонкие отсылки к истинному значению святости. Ниже дается подборка избранных изречений.

Абу Али Джузаджани говорит:

«Святой исчез для своего состояния и пребывает в созерцании Истины; он не способен ничего сказать о себе и не может пребывать ни с кем, кроме Господа», поскольку человеку доступно лишь его собственное состояние, а когда все состояния исчезают, человеку нечего сказать о себе, и он не способен оставаться ни с кем, кому он мог бы сказать о своем состоянии, ведь передать свое потаенное состояние другому значит выдать тайну Возлюбленной, которую нельзя открывать никому, кроме самой Возлюбленной».

Более того, при созерцании невозможно взирать на что-либо, кроме Господа; как же при этом человеку оставаться с человеком?

Джунайд сказал:

«Святой не имеет страха, ведь страх это ожидание будущей беды либо возможной утраты предмета желания, но святой — сын

своего «сейчас» (*ибн вактихи*)*, он вне будущего, и ему нечего опасаться; а раз страх отсутствует, то нет и надежд, ведь надежда это ожидание обрести объект желания либо избавиться от беды, а это относится к будущему. «Сын своего «сейчас» не имеет и печалей, ведь человека печалит неумолимость времени; откуда возьмется печаль у того, кто пребывает в свете довольства (*риза*) и в саду согласия (*мувафакат*)?»

Обычные люди воспринимают это высказывание в том смысле, что святой не испытывает ни страха, ни надежд, ни горестей и что Бог оберегает (*амн*) его в его положении. На самом деле у него нет этой обереженности (*амн*), что происходит, когда человек не видит того, что скрыто, и повернут спиной ко «времени»; и это (отсутствие *амн*) — черта тех, кто не заботится о своей человеческой сути (*башарият*) и не довольствуется внешними признаками.

Страх и надежда, чувство защищенности (*амн*) и скорби — это отсылки к интересам низшей души, и, когда они упраздняются, атрибутом человека становится довольство (*риза*). Когда довольство появилось, состояния человека обретают устойчивость (*мустаким*) в плане видения Подателя состояний (*мухаввиль*), и он обращается спиной ко всем состояниям.

Затем в его сердце является святость, и ее смысл открывается ему в его сокровенных помыслах.

Абу Усман Магриби говорит:

«Бывает, что святого знают как святого (*машхур*), но это не обольщает его (*мафтун*)». Говорят и так: «Бывает, что святой скрыт (*мастур*) и никому не ведом».

Обольщение состоит в лживости, а так как святой должен быть правдив, а лжец не способен творить чудеса, то, следовательно, святой не способен поддаваться обольщению.

Эти два высказывания отсылают к спорам о том, должен ли святой ведать о том, что он святой; если да, то он известен, а если нет, то он скрытый святой. Более детальные объяснения этого здесь неуместны.

Передают, что Ибрахим ибн Адхам спросил одного человека, желает ли он быть одним из Божьих святых, и, когда тот ответил утвердительно, сказал:

* *Ибн вактихи* — «сын своего момента» — не сознает ничего, кроме духовного состояния, которым он охвачен в данное мгновение, т. е. он находится в непреходящем «сейчас».

— Не домогайся ничего в этом мире и в следующем, полностью посвети себя Богу и обратись к Нему всем сердцем.

Домогаться этого мира — значит, отвернуться от Бога во имя преходящего; а домогаться другого мира значит отвернуться от Бога ради того, что вечно; но преходящее гибнет, и отказ от него обращается в ничто. А непреходящее не гибнет, поэтому отказ от него также непреходящ.

У Абу Язида спросили: «Кто такой святой?»

Он ответил:

«Тот, кто терпелив к повелениям и запретам Господа», ведь чем больше человек любит Бога, тем больше его сердце благоговеет перед тем, что Он велит, и тем дальше его тело от того, что Он запрещает.

Передают, что Абу Язид рассказывал:

«Как-то мне сказали, что там-то и там-то живет святой человек. Я отправился повидать его. Когда я добрался до его мечети, он вышел из своей комнаты и плюнул на пол мечети.

Не сказав слова приветия, я тотчас ушел, подумав про себя:

«Святой должен соблюдать религиозный закон, чтобы Господь хранил его духовное состояние. Если бы он был святым, его уважение к мечети не дозволило бы ему плюнуть на пол либо Господь удержал бы его от порчи благодати, ниспосланной ему».

В ту же ночь во сне мне явился Посланник и сказал:

«О Абу Язид, благо твоего поступка возвращается к тебе».

На следующий день я достиг той ступени, которую вы лицезрете».

Мне доводилось слышать, как некий человек, пришедший повидать шейха Абу Саида, переступил порог мечети левой ногой. Шейх тотчас повелел, чтобы его прогнали, сказав:

«Не знающий, как входить в Дом Друга, к нам не вхож».

Находятся еретики, которые переняли этот рискованный подход, утверждая, что служение Богу (*хидмат*) необходимо, только пока человек не стал святым. Когда же он достиг святости, служение для него становится необязательным. Очевидно, что это неправильно. На пути Истины не существует «стоянок», где отменялось бы какое-либо обязательство служения. Я подробнее разьясню это в соответствующем месте.

Об исковедании чудес (*карамат*)

Святой может быть удостоен чудес, пока он не нарушает уложения религиозного закона. Оба крыла* правоверных мусульман согласны с этим и с тем, что чудеса за пределами разума, поскольку они — разновидность того, что предопределено Богом, и их явление не противоречит никаким принципам религиозного закона.

В то же время рассудок не способен воспринять чудо как нечто естественное.

Чудо — знак праведности святого человека, и оно не может быть даровано самозванцу — за исключением случая, когда оно разоблачает его. Это сверхъестественное событие (*фи'ль-и накид-и 'адат*), имеющее место, если человек по-прежнему исполняет уложения религии.

А кто благодаря знанию, данному ему Богом, способен методом логических умозаключений отличить истину от лжи, — тот тоже святой.

Некоторые сунниты считают, что чудеса святых (*карамат*) не простираются до степени пророческих чудес, не вызывающих сомнений (*му'джизат*)**.

Они признают***, что на молитву может прийти ответ и она будет исполнена или что может произойти что-то необычное. В ответ я спрошу их:

«Что же здесь плохого, если подлинный святой, исполняющий религиозные обязательства, совершит нечто, превышающее обычный ход вещей?»

Если на это скажут, что такое не подпадает под разряд предопределенного Богом, то это заведомо не так. Если ответят, что чудо предопределено Богом, но его явление истинным святым подразумевает отрицание пророчества и особых преимуществ пророков, то это также неприемлемо, поскольку святой особо отмечен чуде-

* Оба крыла — т. е. ученые богословы (*мутакаллимун*) и законоведы (*фукаха*).

** *Му'джизат* — так называют чудо, совершенное пророком; а чудо, совершенное святым, — *карамат*.

*** Ср. Кушайри (Каир, 1318 г. Хиджры), 187, 12 foll: «Абу Исхак Исфара'ини говорил: «Святым ниспосылаются чудеса, например, ответ на молитвы, но не те несомненные чудеса, которые творят пророки».

сами (*карамат*), а пророк — несомненными чудесами (*му'джизат*), и святой есть святой, а пророк есть пророк, и они несходны меж собой, и данное предположение несправедливо.

Превосходство пророков определяется их возвышенным чином и их осторожностью от загрязненности грехом, а не чудесами или несомненными чудесами либо поступками, которые превышают обычные.

Все пророки равны, поскольку все они имеют власть сотворить несомненное чудо (*и'джаз*), однако некоторые из них по чину выше других. И поскольку, несмотря на их равенство в отношении их деяний, одни пророки выше других, почему бы тогда и чудесам (*карамат*), превышающим обычный ход вещей, не ниспосылаться также и святым, хоть пророки и выше их?

Деяние пророка, превышающее обычный ход вещей, не приводит к возвышению или выделению одного из них среди всех, поэтому и в отношении святых подобное действие не приводит к возвышению святого над пророком, т. е. по чину святой не уподобляется (*хамсан*) пророку.

Для разумного человека подобное рассуждение разъясняет все трудности по данному вопросу, с которыми здесь можно столкнуться.

«А представьте себе, что святой, чьи чудеса превышают обычный ход вещей, притязает на звание пророка!» — скажут мне. Я отвечаю, что этого не может быть, поскольку святость подразумевает правдивость, а кто говорит ложь — тот не святой.

Более того, святой, который притязает на пророчество, заставляет усомниться (в подлинности) несомненных чудес, что является неверностью.

Чудеса (*карамат*) ниспосылаются лишь благочестивому верующему, а лживость — это отсутствие благочестия. Стало быть, чудеса святых подтверждают свидетельство пророков. Нетрудно примирить эти два рода чудес. Пророк подтверждает свое пророчество, утверждая реальность несомненных чудес, а святой, совершая чудеса, подтверждает и пророчество пророков, и свою святость.

Поэтому правдивый святой говорит то же самое, что и правдивый пророк.

Чудеса первого — то же самое, что несомненные чудеса второго.

Верующий, видя чудеса святого, вне всякого сомнения, лишь крепче уверует в правдивость пророка, поскольку между ними нет противоречий.

Точно так же и в законе, когда наследники равны в своих правах на наследство, если притязания одного из них признаны, то и

притязания остальных утверждены. Однако этого не происходит в случае, если их требования противоречивы.

Поэтому, когда пророк являет несомненные чудеса как свидетельство, что его пророчество истинное, и когда его заявления подтверждаются святым, никаких трений здесь возникнуть не может.

О различии между несомненными чудесами пророков (Му'джизат) и чудесами святых (Карамат)

Выше было показано, что самозванцам чудеса не даются. Теперь яснее проведем различие между чудесами, совершаемыми святыми (карамат), и чудесами, совершаемыми пророками (му'джизат).

Му'джизат совершаются на людях, а карамат происходят тайно, поскольку первые должны воздействовать на окружающих, а вторые имеют отношение лишь к тому человеку, которому они даются.

Являющему му'джизат ясно, что случилось нечто необыкновенное, а свершающий карамат может не иметь уверенности в том, что произошло чудо, и может думать, что это просто обман чувств (истидрадж).

Являющий му'джизат поставлен выше закона, и, сообразуясь с ним, он отрицает или принимает — в зависимости от того, что велит ему Господь, — то, что он просто обманулся в своих чувствах*.

А у явившего карамат нет иного выбора, кроме как верить себя (Божьей воле) и принять указания, возлагаемые на него, поскольку карамат святого никогда и никоим образом не бывают несовместимы с законом, устанавливаемым пророком.

На это могут возразить: «Если несомненные чудеса — подтверждение правдивости пророков и если, несмотря на это, вы утверждаете, что чудеса такого рода может являть и тот, кто не

* В В. отсутствуют слова «то, что он просто обманулся в своих чувствах».

является пророком, в таком случае чудо становится обыденным явлением (*му'тад*); поэтому ваше доказательство реальности *му'джизат* отрицает ваш довод, утверждающий реальность *карама*т».

Мой ответ: это не так. *Карамат* святого — то же самое, что *му'джизат* пророка, и являет такое же свидетельство; свойство пророческого чуда (*и'джаз*), проявляемое в одном случае, не наносит ущерба тому же свойству в другом случае.

Когда неверные в Мекке казнили Хубайба, Посланник, находившийся в мединской мечети, видел это и рассказал сподвижникам, что с ним сделали.

Господь снял завесу с глаз Хубайба, он увидел Посланника и воскликнул: «Мир тебе!» — и Господь привел Посланника услышать его приветствие и дал возможность Хубайбу услышать ответ Посланника.

Итак, то, что Посланник в Медине увидел Хубайба в Мекке, было несомненным чудом, и то, что Хубайб в Мекке увидел Посланника в Медине, также было необычным делом.

Точно так же не вносит различий (между *му'джизат* и *карама*т) разнесенность происходящего во времени или в пространстве — ведь чудо Хубайба (*карама*т) было явлено, когда он находился далеко от Посланника; а в более поздние времена чудеса являли те, кто был разделен с Посланником во времени. Вот ясное различие и наглядное подтверждение того, что чудеса святых (*карама*т) не могут входить в противоречие с пророческим чудом (*и'джаз*).

Карамат не даются, пока человек не испытан на истинность тем, кто являл *му'джизат*, и они не посылаются никому, кроме благочестивых верующих, которые выдержали такое испытание.

Карамат мусульман — это то же, что и *му'джизат* (чрезвычайное деяние) Посланника, ведь его закон действует постоянно, и потому его подтверждение (*худжжат*) также постоянно. Святые — свидетели истинности пророческой миссии, и невозможно, чтобы чудо (*карама*т) было явлено неверным (*бигана*).

Здесь уместно привести случай с Ибрахимом Хаввасом.

Ибрахим рассказывал:

«Как обычно, я ушел в пустыню в состоянии отрешенности от мирского (*таджрид*). Когда я прошел немного, появился человек и попросил разрешения сопровождать меня. Я взглянул на него и ощутил неприязнь. Он сказал мне:

— О Ибрахим, не сердись. Я христианин, принадлежу к *сабеям*. Я явился из теснин Рума в надежде побыть с тобой.

Когда я узнал, что он — неверный, внутренняя невозмутимость вернулась ко мне, и я ощутил, что могу принять его как своего спутника и исполнить свой долг по отношению к нему. Я сказал:

— О монах, боюсь, что ты будешь страдать от отсутствия мяса и питья, ведь у меня с собой ничего нет.

— О Ибрахим, — сказал он, — твои обычаи всем хорошо известны, так что нет причин беспокоиться о мясе и питье.

Я удивился его твердости и принял его в попутчики, чтобы испытать его.

Мы шли семь дней и ночей и истомились жаждой. Наконец он остановился и воскликнул:

— О Ибрахим, всюду тебе воздают хвалу! Дозволь же мне увидеть, каковы преимущества близости (*густахиха*) у тебя при этом дворе (т. е. насколько ты приближен к Господу), а то я не могу больше терпеть.

Я преклонил голову к земле и воскликнул:

— О Господи, не посрами меня перед неверным, который хорошо думает обо мне!

Подняв голову, я увидел блюдо, на котором было два хлеба и две чашки воды. Мы поели, попили и продолжили путь.

Прошло еще семь дней, и я решил испытать, будет ли монах вновь просить у меня свидетельства. Я сказал:

— О монах, теперь твоя очередь. Позволь мне увидеть плоды твоего духовного борения.

Он преклонил голову к земле и что-то прошептал. Немедленно появилось блюдо с четырьмя хлебами и четырьмя чашками воды. Я был поражен и раздосадован, разочаровавшись в своем состоянии.

Я сказал:

— Вот что явилось ради неверного! Как я могу есть или пить это?

Он пригласил меня отведать, но я отказался, сказав:

— Ты недостойн этого, это не соответствует твоему духовному состоянию. Я не могу воспринять это как чудо (*карамат*) — ведь чудеса не ниспосылаются неверным. Я не могу воспринять это и как пожертвование (*ма'унат*) от тебя, не заподозрив тебя в обмане.

Он сказал:

— Отведай, о Ибрахим! Тебе дарована двойная радость: от моего обращения в ислам (и он произнес формулу исповедания веры) и от великой чести, которой Господь удостоил тебя.

— Как так? — спросил я.

Он ответил:

— Я не имею власти являть чудеса, но стыд перед тобой заставил меня преклонить голову к земле и испросить у Господа два

хлеба и две чашки воды, если религия Мухаммада истинна, и еще два хлеба и две чашки воды, если Ибрахим Хаввас — один из Божьих святых.

После этого Ибрахим поел и попил, а бывший монах впоследствии достиг высокого чина в исламе».

Итак, превышение обычного в данном случае, относясь к *карамат* святого, сходно с несомненными чудесами, являемыми пророками. Но чтобы в присутствии святого определенная часть его чудодейственных сил передалась другому человеку — это редкость.

Где конец святости — там начало пророчества.

Монах был одним из скрытых (святых) — как маги фараона. Ибрахим подтвердил власть Пророка превышать обычное, и его спутник также постарался подтвердить пророчество и прославить святость — цель, которую Господь исполнил в Своей извечной предусмотрительности. Таково ясное различие между чудесами святых (*карамат*) и чудом пророка (*у'джаз*).

Явление чудес святыми — это вторичное чудо, ведь они должны сохраняться в тайне, вне намеренного разглашения.

Мой шейх говорил, что, если святой являет свою святость и заявляет, что он святой, крепость его духовного состояния от этого не терпит урона; но, если он прилагает усилия к тому, чтобы снискать известность, честолюбие собьет его с пути.

Объявления несомненных чудес (Му'джизат) Аллаха, кто притязает на божественность

Суфийские шейхи и все правоверные мусульмане согласны с тем, что чрезвычайное событие, которое представляет собой пророческое чудо (*му'джизат*), может быть явлено через неверующего для того, чтобы тем самым ясно указать на его самозванство. Так, например, фараон прожил четыреста лет, ни разу не болея; когда он поднимался на возвышенность, вода следовала за ним, останавливаясь вместе с ним и двигаясь вместе с ним. Тем не менее разумный человек не колеблясь отринет его притязания на божественность — ведь понятно, что Господь не воплощается

(муджассам) и не смешивается (мураккаб). Аналогичным образом можно воспринимать чудеса, относимые к Шаддаду, который владел Ирамом, и Нимроду.

Точно так же признанные авторитеты говорят нам, что в последние дни явится Даджаль с притязаниями на божественность и что с ним придут две горы, одна по правую руку от него, другая — по левую; и что гора справа будет местом блаженства, а слева — местом мук; и что он призовет к себе людей и накажет тех, кто откажется примкнуть к нему. И хотя он явит сто таких же удивительных деяний, ни один разумный человек не усомнится в лживости его притязаний, ведь хорошо известно, что Господь не садится на осла и что Он не слепец. Такие вещи подпадают под разряд Божественных уловок (*устидрадж*).

Итак, тот, кто необоснованно заявляет, что он — посланник, может совершить сверхъестественное деяние, которое лишь выявляет, что он самозванец, в то время как такое же действие, совершенное подлинным Посланником, доказывает его подлинность. Но ни одно действие такого рода не совершается, если есть возможность усомниться либо существует трудность различения подлинного и ложного притязающего, ведь в этом случае не действует принцип верности (*бай'ат*).

Тем не менее возможно, чтобы самозванец, притязающий на святость, явил нечто сходное с чудом (*карамат*); хоть его поведение и дурно, но он безупречен по отношению к религии, поскольку этим чудесным актом он подтверждает истинность Посланника и проявляет милость Господа, ниспосланную ему, и не приписывает совершенное себе.

Кто правдив в основах веры (*иман*) без свидетельства, тот будет правдив и в святости со свидетельством и твердой верой, ибо его вера — такая же, как вера святого; и хотя его поступки не согласуются полностью с его верой, но его притязания на святость серьезно не страдают от его дурного поведения, превышая его религиозные запросы.

В действительности чудеса (*карамат*) и святость — Божественные дары, их свершение — не в человеческой власти, поэтому человеческая деятельность (*касб*) не может стать причиной Божественного путеводительства.

Я уже говорил, что святые не ограждены от греха (*ма'сум*), ведь безгреховность — свойство пророков; но святые хранимы (*махфуз*) от любого зла, в том числе и от отрицания своей святости. Отрицание святости — после того, как она возникла в этом мире, — покоится на вещах, несовместимых с верой, а именно на отступничестве

(*риддат*), а оно не связано с грехом. Таков подход Мухаммада ибн Али Хакима из Термеза, а также Джунайда, Абу'ль-Хасана Нури, Хариса Мухасибии и многих других «людей Истины» (*ахль-и хака'ик*).

Те же, кто уделяет пристальное внимание поведению (*ахль-и му'амалат*) — Сахль ибн Абдаллах из Тустара, Абу Сулейман Дарани, Хамдун Кассар и другие, — утверждают, что святость подразумевает непрестанное послушание (*та'ат*) и что, когда серьезный грех (*кабира*) приходит на ум святому, тот лишается своей святости.

Итак, как я уже говорил, существует единодушное мнение (*иджма'*) среди мусульман, что великий грех никого не выводит за рамки веры и святость (*вилаят*) одного не лучше святости другого. Поэтому, так как святость знания Бога (*ма'рифат*), являющаяся основанием всех чудес, ниспосылаемых Божественной милостью (*караматха*), не утрачивается от греха, то невозможно, чтобы то, что является низшим по качеству и милости (*карамат*), исчезло по причине греха. Разногласия по этому вопросу довольно обширны, и я не буду приводить их здесь.

Крайне важно точно знать, каково состояние святого, когда у него проявляется чудодейственная благодать: трезвость или опьяненность, восторг (*галабат*) или самообладание (*тамкин*).

Содержание упоенности и трезвости я изложил, рассматривая подход Абу Язида. Он и Зун-Нун, египтянин, и Мухаммад ибн Хафиф, и Хусейн ибн Мансур (аль-Халладж), и Яхья ибн Муаз Рази, и другие считают, что чудеса не даруются святому, за исключением тех случаев, когда он находится в состоянии упоенности, а пророки являют чудеса в состоянии трезвости. В этом — согласно их подходу — и состоит различие между *му'джизат* и *карамат*, ведь святой в состоянии восторженности не замечает людей и не призывает их следовать за собой. Пророк же, будучи в состоянии трезвости, преследует определенные цели и вынуждает людей реагировать на то, что он совершает.

Далее, пророк может избирать, будет ли он выказывать или скрывать свои сверхъестественные способности, а святые не имеют такого выбора; бывает, что чуда не происходит, когда они желают его свершения, а бывает, что оно даруется, когда они не желают этого, ведь святой не занимается передачей и распространением идей, что требовало бы от него сохранения его атрибутов; нет, он скрыт, и соответствующее ему состояние — это непрестанная упраздненность атрибутов.

Пророк — человек закона (*сахиб шар'*), а святой — человек внутреннего таинства (*сахиб сирр*).

Соответственно, чудо (*карамат*) не будет явлено святому, пока он не в состоянии «отсутствия» по отношению к самому себе и смятенности, и пока его способности полностью не подпадут под власть Господа. Пока святой присутствует «в себе» и сохраняет свою человеческую природу (*башарият*), он находится за «завесой». Но когда «завеса» поднимается, он смятен и поражен явлением Божьих щедрот.

Чудо не может быть явлено в ином состоянии, кроме состояния отсутствия «завесы» (*кашф*), которое является чином близости (*курб*); кто находится в этом состоянии — для того простой камень может стать золотом. Это то состояние опьяненности, которому не подвержен постоянно ни один человек, кроме пророков.

Так, однажды Хариса был перенесен из этого мира в следующий, и, когда тот свет открылся ему, он сказал:

— Я освободился от этого мира, теперь для меня все едино — камень и золото, серебро и глина.

На следующий день увидели, что он присматривает за ослами. На вопрос, чем это он занимается, он сказал:

— Зарабатываю на хлеб, в котором нуждаюсь.

Так что святые, когда они в состоянии трезвости, — совсем как обычные люди. А когда они в состоянии упоенности, их чин тот же, что и у пророков, и все мироздание становится для них подобным золоту.

Шибли говорит:

Золото — куда бы ни шагнул.

Жемчуга — куда б ни повернул.

А на серебро — и не взглянул.

Мне доводилось слышать, как наставник и имам Абу'ль-Касим Кушайри рассказывал:

«Как-то я спросил Табарани, каково было его первое духовное переживание. Он рассказал, что ему для чего-то понадобился камень. Но каждый камень в речном русле Серахса, который он поднимал, превращался в драгоценный, и он отбрасывал его прочь».

Это происходило, поскольку простой камень и драгоценный были для него одним и тем же, и даже, пожалуй, драгоценности значили для него меньше, поскольку ему-то был нужен простой камень.

Мне доводилось слышать, как Ходжа имам Каза'ини из Серахса рассказывал такой случай:

«В детстве я ходил в одно место за листьями шелковицы для шелковичных червей. Около полудня я забрался на дерево и начал трясти ветки. Мимо как раз шел шейх Абу'ль-Фазль ибн аль-Хасан, но он не видел меня. Я понял, что он «отсутствует» и его сердце — с Богом.

Внезапно он поднял голову и воскликнул, явив свою близость Богу:

— О Господи, больше года прошло, как Ты послал мне монетку, чтобы я мог постричь волосы. Так ли обращаются с друзьями?

Лишь только он вымолвил это, я увидел, что листья, ветки и ствол дерева обратились в золото.

Абу'ль-Фадль воскликнул:

— Вот тебе и на! Уж и слова нельзя вымолвить в простоте душевной (*хама та'ризи ма и'раз аст!*)!»

Передают, что Шибли выбросил в воды Диджла (Тигра) четыреста динаров. На вопрос, зачем он это сделал, он ответил:

— Камням лучше в воде.

— Почему бы не отдать эти деньги бедным? — спросили его.

Он сказал:

— Слава Господу! Как оправдаюсь я перед Ним, если, сорвав покров со своего сердца, наброшу его на сердца своих братьев-мусульман? Это не в правилах религии — желать другим худшего, чем себе.

Все эти случаи описывают состояние опьяненности, о котором я уже говорил.

Теперь — о другом подходе.

Джунайд и Абу'ль-Аббас Сайяри, Абу Бакр Васити и Мухаммад ибн Али из Термеза, который ввел данный подход, считают, что чудеса являются в состоянии трезвости и самообладания (*сахв у тамкин*), а не в состоянии опьяненности. Они считают, что Божьи святые — управители Его царства и смотрители мироздания, которое Господь полностью отдал под их ведение; и потому их суждения должны быть наиболее здравыми, а их сердца — наиболее открытыми всем созданиям Божиим. Они — зрелые (*расидаган*), а возбужденность и упоенность — приметы незрелости; с достижением зрелости возбуждение преобразуется в самообладание. Тогда и только тогда человек — действительно святой, и лишь в этом случае чудеса — подлинные.

Суфиям хорошо известно, что каждую ночь *аутад* должны обходить все мироздание и, если они где-то недоглядыт, на следующий день в этом месте возникнет несовершенство; и они должны будут сообщить об этом *кутбу* — чтобы он мог сосредоточить свое

внимание на их недогляде и несовершенство могло быть заглажено его милостью.

Как следует из утверждения, что для святого золото и земля — одно и то же, это безразличие — знак опьяненности и неспособности видеть вещи как они есть.

Более совершенен человек, видящий и слышащий все как есть, для которого золото есть золото, а земля это земля; тем не менее он осознает ущерб, который способны принести золото (и серебро) и говорит: «О желтый металл! О белый металл! Обманывай кого-нибудь еще, а мне видна твоя меновая стоимость».

Кто видит истинную значимость золота и серебра, тот воспринимает их как «завесу» (между собой и Богом), и Господь наградит его за то, что тот отвергает их.

С другой стороны, тот, кто приравнивает золото к земле, не обретает совершенства, принижая землю. Хариса в состоянии опьяненности сказал, что камни и золото для него одно и то же, а Абу Бакр в состоянии трезвости воспринял касательство к мирскому богатству как неблагое, зная, что Господь вознаградит его за то, что он отринул его. А когда Посланник спросил его, что он оставил для своей семьи, он ответил:

— Господа и Его Посланника.

Абу Бакр Варрак из Термеза рассказывал такой случай:

«Однажды Мухаммад ибн Али (аль-Хаким) сказал, что возьмет меня с собой в одно место. Я ответил:

— Как будет угодно шейху.

Мы отправились в путь и вскоре оказались в пустынном распадке. В середине под зеленым деревом возле источника с текущей водой стоял золотой трон. На троне восседал некий человек, облаченный в роскошное одеяние. Он поднялся, когда Мухаммад ибн Али приблизился, и уступил ему свое место на троне.

Постепенно с разных сторон стали сходиться люди, пока не собралось сорок человек. Тогда Мухаммад ибн Али поднял руку — и немедленно с неба явилось угощение, и мы отведали его. После этого Мухаммад ибн Али задал одному из присутствующих вопрос. Ответом было пространное объяснение, из которого я не понял ни слова. Наконец шейх предложил расходиться и поднялся, сказав мне:

— Пойдем, ведь теперь ты благословен.

Когда мы вернулись в Термез, я спросил его, что это за место и кто был тот человек. Он сказал, что это пустыня в земле израильтян (*тих-и бани Исра'иль*), а человек был *кутб*, на котором лежит ответственность за порядок во Вселенной.

— О шейх, — сказал я, — как же мы добрались до земли израильтян за такое короткое время?

Он сказал:

— О Абу Бакр, твое дело — прибывать (*расидан*), не задавая вопросов (*пурсидан*).

Вот признак нормального состояния, а не опьяненности».

Далее я упомяну о некоторых чудесах и суфийских историях в связи со свидетельством, которое содержится в Книге (Коране).

О чудесах

Реальность чудес не подтвердить логическими доводами. Для их подтверждения необходимо привлечь свидетельства Корана и подлинные высказывания Посланника. И Коран, и высказывания утверждают реальность чудес и сверхъестественных действий, совершаемых святыми. Отрицать это — значит отрицать подлинность священных текстов. Один из примеров — *аят*:

*Затем Мы облаком вас осенили
И низвели вам манну и перепелов (Коран 2:57).*

Если сомневающиеся будут утверждать, что это были несомненные чудеса (*му'джизат*), явленные Мусой (Моисеем), я не буду возражать, поскольку чудеса святых — то же самое. что и несомненное чудо Мухаммада; а если скажут, что это чудо было явлено в отсутствие Мусы, хотя оно и было совершено в его время, и что поэтому необязательно приписывать его ему, я отвечу, что один и тот же принцип утверждает благое и в случае Мусы, когда он оставил свой народ и ушел на гору Синай, и в случае с Мухаммадом — ведь на проявление благого не влияет ни несовпадение во времени, ни разнесенность в пространстве.

Нам также говорили о чуде Асафа ибн Баркийи, который в мгновение ока перенес трон царицы Билкис к Сулейману (Соломону) (Коран 27:40). Это чудо нельзя причислить к пророческим чудесам (*му'джизат*), ведь Асаф — не пророк; так что это — *карамат.*; вот если бы это совершил Сулейман, тогда чудо было бы причислено к *му'джизат*.

О Марьям (Марии) говорилось, что, когда Закария входил к ней, он видел зимние плоды летом и летние плоды зимой. Он спросил:

«Откуда это?» Она ответила: «От Господа» (Коран 3:37). Общеизвестно, что Марьям не была пророчицей.

Далее, в случае с обитателями пещеры (*асхаб-и кахф*) их собака обращалась к ним, они заснули и оказались в пещере (Коран 18:17). Все это — чудесные проявления, но поскольку они определенно не являются пророческими чудесами (*му'джизат*), то, следовательно, это *карамат*.

Карамат — это, например, ответ на молитву в виде исполнения мысленных просьб того, кто привержен религиозному закону (*ба-хусул-и умур-и мавхум андар заман-и таклиф*)*, или преодоление больших расстояний за короткое время, или появление пищи из необычного места, или способность читать мысли других людей и т. д.

Среди достоверных высказываний — история пещеры (*хадис аль-гар*). Вот она. Сподвижники Пророка попросили его рассказать им чудесную историю из прежних времен. Он начал так:

«Как-то трое человек шли в одно место. Вечером они решили заночевать в пещере. Когда они уснули, обвалившаяся скала перекрыла вход в пещеру. Они сказали друг другу:

— Нам не выбраться отсюда, если наши бескорыстные дела не станут ходатаями за нас перед Господом.

Один из них рассказал вот что: «Я содержал отца и мать. Ничего у меня не было, кроме козы, и я поил их козьим молоком. Каждый день я набирал связку хвороста, продавал ее и тратил выручку на еду для них и для себя. Как-то вечером я припозднился, и, пока я подоил козу и залил еду молоком, родители заснули. Я стоял возле них с миской в руке до утра, не прикоснувшись к еде, пока они не проснулись и не поели. Тогда и я присел. О Господи (продолжил он), если мой рассказ правдив, пошли нам избавление, снизойди к нашей нужде!»

Посланник сказал:

«Скала немного сдвинулась, и образовалась узкая щель».

Другой человек начал свой рассказ:

«Я страстно влюбился в красивую девушку, которая была слепа. Но она не отвечала на мои чувства. Я пообещал ей сто двадцать динаров, если она проведет со мной ночь. Когда она пришла, Божий страх сковал мне сердце. Я отдал ей деньги, и она ушла с миром».

И рассказчик добавил:

«О Господи, если я говорю правду, освободи нас!»

* Букв. «во исполнение замысленных добрых дел во времена предписаний» (прим. ред.).

Посланник сказал:

«Скала еще чуть сдвинулась, и щель стала шире, но не настолько, чтобы они смогли выбраться».

Третий человек начал свой рассказ:

«Как-то я нанял работников. Когда работа была сделана, я заплатил всем, кроме одного, который куда-то уехал. На его плату я купил овцу. На следующий год овец стало две, через год — четыре, и скоро образовалось целое стадо. Несколько лет спустя работник вернулся и пришел за своей платой. Я сказал ему: «Ты можешь забрать всё стадо, оно твое». Он решил, что я смеюсь над ним, но я рассказал, в чем дело, и он забрал стадо».

И рассказчик добавил:

«О Господи, если я говорю правду, пошли нам избавление!»

«Не успел он договорить, — сказал Посланник, — как скала сдвинулась, освободив выход из пещеры, и все трое вышли наружу»*.

Передают, что Абу Саид Харраз рассказывал: «Долгое время я принимал пищу один раз в три дня. Я скитался по пустыне и на третий день ослабел от голода. Голос с неба воззвал ко мне:

«Что ты избираешь: пищу, которая убогит твою низшую природу, или подкрепление, которое позволит тебе побороть слабость без принятия пищи?»

*Далее следуют: (1) Хадис в передаче Абу Хурайры о трех младенцах, которые чудесным образом говорили; это были: (а) Иса (Иисус); (б) ребенок, который оправдал монаха Джурайджа (Григория), когда тот был ложно обвинен распутницей; (в) ребенок, который указал личности всадника и женщины; (2) история За'иды, служанки халифа Умара, о том, как благородный муж спустился с неба и передал ей послание от Ризвана, хранителя Рая, для Пророка, и о том, как она не могла поднять вязанку хвороста с камня, на который она положила ее, и Пророк повелел камню отправиться с ней и доставить хворост к дому Умара; (3) случай с Ала ибн аль-Хадрами, посланным Пророком в военный поход, который перешел реку со своим отрядом, ступая по воде, как по суше; (4) случай с Абдаллахом ибн Умаром, который велел льву скрыться и уступить дорогу путникам; (5) случай с человеком, которого видели находящимся в воздухе, а когда Ибрахим (Авраам) спросил его, как он достиг этого, тот ответил, что отринул мир и Господь изволил даровать ему способность находиться в воздухе, где его не смущает ни одна мысль о человеческом; (6) случай с халифом Умаром, которого чуть было не убил один перс, но появившиеся два льва заставили убийцу отступить; (7) случай с Халидом ибн Валидом, который произнес «бисмилла» и выпил смертельный яд, который не нанес ему вреда; (8) случай, рассказанный Хасаном из Басры, о негре, который превратил стены таверны в золото; (9) случай, рассказанный Ибрахимом ибн Адхамом, о пастухе, который ударил камень посохом, и из камня потекла вода; (10) случай с чашкой, которая произнесла слова «слава Господу» в присутствии Абу Дарда и Салмана Фариси.

Я ответил:

«О Боже, укрепи меня!»

Затем я поднялся и преодолел двенадцать стадий без пищи и питья».

Хорошо известно, что ныне дом Сахля ибн Абдаллаха из Тустара называют «приют для диких животных» (*байт ас-сиба*). Жители Тустара хорошо знают, что к нему приходят дикие звери и он кормит их и заботится о них.

Абу'ль-Касим из Мерва рассказывает такой случай:

«Я шел по берегу моря с Абу Саидом Харразом и увидел юношу, одетого в заплатанный плащ, с корзинкой (*раква*), к которой была привязана чернильница.

Харраз сказал:

— По виду этот юноша — один из достигших (*расидаган*), но чернильница говорит за то, что он — начинающий. Давай поговорим с ним.

Он подошел к юноше и спросил у него:

— Что значит путь к Богу?

Юноша ответил:

— Есть два пути к Богу: путь обычных людей и путь избранных. О последнем тебе не ведомо, а путь обычных людей, которым ты следуешь, состоит в наблюдении за своими поступками, что принимается за причину достижения Господа, и в придании чернильнице связи с духовностью».

Зун-Нун, египтянин, рассказывает:

«Как-то я сел на корабль, отплывающий из Египта в Джидду. Среди пассажиров был юноша, одетый в заплатанный плащ, и мне очень хотелось подружиться с ним. Но он внушал мне такой трепет, что я не решался обратиться к нему, ибо его духовное состояние было весьма возвышенным и он непрестанно молился.

Один из пассажиров обнаружил пропажу драгоценного камня, и все решили, что камень украл этот юноша. Его хотели было схватить, но я предложил:

— Давайте я поговорю с ним.

Я рассказал ему, что его заподозрили в краже и собираются жестоко расправиться с ним.

— Что же теперь делать? — спросил я его.

Он поднял глаза к небу и произнес несколько слов. Тотчас на поверхности моря показались рыбы, каждая из них держала во рту драгоценный камень. Он взял один из них и вручил тому, кто заподозрил его, а затем вступил на воду и пошел прочь от корабля. Вслед за тем нашелся настоящий вор, и плывшие на корабле раскаялись».

Передают, что Ибрахим Ракки* рассказывал:

«Когда я только вступил на Путь, я отправился повидать Муслима Магриби. Я нашел его в его мечети, он вел литанию. «Аль-хамд» он проносил неправильно, и я сказал себе: «Зря я только время потерял».

На следующий день я пошел на берег Евфрата совершить омовение и увидел льва, спящего на дороге. Я повернул назад — но сзади ко мне приближался второй лев. Я отчаянно закричал, и из своей кельи вышел Муслим. Увидев его, львы смиренно вытянулись перед ним. Он потрепал одного из них за ухо со словами:

— Псы Господни, сколько раз вам повторять, чтобы вы не докучали моим гостям?

А мне он сказал:

— О Абу Исхак, ты занят исправлением своего внешнего во имя Божьих тварей, следовательно, ты трепещешь перед ними. А мое занятие — исправлять свое внутреннее во имя Господа, поэтому Его творения трепещут передо мной».

Как-то мой шейх отправился из Байт аль-Джинн в Дамаск. Я сопровождал его. Пошел проливной дождь, и я с трудом брел по грязи. И тут я заметил, что туфли и одежда шейха совершенно сухие. В ответ на мое недоумение он сказал:

— Да, Господь оберегает меня от грязи с тех самых пор, как я возложил всецело упование на Него и оберегаю свой внутренний мир от опустошающей алчности.

Однажды у меня возникло затруднение, которое я не смог самостоятельно разрешить. Я пошел к шейху Абу'ль-Касиму Гургани из Туса. Я застал его в его келье в мечети, он был один и, обращаясь к колонне, разъяснял именно то затруднение, о котором я хотел спросить его.

— О шейх, — воскликнул я, — к кому ты обращаешься?

Он ответил:

— Сынок, Господь только что побудил эту колонну заговорить и она задала мне этот вопрос.

В Фергане, в селении Ашталак жил старец, один из *аутад* земли. Его звали Баб Умар*. Дервиши в том краю уважительно добавляют титул «Баб» к именам своих великих шейхов. У него была жена в летах, которую звали Фатима. Я пришел из Узкента, чтобы встретиться с ним.

* Ибрахим Ракки умер в 326 г. Хиджры. См. *Абу'ль-Махасин, Нуджум*, II, 284, 13.

* Баб Умар — см. *Нафахат*, № 351.

Когда я вошел к нему, он спросил:

— Что привело тебя сюда?

Я ответил:

— Хочу своими глазами увидеть шейха и снискать милость его очей.

Он сказал:

— Я не отвожу от тебя своих глаз столько-то дней, и так будет, пока ты не отделишься от меня.

Я высчитал месяцы и годы — и оказалось, что шейх благосклонно взирает на меня со дня моего посвящения.

Шейх сказал:

— Бродить по свету (*сипардан-и масафат*) — это детские игрища; впредь наноси визиты посредством внутренней сосредоточенности (*химмат*); не стоит тратить время на поездки к кому-либо (*шахс*), и нет достоинства в телесном присутствии (*хузур-и ашбах*).

Он попросил Фатиму принести угощение. Она внесла блюдо со свежим виноградом, хотя для него был не сезон, и свежими спелыми финиками, которые не растут в Фергане.

В другой раз, когда я по своему обыкновению сидел в одиночестве у могилы шейха Абу Саида в Михне, я увидел белого голубя, который залетел под накидку (*фута*), покрывающую гробницу. Я подумал, что птица улетела от хозяина, но, заглянув под *фута*, ничего не увидел.

То же самое повторилось на второй и третий день.

Я не мог понять, в чем тут дело. Ночью во сне я увидел святого и спросил об этом. Он ответил:

— Голубь — чистота моих поступков (*сафа-йи му'амалат*), он ежедневно является на мою могилу, чтобы разделить со мной блаженство*.

Я мог бы привести множество подобных случаев, они неисчислимы, однако в этой книге моя цель — разъяснить принципы суфизма.

Как показывают выдержки и материалы руководств по правилам поведения, составленных собирателями речений (*накаллан*), эти темы освещаются проповедниками (*музаккиран*) с кафедр.

Далее с необходимой полнотой излагаются положения, связанные с текущей темой.

* Далее автор приводит случай, который уже встречался в тексте, — о том, как Мухаммад ибн Али из Термеза велел Абу Бакру Варраку бросить в воды Амударьи один из своих последних мистических трактатов.

О превосходстве пророков над святыми

Согласно единодушному мнению суфийских шейхов, святые во все времена и при всех обстоятельствах подчинены пророкам, чью миссию они утверждают. Пророки выше святых, ведь конец святости это лишь начало пророчества. Каждый пророк свят, но не каждый святой — пророк. Пророки постоянно отвлечены от человеческих атрибутов, а святые — лишь временно.

Преходящее состояние (*халь*) святого у пророка является устойчивой стадией (*макам*); а то, что у святого является «стоянкой» (*макам*), для пророка — «завеса» (*хиджаб*).

Это воззрение единодушно поддерживают суннитские богословы и суфийские наставники.

Иные взгляды — у толка *хашвийя*, сторонников телесного воплощения Бога (антропоморфистов) Хорасана (*муджассима*). Их подход к Единению (*таухид*) внутренне противоречив. Не ведая об общепринятых в суфизме взглядах, они именуют себя святыми. Они действительно святые — но святые дьявола. Они утверждают, что святые выше пророков. Чтобы понять ошибочность их точки зрения, достаточно указать, что они ставят несведущего человека выше Мухаммада, Божьего избранника.

Столь же порочный взгляд присущ другой секте антропоморфистов (*мушаббиха*), которые заявляют, что они — суфии, и принимают постулаты о воплощении Бога и Его нисхождении (в человеческое тело) посредством перемещения (*интикаль*) и расщепления (*таджзийя*) Его сущности.

Полнее эти постулаты будут рассмотрены в последнем разделе данной главы о двух осуждаемых сектах (суфиев). Секты, о которых идет речь, заявляют, что они — мусульмане, однако они соглашались с брахманами в отрицании особых преимуществ пророков; а кто верит в это — становится неверным.

Более того, пророки — провозвестники и имамы, а святые — их последователи. Однако абсурдно полагать, что последователь имама выше, чем сам имам. Кратко говоря, жизнь, переживания и духовные возможности всех святых, вместе взятых, — ничто в сравнении с одним-единственным поступком истинного пророка, ведь святые — искатели и путники, а пророки достигли, обрели и вернулись с повелением проповедовать и обращать людей в истинную веру.

Если кто-нибудь из отступников, о которых шла речь выше, в качестве подтверждения своей правоты скажет, что посланец, посланный царем, как правило, стоит ниже того, к кому он послан, как, например, Джабраил (Гавриил) ниже пророков, и что это разбивает мои доводы, я отвечу, что посланец, направленный к конкретному человеку, должен быть ниже его, однако, когда посла посылают к большому числу людей либо к народу, он выше их — как пророки выше народа.

Поэтому один миг пророка лучше, чем вся жизнь святого, ведь, когда святые завершают Путь, они говорят о созерцании (*мушахадат*) и обретают избавление от «завесы» человеческой природы (*башарийят*), хотя они по своей сущности — люди. А созерцание — это первый шаг пророка; и, так как начальный этап пророка — это завершающий этап святого, к ним нельзя прилагать одну и ту же мерку.

По единодушному мнению всех святых, взыскующих Бога, «стоянка» единения (*джам'*) присуща совершенной святости. На этой «стоянке» человек достигает такой ступени восторженной любви, что его разум восхищен созерцанием Господних деяний (*фи'ль*); и в своем жаждании Божественного Побудителя (*фа'иль*) он видит все мироздание как эти деяния и не видит ничего, кроме этого.

Так, Абу Али Рудбари говорит:

«Если бы видение того, чему мы служим, оставило нас, мы бы утратили суть служения (*'убудийят*)», ведь слава поклонения (*'убадаат*) для нас состоит в видении Его. В этом — начало состояния пророков, поскольку невозможно представить их в состоянии отделенности (*тафрика*). Подтверждающие и отрицающие, приближенные и отвергнутые, начинающие и завершающие — пророки всецело находятся в средоточии единения.

Ибрахим (Авраам) в начале испытанного им переживания, глядя на солнце, говорил: «Вот мой Господь!» Глядя на луну и звезды, говорил: «Вот мой Господь!» (Коран 6:76-78) — ведь его сердце преисполнилось Истиной, и он слился с сущностью единения. Поэтому он не видел ничего более, а если и видел что-то еще, то не смотрел на это глазами «инаковости» (*гайр*), но глазами «собираения воедино» (*джам'*); и в реальности этого видения он отрекся от своей реальности, сказав:

*Я не люблю (все то),
Что возникает и уходит (Коран 6:76).*

С самого начала и до конца он находился в единении.

Святость имеет начало и конец, а пророчество — нет.

Пророки были пророками от начала времен и будут таковыми до конца времен. И до прихода в мир они были пророками в знании и изволении Божьем.

Абу Язиду задали вопрос о состоянии пророков. Он сказал:

«Далеко оно от меня, чтобы мне говорить об этом. Нет у нас права судить их, и в наших представлениях о них мы не способны выйти за пределы своего собственного опыта. Господь поместил их отрицание и утверждение на столь высокую ступень, что взгляд человека не достигает ее».

Как чин святых скрыт от людей, так же и чин пророков утаен от взгляда святых. Абу Язид был живым свидетельством (*худжжат*) своего века, и он рассказывает:

«Я увидел, что мой дух (*сирр*) был взят на небо. Он ни на что не взглянул и ничему не уделил внимания, хотя Рай и Ад были явлены ему, — ведь он избавился от преходящего и от «завес».

Потом я стал птицей, чье тело было Единством, а крылья — Всюдубытием, и я летел в пространстве Абсолюта (*хувийят*), пока не попал в сферу Очищения (*танзих*), не увидел поле Вечности (*азалийят*) и не узрел на нем древо Единства.

Я взирал на все это — и был всем этим.

И я воскликнул:

«О Господи, со своей самостью (*мани-йе ман*) я не могу добраться до Тебя и не могу ускользнуть от своего «я». Что же мне делать с собой?»

Господь ответил:

«О Абу Язид, тебе надлежит добиться избавления от своей самости, следуя за Моим возлюбленным (т. е. Мухаммадом). Посыпь свои глаза пылью из-под его стоп и непрестанно следуй за ним».

Это длинная история. Суфии называют ее «Вознесение (*ми'радж*) Баязида»*, где термин «вознесение» отсылает к близости к Богу (*курб*).

Вознесение пророков происходит внешне, в теле, а вознесение святых — внутренне, в духе. Чистотой и близостью к Богу тело пророка сравнимо с сердцем и духом святого. Это — явное превосходство.

Когда святой восторжен и опьянен, он покидает «я» и посредством духовной лестницы обретает близость к Богу; когда же он

* Полное изложение «Вознесения Баязида» приводится в *Тазкират аль-авлия Аттара*, I, 172 ff.

возвращается в состояние трезвости, все эти свидетельства откладываются в его сознании, и он обретает знание о них. Вот почему существует большая разница между тем, кто возносится в теле, и тем, кто возносится мысленно (*фикрат*), ведь сознание заключает в себе двойственность.

О превосходстве пророков и святых над ангелами

Все сообщество правоверных мусульман и все суфийские шейхи согласны с тем, что пророки и следующие за ними святые, будучи защищены от греха (*махфуз*), превосходят ангелов.

Мутазилиты придерживаются обратного взгляда, говоря, что ангелы выше пророков, имея более возвышенный чин; они более тонки по своему составу и более послушны Богу.

Я отвечу: на самом деле все не так, как вы представляете, ведь послушное тело, возвышенный чин и тонкий состав еще не являются залогом превосходства. Превосходством наделены лишь те, кому Господь даровал его.

Иблис обладал всеми свойствами, которые вы приводите, однако, как всем известно, он был проклят.

Превосходство пророков определяется тем, что Господь повелел ангелам поклониться Адаму, а ведь состояние того, кому поклоняются, выше состояния того, кто поклоняется.

На это могут возразить, что ведь истинный верующий выше Каабы — бездушной груды камней, хоть он и поклоняется ей; так и ангелы могут быть выше Адама, хотя они поклонились ему.

На это я скажу: «Никому не приходит в голову сказать, что верующий поклоняется дому, алтарю или стене, но говорят, что он поклоняется Богу; и все признают, что ангелы поклонились Адаму (Коран 2:34). Можно ли в таком случае уподоблять Каабу Адаму? Путешествующий может совершать поклонение Богу, находясь на спине ездового животного, и для него извинительно, если его лицо не обращено к Каабе. Также и тот, кто заблудился в пустыне и не в силах сказать, где Кааба, может исполнить свой долг, избрав любое доступное ему направление для молитвы.

Для ангелов не извинительно было не поклониться Адаму, и тот, кто счел возможным не поклониться, стал отверженным».

Таковы очевидные доказательства для любого проницательно-го человека.

Ангелы равны пророкам в знании Господа, но не в чине.

Ангелы — бесстрастны, нестяжательны и беспорочны. Их природа лишена притворства и вероломства. Послушание Богу — их естественное состояние.

А в природе человека страсть является барьером, люди имеют склонность к греху и соблазнам этого мира. Сатана взял такую власть над их телами, что им насыщена кровь в их венах. Низшая душа (*нафс*), что склоняет их ко всевозможным порокам, тесно срослась с ними.

Поэтому тот, чья природа имеет все эти свойства и кто, несмотря на неистовость своих страстей, очищается от распущенности, и, вопреки своей жадности, отрешается от мирского, пусть его сердце все еще искушаемо дьяволом, и отвращается от греха, и избегает чувственной развращенности, чтобы подвизаться в поклонении и благочестии, чтобы умертвить свою низшую душу и побороть дьявола, — такой человек в действительности выше ангела, который не являет собою поле битвы с вожделениями и по своей природе лишен тяги к пище и удовольствиям, не отягощен заботами о жене, детях и родне, не имеет нужды в каких-либо орудиях и инструментах и не увлечен порочными склонностями.

Джабраил (Гавриил) много тысяч лет поклоняется Богу в надежде обрести одеяние чести, а честью, которой он удостоился, было служить провожатым Мухаммаду в ночь Вознесения, — как он может быть выше того, кто в этом мире днем и ночью стесняет и укрощает свою низшую душу, пока Господь не взглянет на него благосклонно, не дарует ему милость узреть Себя и не избавит от всех посторонних помыслов?

Когда гордыня ангелов перешла все границы и каждый из них стал превозносить чистоту своего поведения и поносить человечество, Господь изволил поставить их на место. Он повелел им избрать трех достойнейших с тем, чтобы те спустились на землю, были ее управителями и исправляли человечество.

Были избраны три ангела, но, перед тем как им отправиться на землю, один из них осознал свою нечистоту и умолил Господа позволить ему вернуться.

Двое оставшихся спустились на землю, и Господь преобразил их природу так, что они ощутили потребность в еде и питье и стали подвержены вожделению. Так Господь наказал их, чтобы они осознали превосходство человека над собой*.

* См. *Коран* 2:96.

Итак, избранные из числа истинных верующих выше избранных из ангелов, а рядовые верующие выше простых ангелов.

В согласии с этим люди, оберегаемые (*ма'сум*) и ограждаемые (*махфуз*) от греха, превосходят Джабраила и Микаила, а те, кто не имеет такой защиты от греха, превосходят Ангелов-хранителей (*хафаза*) и благородных Ангелов-письмоводителей (*кирам-и катибин*).

Каждый из шейхов высказывался на эту тему. Господь награждает превосходством, кого пожелает, кто Ему люб.

Святость — это Божественное таинство, о котором можно в какой-то степени судить разве что по поведению святого человека. Лишь святой узнает святого. Если бы (приметы) святости были доступны любому здравомыслящему человеку, то было бы невозможно отличить друга от недоброжелателя или духовного адепта от легкомысленного мирянина. Поэтому Господь сделал так, что жемчужина Его любви заключена в раковину неуважения со стороны простых людей и брошена в море бедствий — чтобы те, кто взыскует ее, могли, поставив на карту свою жизнь, броситься в пучину этого моря смертей, чтобы либо обрести искомое, либо привести к концу свое бренное бытие.

8. Харразитит

Это последователи Абу Саида Харраза, который оставил блестящие труды по суфизму и преуспел в отрешенности от мира. Он был первым, кто детально трактовал состояния упраздненности и пребывания (*фана у бака*) и основал свой подход к Пути полностью на этих двух понятиях. Поясню их содержание и укажу на заблуждения, связанные с ними.

Бакта (существование,
пребывание) и *фана*
(исчезновение, упраздненность)

Следует знать, что термины «исчезновение» и «существование» имеют одно смысловое наполнение в науке и другое — у по-

следователей мистического пути к Богу (суфиев), и что у формалистов (*захирийян*) в этих понятиях особенно сложно разобраться — по сравнению с другими специальными суфийскими терминами.

Существование в научном и этимологическом контексте бывает трех видов:

(1) существование, которое имеет начало и завершается исчезновением. Например, этот мир имеет начало, ныне существует и когда-нибудь исчезнет;

(2) существование, которое, начавшись, более не исчезает, например Рай, Ад, следующий мир и их обитатели;

(3) существование, которое всегда было и всегда будет, например существование Бога и Его непреходящих атрибутов.

Знание исчезновения состоит в твоём знании того, что этот мир преходящ; а знание существования состоит в твоём знании того, что следующий мир непреходящ.

Если же речь идет о существовании и исчезновении «состояния» (*халь*), то имеется в виду, что, к примеру, когда исчезает неведение, то с необходимостью имеет место знание; а когда человек обретает знание своей благочестивости, его небрежение (*зафлат*) упраздняется поминанием Бога (*зикр*), т. е., когда кто-либо обретает знание Бога и пребывает в знании Его, он исчезает для незнания Его (т. е. полностью утрачивает свое неведение Его); упразднив небрежение, он отныне пребывает в поминании Его, а это несет с собой отказ от порицаемых свойств и замещение их похвальными свойствами.

Совсем иной смысл *бака* и *фана* обретают, когда речь идет об избранных среди суфиев: эти термины уже не отсылают к «знанию» (*'илм*) или «состоянию» (*халь*), а имеют отношение к степени совершенства, достигаемой святыми, которые избавлены от тяжкого труда самообуздания, вырвались из узилища «стоянок» и круговерти «состояний»; их поиск наконец завершился: им довелось увидеть все зримым, услышать все звучащим, открыть все тайны сердца.

Тот, кто, распознав несовершенство всего окружающего, все отверг и сознательно достиг исчезновения в объекте желанья, утрачивает все свои желанья в Желаном. Когда все атрибуты человека упразднены, он достигает совершенного существования, когда он не отдален и не приближен, не чужд и не близок, не трезв и не опьянен, не отделен и не соединен; у него нет теперь ни имени, ни примет, ни особенностей, ни признаков.

Итак, можно сказать, что подлинное избавление (*фана*) от чего-либо состоит в осознании несовершенства того, от чего

освобождаются, и отсутствии тяготения к этой вещи. И здесь отнюдь не достаточно простого заявления, мол «это для меня» — имея в виду то, что вам по душе, — или «это для меня не существует» — по отношению к тому, что вам не по нраву. Такие заявления типичны для того, кто все еще находится в поиске.

В упраздненности нет любви или ненависти, в существовании нет сознания единства или отделенности.

Некоторые совершенно неправомечно думают, что упраздненность — это утрата сущности и разрушение личности, а существование — это существование Бога в человеке; обе эти точки зрения — абсурд.

В Индии я обсуждал этот вопрос с одним человеком, который считал себя достаточно сведущим в вопросах толкования Корана и исламском богословии. В ходе нашей беседы выяснилось, что он не имел ни малейшего представления об исчезновении и существовании, и что у него не было устойчивых критериев для различения вечного и преходящего.

Многие несведущие суфии полагают, что достижимо полное исчезновение (*фана-йи куллийят*), однако это явное заблуждение, ведь исчезновение всего, что имеет отношение к характеру и природным качествам человека (*тинати*), невозможно.

Я спрашиваю этих несведущих и заблуждающихся людей: «Что вы понимаете под этим видом исчезновения?»

Если они скажут: «Исчезновение субстанции» (*фана-йи 'айн*), так это попросту невозможно.

Если они ответят: «Исчезновение атрибутов», то это возможно лишь в случае, когда один атрибут упраздняется благодаря существованию другого атрибута, причем оба эти атрибута принадлежат человеку; однако нелепо предполагать, что один человек способен существовать благодаря атрибутам другого человека.

Несториане Рума и христиане утверждали, что Марьям (Мария) благодаря духовному самообузданию достигла упраздненности всех человеческих атрибутов (*авсаф-и насути*) и тем самым обрела Божественное существование, существуя через Бога, и что поэтому и явился Иса (Иисус), и что изначально он не принадлежал роду человеческому, поскольку его существование — это осуществление бытия Божьего; и потому он, его мать и Бог — все трое имеют одно, единое существование, которое вечно и является атрибутом Бога.

Все это согласуется со взглядами секты антропоморфистов *хашвийя*, которые утверждают, что Божественная сущность есть

локус (вместилище, местоположение) преходящего (*махалль-и хавадис*) и что Вечное может иметь преходящие атрибуты.

Я обращаюсь ко всем сторонникам подобных воззрений с вопросом: «Какова разница между воззрением, что Вечное есть *локус* феноменального, и воззрением, что феноменальное есть *локус* Вечного, или между утверждением, что Вечное имеет феноменальные атрибуты, и утверждением, что феноменальное имеет вечные атрибуты?»

Такие воззрения несут в себе материализм (*дахр*) и разрушают основание феноменальной природы мироздания, подталкивая нас к утверждению, что и Творец, и Его творение оба вечны или оба преходящи либо что сотворенное способно смешиваться с несотворенным, а нетварное может нисходить в тварное. Если творение преходяще — с чем они не могут не согласиться, — тогда их Творец также должен быть преходящим, поскольку *локус* (вместилище) вещи подобен ее субстанции; если *локус* (*махалль*) феноменален, следовательно, и содержимое *локуса* (*халль*) также феноменально. В целом, когда одна вещь связана, объединена, смешана с другой, то обе вещи в принципе являют собой единое целое.

Соответственно, наше существование и исчезновение — это атрибуты, присущие нам, и именно в силу этого они сходны друг с другом в отношении своего бытия нашими атрибутами. Исчезновение — это исчезновение одного атрибута посредством существования другого атрибута.

Однако по поводу исчезновения могут возразить, что оно не зависит от существования, а о существовании могут сказать, что оно не зависит от исчезновения: в этом случае исчезновение означает «исчезновение всех упоминаний об «ином», а существование — «существование поминания Бога» (*бака-йи зикр-и хакк*). Всякий, кто упразднил свою волю, существует Промыслом Божиим, ведь твоя воля преходяща, а Божья воля непреходяща: когда ты опираешься на свою волю, твоя опора — исчезновение; а когда ты полностью подчинен Божьей воле, твоя опора — существование. Точно так же сила огня преобразует в свойства огня то, что попадает в огонь. Но, конечно, сила Божьей воли превосходит силу огня, ведь огонь, воздействуя на железо, изменяет лишь его свойства, но не способен изменить его природу: железу никогда не стать огнем.

Высказывания шейхов об упраздненности (*фана*) и существовании (*бака*)

Все шейхи оставили тонкие указания по этому вопросу. Абу Саид Харраз, основоположник этого подхода, говорит:

«Упраздненность — это упраздненность самосознания человека (*'убудийят*), а существование — это существование в созерцании Божественности (*илахият*)», т. е. воспринимать в своих действиях себя как человека — это несовершенство, и подлинная зрелость служения (*бандаги*) достигается, когда человек не осознает своих действий как своих, он упразднен и потому не способен приписать их себе; он существует, являясь проводником действий Господа. Поэтому все его поступки — это деяния Божьи.

С этой точки зрения то, что исходит непосредственно от человеческого «я», — несовершенно, а совершенно то, что через человека исходит от Бога. Поэтому упраздненность внутренней обусловленности своим «я» приводит к бытию посредством Божественной красоты.

Абу Якуб Нахраджури говорит:

«Подлинное самосознание человека (*'убудият*) заключается в *фана* и *бака*», ведь никто не способен служить Господу искренне, пока не отринет свое «Я», так что *фана* — это забвение своей человеческой природы (*адамият*), а *бака* — это искренность в служении.

И Ибрахим ибн Шайбан говорит:

«Знание исчезновения и существования основано на искренности (*ихлас*), единстве (*вахидият*) и преданном служении; все иное — заблуждения и вероотступничество», т. е., когда человек познает единство Бога, он ощущает, что его объемлет всемогущество Божье, а кто покорён им (*маглуб*), тот растворяется в мощи покорившего его. И когда это упразднение происходит надлежащим образом, человеку становится очевидна его слабость, и ему не остается ничего иного, кроме как служить Господу и постараться стать угодным (*риза*) Ему.

А кто объясняет эти термины иначе, а именно исчезновение как «исчезновение сущности», а существование как «существование Бога (в человеке)» — еретик и христианин, как было сказано выше.

Я, Али ибн Усман аль-Джуллаби, говорю, что все эти высказывания по смыслу близки друг к другу, хоть и различны по форме вы-

ражения. Их суть состоит в том, что исчезновение приходит к человеку через видение всемогущества Божьего и через явление сердцу Божественного величия, так что во всеобъемлющем чувстве Его величия этот мир и следующий мир изглаживаются из его сознания, в свете его одухотворенности «состояния» и «стоянки» видятся ничтожными, и то, что явлено ему чудесной милостью, обращается в ничто; он становится нечувствителен к доводам рассудка и чувства, он не осознает и самой упраздненности. И в этой упраздненности самой упраздненности его язык прославляет Бога, а его сознание и тело смиренны и покорны — как и в начале, когда потомки Адама были низведены из его чресел без примешивания дурного и дали обет служения Богу (Коран 7:172).

Таковы принципы исчезновения и существования. Часть материала по этой теме я изложил в главе о нищете и суфизме. Везде, где в тексте появляются термины *фана* и *бака*, их содержание соответствует приведенному выше.

9. *Хафифи*

Это последователи Абу Абдаллаха Мухаммада ибн Хафифа из Шираза, выдающегося мистика своего времени и автора классических трактатов по различным вопросам суфизма. Это был человек большого духовного обаяния, не подверженный страстям. Мне доводилось слышать, что он заключил четыреста брачных договоров. Это вполне возможно — ведь он был из царского рода. После его обращения люди Шираза очень почитали его, и дочери царей и знати жаждали выйти за него, чтобы тем самым снискать благословение, которое в этом случае выпадало на их долю. Он шел навстречу их пожеланиям, а затем, не вступая в брачные отношения, разводился с ними. За все годы жизни у него было сорок жен, две-три в одно и то же время служили ему как постельничие (*хадиман-и фираш*), и ни одна не была близка с ним (*бигана*). Одна из них — дочь визиря — прожила с ним сорок лет.

Я слышал от Абу'ль-Хасана Али ибн Бакрана из Шираза, что однажды его жены собрались вместе и каждая рассказала о своих отношениях с ним. Оказалось, что ни с одной из них он ни разу не был близок. До этого каждая из них думала, что она является исключением, но, когда выяснилось, что точно так же он вел себя со всеми, они были изумлены и усомнились, может ли такое быть.

Тогда они послали двух женщин к дочери визиря, которая была его любимицей, чтобы расспросить ее на этот счет. Она рассказала следующее:

«Когда я вышла за него и мне сказали, что ночью он войдет ко мне, я приготовила изысканные яства и старательно украсила себя.

Когда он пришел и принесли угощение, он позвал меня и посмотрел сначала на меня, потом на кушанья. Затем он взял мою руку и приложил к своей груди. На его груди по направлению к пупку располагалось пятнадцать узелков. Он сказал:

— Спроси меня, что это.

Я спросила. Он сказал:

— Это узелки страданий и мук моего воздержания, завязывающиеся, когда я отворачиваюсь от такого личика, как у тебя, и от такого угощения.

Ничего больше не добавив, он ушел. Вот и вся моя близость с ним».

Его подход к суфизму строился на понятиях «отсутствия» (*зайбат*) и «присутствия» (*хузур*).

«Отсутствие» (*зайбат*) и «присутствие» (*хузур*)

Два этих термина, по видимости противоположные друг другу, на самом деле представляют собой два подхода к одному и тому же.

«Присутствие» это «присутствие сердца» как подтверждение твердости (*якин*) веры; при этом то, что скрыто от сердца, имеет такую же силу, как и то, что видимо ему.

«Отсутствие» — это «отсутствие сердца по отношению ко всему, кроме Бога», до такой степени, что оно отсутствует и для самого себя, более не видя себя; признак этого состояния — уход от всех внешних влияний (*хукм-и русум*). Пример этого — Божественная защищенность пророка от всего незаконного.

Отсутствие по отношению к своему «я» является присутствием с Богом, и наоборот.

Господь — повелитель человеческого сердца; когда Божественный восторг (*джазбат*) объемлет сердце ищущего, отсутствие его сердца — то же самое, что его присутствие (с Богом);

множественность (*ширкат*) и подразделенность (*кисмат*) исчезают, человек прекращает соотносить себя со своим «я».

Один из шейхов так выразил это в стихах:

*Ты — Повелитель сердца моего,
и для него не существует больше никого —
С чего ж ему метаться?
К чему на части разрываться?*

Когда Бог — полновластный хозяин сердца, Он по Своему изволению хранит его отсутствующим или присутствующим. На этом основано учение Его избранных.

А в случае разделенности существуют разные точки зрения шейхов. Одни предпочитают «присутствие» «отсутствию», другие говорят, что «отсутствие» выше «присутствия». Возникает тот же спор, что и о трезвости и упоенности, суть которого уже излагалась. Но термины «трезвость» и «упоенность» указывают, что человеческие атрибуты упразднены; поэтому эта пара терминов в действительности более тонкая.

Отсутствие предпочитали присутствию Ибн Ата, Хусейн ибн Мансур (аль-Халладж), Абу Бакр Шибли, Бундар ибн аль-Хусейн, Абу Хамза из Багдада, Сумнун Мухибб и ряд шейхов Ирака.

Они говорили: «Ты сам — величайшая из всех «завес» между тобою и Богом; «отсутствуй» для себя — и зло, заключенное в твоём бытии, будет упразднено и твоё состояние качественно изменится: «стоянки» начинающих станут для тебя «завесой», а «состояния» ищущих Бога станут источником смуты для тебя; твои глаза не взирают на тебя и на все, что не-Бог; твои человеческие атрибуты поглощены огнем близости к Богу (*курбат*).

Это то самое состояние «отсутствия», в котором Бог низвел тебя из чресел Адама, и привел услышать Свое возвышенное слово, и удостоил тебя почетным нарядом Единения и одеянием созерцания.

И пока ты «отсутствуешь» для себя — ты «присутствуешь» с Богом; когда же ты «присутствуешь» для своих атрибутов — ты «отсутствуешь» для близости с Богом.

Поэтому твоё «присутствие» — это твоё проклятие».

Вот в чем смысл Божьего слова:

*И вы вернетесь к нам лишенными всего, —
Какими вас Мы изначально сотворили (Коран 6:94).*

Харис Мухасиб, Джунаид, Сахль ибн Абдаллах, Абу Джафар Хаддад*, Хамдун Кассар, Абу Мухаммад Джурайри, Хусри, Мухаммад ибн Хафиф, который является основоположником данного подхода, и другие полагают, что «присутствие» выше «отсутствия».

Они мотивируют это тем, что все выгоды связаны с «присутствием», а «отсутствие» в отношении своего «я» — это путь, ведущий к «присутствию» с Богом. Но ведь когда ты добрался до цели, путь становится несовершенством!

«Присутствие» — плод «отсутствия», но какой смысл в «отсутствии» без «присутствия»?

Человеку следует отринуть небрежение, чтобы посредством «отсутствия» он мог достичь «присутствия»; а когда он обрел искомое, средство обретения более не имеет никакой ценности.

*Отсутствует не тот, кто на чужбину отошел,
А тот, кто от своих желаний отошел.
Присутствует не тот, в ком более желаний нет,
А тот, в ком сердца нет (нет помышлений о мирском).
В одном желанье утвердился он:
Желании Аллаха**.*

Хорошо известна история о том, как ученик Зун-Нуна отправился к Абу Язиду. Он постучался, и Абу Язид спросил:

— Кто ты и кто тебе надобен?

Тот ответил:

— Абу Язид.

Абу Язид промолвил:

— Кто этот Абу Язид, где он и что из себя представляет? Я долгое время искал его, но так и не нашел.

Ученик вернулся к Зун-Нуну и передал ему их разговор. Тот сказал:

— Мой брат Абу Язид затерялся среди тех, кто утратил себя в Боге.

Один человек пришел к Джунаиду и сказал:

— Уделите мне один момент, чтобы мы могли поговорить.

Джунаид ответил:

— О юноша, ты просишь у меня того, что я и сам уже долго ищу. Многие годы я желал побыть мгновение с собою — но так и не смог. Как же мне сейчас обрести «присутствие» с тобой?

* См. *Нафахат*, № 201.

** Эти строки — не стихи, а ритмизованная проза (*садж'*).

«Отсутствие» несет в себе скорбь наличия «завесы», а «присутствие» — радость раскрытия, так что первое состояние несравнимо со вторым.

Шейх Абу Саид говорит об этом:

*Такашша'а гайму'ль-хаджри'ан камари'ль-хубби
Ва-асфара нуру'с-субхи 'ан зулмати'с-сайби.
Туман разлуки спал, открылась месяца любовная секира,
И утра свет восстал из непрозрачности невидимого мира.*

Различие, которое проводят шейхи между этими двумя терминами, постигается чисто внутренне, а внешне, на словах, они представляются очень близкими друг другу. Присутствовать с Богом значит отсутствовать для своего «я» — где же тут различие? А кто не отсутствует для себя — тот не присутствует с Богом.

Поскольку нетерпеливость Айюба (Иова) в его страданиях исходила не от него, Господь не делал различия между его нетерпением и терпением, и несмотря на то что Айюб восклицал: «Меня беда постигла!» (Коран 21:83) — Господь сказал: «Истинно, был он терпелив!» Это суждение определенно вскрывает суть происходящего (*хукм ба-'айн*).

Передают, что Джунайд сказал:

«Одно время я был таким, что обитатели неба и земли завидовали моей изумленности (*хайрат*)*; потом я стал таким, что уже я оплакивал их отсутствие (*гайбат*). А теперь мое состояние таково, что я не знаю ни их, ни себя».

Вот превосходное указание на «присутствие».

Я вкратце пояснил содержание «присутствия» и «отсутствия», чтобы ознакомить тебя с подходом хафифитов и ввести контекст употребления этих терминов у суфиев.

10. Сайяри

Это последователи Абу'ль-Аббаса Сайяри, имама Мерва. Он был сведущ во всех науках и общался с Абу Бакром Васити. Ныне у него много последователей в Наса и Мерве. Его школа суфизма — единственная, которая сохранила свой первоначальный

* *Хайрат* — изумление, оцепенение, вызванное смятением чувств перед величием Абсолюта (*прим. ред.*).

подход неизменным — по причине того, что Наса и Мерв никогда не оставались без наставника из числа духовных последователей Сайяри, который заботился о верности заветам учителя.

Сайяриты Наса вели переписку с сайяритами Мерва, и в Мерве я частично ознакомился с ней. Она очень содержательна. Их подход основан на «соединенности» (*джам'*) и «разделенности» (*таффрика*). Это слова, общеупотребительные у всех ученых, их используют знатоки в каждой отрасли знания для того, чтобы сделать понятными свои объяснения, но в каждом случае они имеют свои содержательные особенности. Так, в арифметике *джам'* означает сложение, а *таффрика* — вычитание. В грамматике *джам'* — согласование слов при словообразовании, а *таффрика* — разница в значении. В законе *джам'* — аналогия (*кийяс*), а *таффрика* — характеристика авторитетного текста (*сифат-и нусс*); либо *джам'* — сущностные, а *таффрика* — формальные атрибуты Бога*.

Однако суфии не используют эти термины ни в одном из приведенных значений. Теперь я обращусь к суфийскому пониманию этих понятий и приведу различные взгляды шейхов по этому вопросу.

О единении (*джам'*) и разделенности (*таффрика*)

Господь объединил все человечество Своим призывом, как Он говорит:

Аллах зовет в обитель мира (Коран 10:25).

Затем Он разделил людей в плане Божественного путеводительства и сказал:

*И тех ведет прямым путем,
Кого сочтет Своим желаньем (Коран 10:25).*

Он призвал всех и изгнал некоторых, явив Свою волю; Он объединил всех и дал предписание, а затем разделил, изгнав некото-

* О различии сущностных (*сифат-и зат*) и формальных (*сифат-и фи'л*) атрибутов Бога см. *Dozy, Supplement, II, 810.*

рых и оставив их без поддержки, а других принял и даровал им Божественную поддержку.

И еще раз Он объединил и разделил их, дав одним силу противостоять греху, а другим — склонность к дурному. И потому истинная тайна единения являет себя в знании и воле Божьей, а разделенность — это проявление того, что Он предписывает и запрещает.

Например, Он повелел Ибрахиму (Аврааму) принести в жертву Исмаила, но пожелал, чтобы этого не произошло. Он повелел Иблису почтить Адама, но хотел обратного. Он велел Адаму не есть зерно, но захотел, чтобы тот съел его, и т. д.

Единение — это то, что Он объединяет Своими атрибутами, а разделенность — то, что Он разделяет Своими действиями. При этом воля человека полностью подчиняется Божьей воле, а любая личная инициатива исключается.

С тем, что было нами сказано выше о единении и отделенности, согласны все сунниты, исключая *мутазилитов*, и все суфийские шейхи. Далее мы рассмотрим пункты расхождений, возникающие при приложении этих терминов к вопросам Божественного Единства (*таухид*), Божественных атрибутов и Божественных действий.

Те, кто прилагает эти термины к Божественному Единству, говорят, что есть две степени единения: одна — в атрибутах Бога, другая — в атрибутах человека. Первая есть таинство Единения (*таухид*), в котором человеческие действия вообще не имеют места. Вторая означает признание Божественного Единства с искренней убежденностью и твердой уверенностью. Таково мнение Абу Али Рудбари.

Те, кто относит эти термины к Божественным атрибутам, говорят, что единение — атрибут Бога, а отделенность — действие Бога, в котором человек не соучаствует, поскольку у Бога нет со товарищей в Его Божественности.

Поэтому единение может быть отнесено только к Его субстанции и атрибутам, ведь единение это идентичность в самой своей сути (*ат-тасвийят фи'ль-асль*) и нет иных двух вещей, равных по отношению к вечному, исключая Его субстанцию и Его атрибуты, которые, будучи разделенными при аналитическом разборе (*'ибарат у тафсиль*), на самом деле не объединены.

Это значит, что Бог имеет вечные атрибуты, которые присущи только Ему и существуют благодаря Ему, и что Он и Его атрибуты нераздельны, ведь Его Единство не допускает разности и исчисления. На этом основании единение невозможно, исключая случай, указанный выше.

Разделенность как логическая категория (*ат-тафрикат фи'ль-хукм*) отсылает к действиям Бога, которые в этом случае предстают как различные. Для одного — бытие (*вуджуд*), для другого —

небытие (*'адам*), но небытие, которое способно к бытию, или, иначе, к упразднению (*фана*) и к иному существованию (*бака*).

Находятся и такие, кто относит эти термины к знанию (*'илм*) и говорит, что единение это знание Божественного Единства, а разъединение — знание Божественных предписаний; следовательно, богословие это соединение, а законоведение — разделение.

Один из шейхов сказал по этому поводу так:

«Единение это то, в чем богословы (*ахль аль-'илм*) согласны меж собой, а разделенность — то, в чем они расходятся».

Итак, все суфийские мистики, используя термин «разделенность» в своих объяснениях и указаниях, присваивают ему значение «человеческих действий» (*макасиб*), например самообуздания (*муджахадат*), а под «единением» они понимают «Божественные дары» (*мавахиб*), например созерцание. Все, что обретается посредством самообуздания, есть «отделенность», а все, что полностью является результатом Божественного благоволения и путеводительства, есть «соединенность».

Хвала человеку, вынуждаемому действовать и вести с самим собой духовную борьбу, который тем не менее должен избежать — по Божьей доброте — несовершенства своих поступков и обрести их поглощенными Божьими щедротами, с тем чтобы всецело положиться на Бога, и вверить все свои атрибуты Его попечению, и приписывать все свои действия Ему, а не себе.

И Джабраил (Гавриил) говорил Посланнику, что Господь сказал:

«Мой слуга непрестанно ищет доступ ко Мне посредством трудов сверх должного, пока Я не возлюблю его; когда же Я возлюблю его, Я становлюсь его ухом и глазом, рукой, сердцем и языком; Мною он слышит и видит, говорит и берет», т. е. в поминании Меня он унесен Моим поминанием (*зикр*), и его собственное восприятие (*касб*) упраздняется, его нет в его поминании; Мое поминание объемлет его поминание, и отношение к человеческому (*адамият*) полностью ушло из его *зикра*; теперь Мое поминание это его поминание, и в своей восхищенности он — как Абу Язид в тот час, когда он сказал: «Хвала мне! Сколь велико мое величие!» Эти слова обладали внешними признаками его речи, но говорящим был Бог. Также и Посланник сказал:

«Господь говорит языком Умара».

Когда Божественное могущество проявляет свою власть над человеком, оно изымает человека из его бытия, и его речь становится речью Господа. Но невозможно, чтобы Господь был смешан (*имтизадж*) с сотворенными существами, или сделался одним (*иттихад*) со Своим творением, или стал воплощенным (*халль*) в вещах; Господь выше всего этого и выше всего того, что вероотступники приписывают Ему.

Может так случиться, что Божья любовь возьмет абсолютную власть над сердцем Его слуги, а его рассудок и природные склонности окажутся слишком слабыми, чтобы вынести ее восторг и накал, и человек утратит контроль над своими действиями (*касб*). Это состояние и называется «соединение»*. Оно связывает воедино сверхъестественные чудеса (*и'джаз*) и проявления чудотворной силы (*карамат*).

Все обычные поступки являются «отделенностью», а сверхъестественные действия — «соединенностью». Господь дарует чудеса Своим пророкам и святым и присваивает Свои деяния им, а их действия — Себе.

Как Он изволил сказать: *Ведь те, кто присягает рукоклятвою тебе, Поистине, приносят клятву Богу* (Коран 48:10), а также: *«И кто посланнику послушен, послушен Богу Самому»* (Коран 4:80)

Согласно с этим Его святые едины (*муджтами'*) в своем внутреннем чувстве (*асрар*) и отдельны (*муфтарик*) в своем внешнем поведении, так что их любовь к Господу укрепляется благодаря внутреннему единению и должное исполнение их долга как слуг Божьих обеспечивается их внешней отделенностью.

Один из великих шейхов говорит:

*То, что во мне, я ощутил,
Язык мой тайно беседовал с Тобою.
Мы были вместе, будучи разлучены.
Я глаз не мог поднять благоговейно —
и мы разведены,
Но внутренне — восхищенностью соединены**.*

Состояние внутреннего единения он называет «соединенностью», а «тайное собеседование» с помощью слов — «отделенностью»; далее он указывает, что и единение, и разлука явлены в нем самом, и приписывает их исток (*ка'ида*) внутренней реальности. Это весьма пронциательно.

* Далее автор иллюстрирует содержание понятий «соединенность» и «разделенность» поступком Мухаммада, когда тот бросил песок в глаза неверных при Бад-ре; и поступком Давида, сразившего Голиафа. См. разбор этого случая в данной главе, раздел 3 «Тайфуриты», подраздел «Об упоенности и трезвости».

** Последние слова во всех текстах утрачены и лишены рифмы. Я восстановил правильный текст по рукописи *Китаб аль-лума* Абу Насра ас-Сарраджа, владельцем которой недавно стал А. Г. Эллис.

Скорее по новому пониманию единения как отрицания отделенности

Здесь я намечу пункты разногласий между нами и теми, кто утверждает, что единение есть отрицание отделенности, поскольку эти два термина отрицают друг друга, и что, когда кто-то подпадает под абсолютную власть Божественного руководства, он избегает поступков и духовного самообуздания (*муджахадат*).

Это все пустое (*та'тиль*), ведь человек не должен прекращать поклонение и самообуздание, пока у него есть возможность и силы делать это.

Более того, соединение неотделимо от разлуки, как свет от солнца, случайное от сущностного, свойство от его носителя. Поэтому самообуздание неотделимо от Божественного руководства, Истина — от Закона, открытие — от поиска.

Но самообуздание должно предшествовать либо следовать Божественному руководству. В первом случае горести человека возрастают, поскольку он «отсутствует» (*гайбат*), а во втором случае у него нет ни горестей, ни боли, поскольку он «присутствует» (*хазрат*).

Те, для кого источник (*машраб*) действий — отрицание и кому это представляется сущностью (*'айн*) действия, совершают серьезную ошибку.

Однако человек может достичь такой ступени, когда он рассматривает все свои свойства как несовершенные и ущербные, ведь когда он видит, что его похвальные свойства непостоянны и несовершенны, то свои порицаемые свойства он воспринимает особенно обостренно.

Я привожу эти соображения, поскольку некоторые несведущие люди, впавшие в заблуждение и близкие к неверности, считают, что не важно, от чего зависят наши усилия, и так как наши действия и поклонение неправильны, а духовное брение несовершенно, то все то, что осталось не сделанным, лучше, чем то, что сделано.

На этот довод я отвечаю так:

«Вы согласны с тем, что во все совершенное нами вложены усилия (*фи'л*), и заявляете, что наши усилия — средоточие изъянов и источник зла и порчи; следовательно, вы должны также полагать, что усилий требует и удерживание от совершения чего-либо; а по-

скольку в обоих случаях усилия порочны, то с какой стати не совершенное нами лучше того, что совершено?»

Это мнение — явно пагубное заблуждение.

Здесь мы имеем прекрасный критерий для различения верующего и неверующего. Оба согласны с тем, что их усилия изначально несовершенны, однако верующий в согласии с Божьим предписанием считает, что сделанное лучше, чем оставшееся несделанным; а неверный — в согласии со своим отрицанием Творца (*та'тил*) считает несделанное лучше сделанного.

Итак, соединение поглощает собою деление на «это» и «то», и, хотя несовершенство отделенности ясно различимо, от ее власти (*хукм*) не следует избавляться; и отделенность поглощает собой деление на «это» и «то», и, хотя человек заслонен и не видит единения, он все же думает, что отделенность и есть соединение.

Музайин Старший* говорит об этом так:

«Единение — состояние избранности (*хусусийят*), а отделенность — состояние рабства (*'убудийят*); эти состояния неразрывно связаны друг с другом», поскольку исполнять долг служения — занятие для состояния избранности; поэтому, хотя утомительность и болезненность самообуздания и личных усилий могут быть сняты с того, кто исполняет все, что от него требуется в этом отношении, но тем не менее невозможно, чтобы суть (*'айн*) самообуздания и религиозных обязательств была с кого-то снята — даже если человек пребывает в сущности единения, разве только у него есть очевидное оправдание, общепринятое и утвержденное авторитетом религиозного закона.

Теперь я в целях более глубокого понимания приведу некоторые подробности.

Единение бывает двух видов: (1) нерушимое единение (*джам'-и саламат*) и (2) нарушаемое единение (*джам'-и таксир*).

Нерушимое единение — то, которое Господь дарует человеку, когда тот находится в состоянии восторга и экстаза; и когда Господь побуждает его принимать и исполнять Его предписания и обуздывать себя.

Таким было состояние Сахля ибн Абдаллаха, и Абу Хафса Хаддада, и Абу'ль-Аббаса Сайяри, основоположника данного подхода.

Абу Язид из Бистама, Абу Бакр Шибли, Абу'ль-Хасан Хусри и ряд великих шейхов непрестанно пребывали в состоянии восторга, пока не наступал час молитвы; тогда они возвращались в

* Музайин — см. *Нафахат*, № 188.

нормальное состояние сознания. После отправления молитвы они вновь возвращались в состояние восхищенности.

Пока ты пребываешь в состоянии отделенности, ты есть ты и ты исполняешь предписанное Господом; когда же Господь приводит тебя в состояние восторга, у Него есть полное право следить за тем, чтобы ты исполнял Его предписания, — по двум причинам: первая — чтобы знак служения не мог быть отнят у тебя; и вторая — чтобы сдержать Свое обещание о том, что закон Мухаммада никогда не будет отменен.

«Нарушаемое единение» (*джам'-и таксир*) состоит в следующем: суждения человека становятся безрассудными и смятенными, напоминая речи безумца, и он либо освобождается от выполнения своих религиозных обязательств, либо поощряется (*машкур*) за их выполнение; состояние того, кто поощряется, ближе к нормальному, чем состояние того, кто освобождается.

Надо заметить, что единение не подразумевает какой-то особой «стоянки» (*макам*) или «состояния» (*халь*), ведь единение есть сосредоточенность сознания человека (*джам' и химмат*) на желаемом.

Некоторые считают, что единение имеет место на «стоянках» (*макамат*), другие — что в «состояниях» (*ахваль*); в любом случае желание соединившегося (*сахиб джам'*) достигается отрицанием его желания. Так происходит всегда.

Например, Якуб (Иаков) настолько сосредоточил свои мысли на Юсуфе (Иосифе), что больше ни о чем не думал; Маджнун настолько сосредоточил свои мысли на Лейли, что в целом мире видел лишь ее одну и все твари Божьи в его глазах имели облик Лейли.

Однажды, когда Абу Язид находился в своей келье, некий человек, войдя, спросил:

— Абу Язид здесь?

Тот ответил:

— Разве здесь есть кто-то еще, кроме Бога?

Один из шейхов рассказывает, что некий дервиш пришел в Мекку и целый год созерцал Каабу, не принимая еды и питья, без сна и не отправляя никаких естественных нужд, поскольку все его помыслы были сосредоточены на Каабе, которая стала ему пищей тела и питьем души.

Во всех этих случаях запечатлен единый подход: Господь разделит единую материю Своей любви и дарует ее частицу как особый дар каждому из Своих друзей соответственно его восхищенности Им; затем Он добавляет к этой части покровы человеческой природы и природы, темперамента и духа — чтобы своим мощным воздействием она могла привести к своему ка-

честву все составные части, которые соединены с ней, пока весь состав любящего полностью не преобразится в любовь, а все его действия и воззрения не станут совершенно естественным изъяснением любви. Это состояние и называют «единением» те, кто видит внутреннее содержание и внешнее выражение.

Хусейн ибн Мансур (аль-Халладж) говорит об этом так:

*Да будет Твоя воля, о мой Господь и Повелитель!
Да будет Твоя воля, о цель моя и смысл!
О сущность моего бытия, предел моих желаний!
Все, чем владею, слух и зрение мое!
О целостность моя, моя основа, атомы мои!*

И потому для того, чьи свойства целиком заимствуются от Бога, утверждать свое существование — позор, а обращать внимание на мир преходящих вещей — акт двойственности (*зуннар*), ведь все сотворенное ничтожно по сравнению с тем, что Он переживает.

Некоторые, зачарованные тонкими переливами смысла и увлеченные фигурами речи, говорят о «единении единения» (*джам' аль джам'*). Звучит завораживающе, но если вам важно содержание, то лучше не говорить о «единении единения», поскольку термин «единение» некорректно прилагать к чему бы то ни было, кроме отделенности. Ведь, до того как достигается единение, сперва должна иметь место отделенность, в противном случае приход единения не изменит уже существующего состояния.

Поэтому выражение «единение единения» может быть затруднительным для понимания, ведь достигшего единения уже не занимает единение.

Когда Посланнику были явлены два мира в ночь Вознесения, он не взглянул ни на что. Он был в единении, а соединившийся не зрит отделенности. Поэтому Господь сказал:

*(Свой) взгляд (Пророк) ни на мгновенье не отвел,
И (взгляд) ему не изменил (Коран 53:17).*

В молодости я составил труд на эту тему и назвал его *Китаб аль-байян ли-ахль аль-'ийян* («Книга объяснений для людей наития»), а также подробно изложил этот вопрос в *Бахр аль-кулуб* («Море сердец») в главе о единении. Поэтому не буду утомлять читателя добавлениями к уже изложенному.

Раздел о *сайритах* завершает сделанный мною обзор суфийских толков, которые одобряются и следуют пути истинного богословия.

Теперь я обращаюсь к мнениям еретиков, которые связали себя с суфиями и используют суфийскую лексику для распространения своей ереси. Моя цель — вскрыть их заблуждения, чтобы новички не обманывались их заявлениями и могли уберечься от зла.

11. *تاتياتلديتدي*

Уз двух нечестивых сект, которые заявляют, что принадлежат к суфизму, и тем самым делают суфиев соучастниками своих заблуждений, одна следует Абу Хулману из Дамаска*.

То, что его последователи рассказывают о нем, не согласуется с тем, что написано о нем в трудах шейхов, ведь хотя суфии и рассматривают его как одного из своего круга, однако его последователи приписывают ему учения о воплощении (*хулул*), смешении (*имтизадж*) и переселении душ (*насах-и арвах*). Я нашел это высказывание в книге Мукаддаси**, который критикует Абу Хулмана. Таких же представлений о нем придерживаются богословы, но Господу лучше известно, где истина.

Другая секта возводит свое учение к Фарису***, который утверждает, что следует Хусейну ибн Мансуру (аль-Халладжу), но Фарис является единственным среди последователей Хусейна, кто придерживается данных принципов. Я видел Абу Джафара Сайдалани**** и еще четыре тысячи человек, живущих в Ираке, которые являются последователями Халладжа, и все они проклинали Фариса из-за его учения.

Более того, в трудах самого Халладжа нет ничего, кроме ортодоксального богословия.

* См. *Шахристани*, пер. Haarbruckner, II, 417.

** *Нисба* «Мукаддаси», или «Макдиси», принадлежит нескольким исламским авторам. Неизвестно, кто из них здесь имеется в виду. Согласно *Massignon, Passion*, ch. 15, p. 44, упоминаемое лицо — это Абу'ль-Фазль Мухаммад ибн Тахир аль-Макдиси. См. *Brockelmann*, I, 335.

*** Фарис — см. *Нафахат*, № 178.

**** Автор упоминает об Абу Джафаре Сайдалани в начале главы 13. Но это два разных человека. Тот был суфий, современник Джунайда. См. *Нафахат*, № 197.

Я, Али ибн Усман аль-Джуллаби, говорю, что не знаю, кто были Фарис и Абу Хулман и что они говорили, но любой, кто утверждает противное Единству и истинному богословию, не имеет отношения к религии.

Если бы религия, которая является корнем, лишилась прочной опоры, то и суфизм, который является порослью и побегом религии, лишился бы ее, ведь невероятно, чтобы чудеса и свидетельства ниспосылались кому бы то ни было, за исключением религиозных людей и верующих в Единого Бога.

Все ошибки этих сектантов заключаются в их восприятии духа (*рух*). Поэтому далее я разъясню природу духа и принципы согласно суннитскому канону и в ходе объяснения развенчаю ошибочные и обманчивые мнения еретиков — с тем, чтобы тем самым укрепить твою веру.

О духе (*ар-рух*)

Следует иметь в виду, что знание, касающееся бытия духа, основано на прозрении (*зарури*) и разум не способен воспринять природу духа. Мусульманские богословы и мудрецы излагали предположения по этому вопросу, которые оспаривались неверными разного толка.

Когда неверующие рода Курайш, подстрекаемые иудеями, послали Назра ибн аль-Хариса расспросить Посланника о природе и сущности духа, Господь на первое место поставил его суть, сказав:

Они тебя о (сущности) духа вопрошают (Коран 17:85).

Затем Он отверг вечность духа, сказав:

Скажи: «Дух — от веления Владыки моего...» (Коран 17:85).

И Посланник сказал:

«Духи — это силы небесные (*джунуд*), собранные вместе; те, кто знает друг друга, — в гармонии; а кто не знает друг друга — в дисгармонии».

Бытует много сходных утверждений о существовании духов, но они не содержат авторитетных высказываний об их природе.

Некоторые говорили, что дух есть жизнь, которая животворит тело, — таков взгляд целого ряда схоластических философов.

Согласно этому взгляду, дух это случайное свойство (*'араз*), которое по Божьему велению поддерживает жизнь тела и от которого истекают соединение, движение, сцепление и сходные случайности, посредством которых тело переходит от одного состояния к другому.

Другие заявляют, что дух не есть жизнь, но жизнь не существует без духа, так же как и дух не может существовать без тела, и что эти двое никогда не бывают порознь, поскольку они неразделимы — как боль и осознание боли. Согласно этому взгляду, дух так же является случайной чертой, как жизнь.

Все суфийские шейхи, однако, и большинство правоверных мусульман считают, что дух — это субстанция, а не атрибут; ведь, пока он соединен с телом, Господь непрестанно созидает в теле жизнь, а жизнь человека — это атрибут, и посредством его человек жив.

Дух обитает в теле и может отделяться от него и при жизни человека, например во сне. Однако, когда дух покидает тело, рассудок и сознание также оставляют его, ведь Посланник сказал, что духи мучеников за веру — в зобах у птиц, следовательно, дух должен быть субстанцией.

И Посланник сказал, что духи — это силы (*джунуд*), а силы существуют (*баки*), случайные же свойства не могут существовать, ведь случайное не является самодостаточным.

Далее, дух — это тонкое тело (*джисм-и латиф*), которое является и уходит по Божьему велению. В ночь Вознесения, когда Посланник увидел на Небесах Адама, Юсуфа (Иосифа), Мусу (Моисея), Харуна (Аарона), Ису (Иисуса) и Ибрахима (Авраама), он увидел их в виде духов. Но если бы дух был случайной чертой, он не мог бы обрести самодостаточность вплоть до обретения зримости — ведь для этого необходима его локализация в субстанциях, а субстанции плотны (*касиф*). Согласно этому принимается, что дух тонкий и имеет тело (*джасим*). Имея тонкую телесность, он видим, но лишь оком сердца (*чашм-и дил*)*.

И духи могут обитать в зобах птиц или быть силами (*джунуд*), которые находятся в неустанном движении, как говорится в высказываниях Посланника.

Здесь мы расходимся с еретиками, которые утверждают, что дух вечен (*кадим*), поклоняются ему, рассматривая его как един-

* *Чашм-и дил* — это *oculus cordi* («око сердца») средневекового христианского мистицизма.

ственный движитель и властитель вещей, называют его несотворенным духом Божьим и утверждают, что он переходит из тела в тело.

Ни одно заблуждение не получило такого широкого распространения, как это учение; ему следуют христиане — хоть при этом они и пользуются терминами, которые по видимости отрицают это, — а также индусы, тибетцы и китайцы; оно поддерживается единодушным мнением среди шиитов, карматов и исмаилитов (*батинийян*) и принимается двумя ложными сектами, о которых мы говорили выше.

Все эти толки основывают свое вероучение на определенных предпосылках и приводят основания в защиту своих воззрений.

Я спрошу их:

«Что для вас вечность (*кидам*)? Предсуществование невечного? Или вечное, которое никогда не входит в бытие?»

Если они имеют в виду предсуществование невечного, тогда между нами нет принципиальных разногласий, ведь мы тоже говорим, что дух не вечен (*мухдас*) и что он предшествует телу.

Как сказал Посланник:

«Господь создал духов за две тысячи лет до тел».

Согласно этому дух — один из видов, сотворенных Богом, который соединил его с другим видом тварного, этим соединением давая жизнь по Своему предопределению.

Но дух не может переходить из тела в тело, ведь тело не может иметь две жизни, поэтому и дух не может иметь двух тел. Если бы об этом не говорилось в высказываниях Посланника, который возвещает истину, можно было бы рассмотреть этот вопрос с позиций здравого смысла: дух это жизнь и ничего более, и он должен быть атрибутом, а не субстанцией.

Теперь рассмотрим другой вариант возможного ответа на мой вопрос: дух это вечное, которое никогда не воплощается.

В этом случае я задам вопрос: «Такой дух самодостаточен или существует посредством чего-то иного?»

Если он самодостаточен, я спрошу: «Бог — это мир (*'алам*) или нет?» Если Бог не есть мир, то в этом случае утверждается существование двух вечностей, что против здравого смысла, ведь вечное бесконечно и сущность одного вечного бытия будет ограничивать другое.

А если скажут, что Бог — это мир, то я скажу, что Бог вечен, а Его творения невечны; невозможно, чтобы вечное смешивалось с невечным, или сливалось с ним, или становилось присущим ему, или чтобы невечное становилось на место вечного, или чтобы

вечное поддерживало невечное; ведь то, что соединяется, должно быть подобно одно другому, и только однородные вещи способны к соединению и разделенности.

А если скажут, что дух не самодостаточен, а существует посредством чего-то иного, тогда он является атрибутом (*сифат*) либо случайным свойством (*'араз*).

Если дух — случайное свойство, то он должен пребывать во вместилище (локусе) либо нет. Если он пребывает в некоем вместилище, то это последнее должно быть подобно ему и никак не может быть названо вечным; а говорить, что он не имеет вместилища, — абсурд, ведь случайное свойство не может существовать само по себе.

Если же дух — вечный атрибут — а в этом и состоит подход *хулулитов* и тех, кто верит в переселение души (*танасухийян*), — и именуется атрибутом Бога, то я отвечу, что вечный атрибут Бога определенно не может становиться атрибутом Его созданий; ведь если Его жизнь могла бы становиться жизнью Его созданий, тогда бы и Его могущество могло становиться их могуществом; а так как атрибут существует за счет своего носителя, то как может вечный атрибут существовать за счет невечного носителя? Поэтому, как я показал, вечное вне связи с невечным и подход еретиков, которые утверждают это, ложен.

Дух сотворен и находится во владении у Господа.

Кто утверждает иное — совершает вопиющую ошибку и лишает себя возможности отличать невечное от вечного.

Ни один святой, если он доподлинно свят, определенно не может быть несведущим (в вопросе) об атрибутах Бога. Я неустанно воздаю хвалу Господу, который уберег нас от ересей и опасностей, и даровал нам разум, чтобы рассмотреть и опровергнуть их своими доводами, и дал нам веру, чтобы мы могли познавать Его.

Когда люди, которые смотрят лишь на внешнее, слышат от богословов подобные речи, они воображают, что этот подход является общим для всех суфиев. Из-за этого заблуждения им остается недоступной красота нашего мистического знания, привлекательность Божественной святости и духовное озарение — ведь выдающиеся суфии безразличны и к массовому одобрению, и к массовому порицанию.

Один из шейхов говорит:

«Дух в теле — как огонь и хворост: поднеси (*махлук*) огонь — получатся (*масну*) угли».

Нет ничего вечного, кроме сущности и атрибутов Бога.

Абу Бакр Васити толковал о духе более подробно, чем другие шейхи. Передают, что он сказал:

«Есть десять «стоянок» (*макамат*) духа:

(1) духи искренних (*мухлисан*), заключенные во тьму и не знающие, что выпадет им;

(2) духи благочестивых людей (*парса-мардан*), которые на небесах этого мира пожинают плоды своих деяний, и обретают блаженство в поклонении, и продвигаются благодаря крепости этого;

(3) духи учеников (*муридан*), которые находятся на четвертом небе и обитают с ангелами в блаженстве истинности под сенью своих добрых дел;

(4) духи великодушных (*ахль-и минан*), обитающие в светочах, подвешенных у Трона Божьего*; их пища — благодать, их питье — благоволение и близость;

(5) духи верных (*ахль-и вафа*), которые благоговейно трепещут от радости в «завесе» чистоты на «стоянке» избранности (*истифа*);

(6) духи мучеников (*шахидан*), которые обитают в Раю в птичьих зобах, утром и вечером свободно паря в садах по своему желанию*;

(7) духи тех, кто жаждет (*муштакан*), помещенные на ковер уважения (*адаб*), облаченные в сияющие покровы Божественных атрибутов;

(8) духи духовно познавших (*'арифан*), которые в пределах святости внимают утром и вечером слову Божьему и видят свои места в Раю и в этом мире;

(9) духи любящих (*дустан*), полностью ушедшие в созерцание Божественной красоты на «стоянке» раскрытия (*кашф*), не воспринимающие ничего, кроме Бога, и не довольствующиеся ничем иным;

(10) духи дервишей, которые обрели благоволение Господа в обители исчезновения и претерпели преобразование свойств и изменение состояния».

О шейхах рассказывают, что им доводилось видеть дух в разных обличьях, и это могло иметь место, поскольку, как я говорил, дух сотворен и (его) тонкое тело (*джисм-и латиф*) можно увидеть. Господь являет его каждому из Своих слуг, когда и как захочет.

* (4) и (6) ср. с *Хадисом аль-кудси* о душах людей, погибших на пути Господнем: «Их души находятся внутри зеленых птиц, которые обитают в фонарях (*киндиль*), подвешенных к (Господнему) Трону; они свободно парят в Раю по своему желанию, а затем возвращаются в приют своих фонарей». — Цит. по: *Хадисы Пророка*. Пер. и комм. Иман Валерии Пороховой, Москва, «Аванта+», 2000, с. 42 (прим. рус. пер.).

Я, Али ибн Усман аль-Джуллаби, говорю, что вся наша жизнь — в руках Божьих, и наша крепость — Его рук дело, и поддержание нашей жизни — это деяние Господа в нас, и мы существуем благодаря Его созиданию, а не Его сущности и атрибутам.

Подход спиритуалистов (*рухиян*) полностью ложен. Вера в вечность духа — одно из серьезных заблуждений, бытующих среди простых людей. Оно принимает различные формы. Например, можно говорить о душе и материи (*нафс у хайюла*) или о свете и тьме (*нур у зулмат*); лжесуфии говорят об исчезновении и существовании (*фана у бака*) или о соединении и разделенности (*джам' у тафрика*) или заимствуют суфийские термины в качестве прикрытия для своей неверности. Но суфии отрекаются от подобных еретиков, полагая, что святость и подлинная любовь к Богу зиждутся на знании Его и тот, кто не способен отличить вечное от невечного, несведущ в том, что говорит; разумный же не принимает во внимание речи невежд.

Теперь я раскрою врата практики и теории суфиев, снабжая свое изложение наглядными доказательствами — для легкого усвоения материала и для того, чтобы те, кто сомневается, но проникателен, могли вернуться на прямой путь, а также для того, чтобы автор книги мог через это обрести благословение и Божественную награду.

Шаба 15

Соблечение кервой «завесы»: о кознанки Боза (Ма'рифат Аллах)

Носланник сказал: «Познав Бога как должно, будешь ходить по воде и двигать горы». Познание Бога бывает двух видов: умопостигаемое (*'ильми*) и непосредственное постижение (*хали*). Постижение умом — основа всех милостей в этом мире и в следующем, ибо в любое время и при любых обстоятельствах самое важное для человека — это познание Бога.

Как Он сказал:

*Я создал джиннов и людей
Лишь для того, чтоб Мне они служили (Коран 51:56),*

т. е. «для того, чтобы они могли познать Меня». Однако большая часть людей пренебрегает этой обязанностью — исключая Божьих избранных, чьи сердца Он оживотворил Собою.

Познание (*ма'рифат*) это жизнь сердца в Боге и отвращение внутренних помыслов от всего, что не Бог. Достоинство каждого человека заключается в степени его познания; кто не познал — не стоит ничего.

Богословы, законоведы и некоторые другие разряды людей называют познанием правильное умопостижение (*'илм*) Бога, а

суфийские шейхи понимают под познанием правильное «восчувствование» (*халь*) Бога. И потому они утверждают, что *ма'рифат* превосходит *'илм*, ибо хотя надлежащее восчувствование (*халь*) есть результат надлежащего умопостижения (*'илм*), однако надлежащее умопостижение — не то же самое, что надлежащее восчувствование. То есть не постигший умом Бога не является постигшим (*'ариф*), однако познавший Бога умом может не быть *'арифом*.

Богословы и законоведы, не сведущие в этом различии, ведут бесплодную полемику, не доверяя друг другу.

Ниже я изложу суть вопроса, чтобы просветить и тех, и других.

Следует знать, что имеются существенные различия во мнениях, касающихся *ма'рифат* и умопостижения Бога.

Мутазилиты утверждают, что *ма'рифат* это умопостижение и только разумный человек (*'акиль*) способен к нему.

Этот взгляд опровергается тем фактом, что в исламе люди блаженные, как полагают, обладают ведением Бога (*ма'рифат*) и что дети, которым не свойственна рассудительность, веруют.

Если бы критерием ведения Бога (*ма'рифат*) была разумность, блаженные и дети были бы обделены им, в то время как неверующие не имели бы оснований для неверия, ведь они — разумные существа.

Если бы основанием ведения Бога была рассудительность, тогда каждый здравомыслящий человек должен был бы знать Бога, а люди, лишённые рассудительности, — не знать Его, что является очевидной нелепостью.

Другие убеждены, что основанием знания Бога (*ма'рифат*) является приведение доказательств (*истидлаль*) и что *ма'рифат* невозможно обрести никак иначе, кроме как путем наглядных свидетельств.

Примером ложности таких воззрений является Иблис.

Он видел множество наглядных свидетельств, таких как Рай, Ад, Божий Престол, однако они не подвигли его к постижению истины (*ма'рифат*).

Господь говорил, что познание Его зависит от Его воли (Коран 6:111).

Согласно воззрениям правоверных мусульман, здравомыслие и внимание к наглядным свидетельствам суть основания (*сабаб*) для *ма'рифат*, но не его причина (*'иллат*). Единственной причиной является Божья воля и благоволение (*'инаят*), ибо без Его благоволения (*'инаят*) разум слеп.

Разум даже не знает сам себя, как может он познать иное?

Отступники всякого рода используют метод свидетельства, но в своем большинстве они не знают Бога.

К тому же всякий раз, когда человек удостоивается Божьего благоволения, все его действия являют собой многочисленные приметы *ма'рифата*, а его «наглядные доказательства» — искание (*талаб*).

Пренебрежение поисками доказательств есть покорность Божьей воле (*таслим*).

Однако по отношению к совершенному познанию Бога (*ма'рифат*) покорность (*таслим*) ничем не лучше искания. Без искания никак не обойтись, а покорность исключает всякое беспокойство о чем бы то ни было. При этом и искание (*талаб*), и смирение (*таслим*), в сущности, не влекут за собой постижение (*ма'рифат*).

В действительности Бог — единственный поводырь человека, просвещающий людей.

Разум и доводы, обращенные к уму, не в состоянии направить кого-либо на истинный путь. Если бы неверующие были возвращены из места Судилица в этот мир, они бы вновь принесли с собой свое неверие (ср. Коран 6:28).

Предводителю верных 'Али задали вопрос о познании Бога (*ма'рифат*). Он сказал: «Я знаю Бога через Бога, и я знаю то, что не-Бог, через Божий свет».

Бог создал тело и подчинил его жизнь духу (*джан*). Он создал душу (*диль*) и подчинил ее жизнь Себе. Значит, поскольку и разум, и человеческие способности, и свидетельства не имеют силы оживотворить тело, то они не способны оживотворить душу.

Как сказал Господь:

*Неужто тот, кто мертвым был,
А Мы его вернули к жизни
И даровали Свет ему,
С которым он идет среди людей... (Коран 6:122),*

т. е. «Я — творец Света, который просвещает верующих». Лишь Бог открывает и запечатывает сердца людей (Коран 2:7; 39:23), и потому Он один способен направлять их. Все остальное — причины и основания, а причины и основания не способны указать правильный путь без одобрения Причиняющего.

Не кто иной, как Он, возлагает обетование набожности, чем, в сущности, и является *ма'рифат*. Те же, на кого возложено это обетование, не возлагают его на себя и не слагают его по своему

произволу, пока находятся в состоянии обетованности. И потому доля человека в постижении Истины до тех пор, пока Бог не дарует ему знание, — просто беспомощность.

Абу'ль-Хасан Нури говорит: «Нет никого, кто указал бы путь к Богу, исключая Его самого; знания взыскуют лишь для надлежащего отправления религиозного поклонения».

Ни одно сотворенное существо не способно привести кого бы то ни было к Богу.

Те, кто уповает на свидетельство, не более разумны, чем Абу Талиб. А ведь не было путеводителя лучше Мухаммада, и все же, поскольку Абу Талибу были суждены страдания, руководство Мухаммада не принесло ему пользы.

Первый шаг по приведению доказательств (существования Бога) есть отклонение от Бога, поскольку приведение доказательств включает соображения о чем-то ином-чем-Бог, тогда как постижение (*ма'рифат*) есть отклонение от всего, что не-Бог.

Обычные объекты исканий можно обрести посредством приведения наглядных доказательств, но знание Бога — вне этого. И потому знание Его достижимо лишь при непрестанном смятении ума, а Его благоволение не добывается какими-либо действиями, но чудесным образом является человеческому сердцу.

То, что не-Бог, относится к миру феноменов (*мухдас*), и, хотя одно феноменальное существо может обрести другое, такое же как оно само, оно не способно достичь своего Творца и познать Его, пока оно существует, поскольку в каждом акте обретения преобладает обретающий и обретаемая вещь находится в его власти.

Соответственно, и чудо бывает явлено не для того, чтобы своей явленностью подвести разум к подтверждению существования Вершителя, но чтобы светом Истины направить святого к отрицанию своего существования.

Обретаемое знание в одном случае — продукт логики, в другом — оно становится внутренним опытом.

Пусть те, кто считает ум причиной познания (*ма'рифат*), рассмотрят, что утверждает ум касательно природы познания, ибо познание включает в себя отрицание всего, что исходит от ума, т. е. как бы мы ни представляли себе Бога, в действительности Бог — нечто иное. Как же в таком случае можно полагаться на ум, пытаюсь постигнуть Истину посредством умозаключений?

Разум и воображение — вещи одного порядка, и там, где опираются на этот порядок, происходит отступление от постижения (*ма'рифат*).

Выводить существование Бога, опираясь на умозаключения, есть уподобление (*ташбих*), а отрицать Его на тех же основаниях — лишение (*та'тил*). Разум не способен выйти за пределы этих двух принципов, которые по отношению к постижению (*ма'рифат*) являются отрицанием знания, поскольку ни одна из партий, следующих этим принципам, не исповедует стремление к Единству (*муваххид*).

И потому, когда разум изгнан — насколько это возможно — и души любящих Его испытывают потребность обрести Его, без своих мыслительных способностей они ощущают себя беспомощными. Это состояние длится, и ощущение беспомощности нарастает. В мольбе они вздымают руки, взыскуя облегчения для своей души. И когда все доступные им пути искания исчерпаны, им дается сила Божья, т. е. они обретают путь от Него к Нему, боль разлуки утишается, и они направляют стопы к саду близости и обретению покоя.

А разум, видя, что души достигли желаемого, старается навязать свою власть, но терпит крах. Потерпев крах, разум переходит в состояние «без ума». Это означает, что разум сдал свои позиции. И тогда Бог облакает его в одежду служения (*хидмат*) и говорит ему: «Когда ты был независим, ты заслонял себя от Бога своими способностями и их упражнением; когда же они были упразднены, ты потерпел крах, но, утратив силу, ты достиг».

Душе предначертана близость к Богу, а уму — быть Его слугою.

Бог побуждает людей познать Его через Него ведением, которое не связано с их способностями, ведением, в котором «существование человека» — просто игра слов. Себялюбие для познавшего — это полная измена, его поминание Бога — вне забывчивости, а его постижение (*ма'рифат*) — не просто слова, а реальный внутренний опыт.

Другие утверждают, что постижение Бога есть результат осененности, или, иначе, тайного внушения (*ильхам*). Это также невозможно, поскольку постижение дает возможность отличать истину от лжи, а человек, получивший тайное внушение, не способен к этому.

Если один говорит: «Меня осенило, что Бог пребывает в пространстве», а другой: «Меня осенило, что Бог вне пространства», то одно из этих взаимоисключающих утверждений может быть истинным, однако необходимо дальнейшее выяснение того, где же истина.

Поэтому этот взгляд, которому следуют брахманы и сторонники тайного внушения (*ильхамийян*), лишен серьезных оснований.

В наше время мне довелось встречать немало людей, которые довели это воззрение до крайности, связав свою позицию с

религиозной доктриной. Но все они заблуждаются, и их притязания противны всем разумным мусульманам и неверующим. Говорят, что когда человек противоречит Священному Закону, то это, дескать, не осененность. На это я отвечу так: этот довод совершенно неубедителен, ведь тогда выходит, что тайное внушение нуждается в обсуждении и заверении согласно образцам Священного Закона; однако на самом деле постижение Бога (*ма'рифат*) зависит не от тайного внушения (*ильхам*), а от Закона, пророчества и Божественного путеводительства.

Третьи считают, что знание Бога интуитивно (*зарури*). Это также невозможно. Все, что познается подобным образом, должно быть также доступно и всем людям здравого ума. А поскольку мы видим, что находятся разумные люди, которые отрицают существование Бога и поддерживают доктрины уподобления (*ташбих*) и лишения (*та'тил*), то познание Бога не является интуитивным.

Более того, если бы это и было так, был бы нарушен принцип религиозного долга (*таклиф*), поскольку этот принцип неприменим к объектам интуитивного знания, таким как «я», небо и земля, день и ночь, удовольствие и боль и т. д., при соприкосновении с которыми разумный человек не может питать никаких сомнений относительно их существования, о котором ему становится известно даже помимо его воли.

Но некоторые искатели в суфизме, абсолютизируя эту ощущаемую ими уверенность (*якин*), говорят: «Мы познаем Бога интуитивно», называя интуицией уверенность (*якин*).

По существу, они правы, но выражают свою мысль ошибочно, поскольку интуитивное знание не может быть ограничено исключительно теми людьми, которые являются совершенными; напротив, оно присуще всем разумным людям.

Более того, оно возникает в умах живых существ без каких-либо опосредований или свидетельств, в то время как умопостижение Бога есть опосредованное знание (*сабаби*).

Наставник Абу Али Даккак и шейх Абу Сахль Сулуки* и его отец, который был первым религиозным авторитетом в Нишапуре, утверждают, что начало постижения Истины (*ма'рифат*) — приведение наглядных доказательств, а его завершение — дело интуиции, точно так же как ремесленные навыки сперва обретаются посредством научения, в конце концов становясь привычкой. «Разве не очевидно, что в Раю знание Бога становится ин-

* Шейх Сулуки — см. *Нахафат*, № 373.

туитивным?» — говорят они. Почему бы ему не стать интуитивным уже в этом мире? Разве пророки, услышав слово Божье — непосредственно, из уст ангела или при Богоявлении, — не познают Его интуитивно?

На это я скажу, что обитатели Рая знают Бога интуитивно, потому что в Раю нет религиозных обязанностей. И пророки, лишённые страха перед разлукой с Богом, испытывают такое же блаженство, как и те, кто знает Его интуитивно. Достоинство постижения Истины (*ма'рифат*) и веры заключается в их утаенности; когда же они явлены, вера становится принудительной (*джабр*), и здесь более уж нет свободной воли в отношении к их явленной сущности (*'айн*), потрясаются основания религиозного закона и исчезает принцип вероотступничества, и потому Валаам*, и Иблис, и Барсиса** не могут быть признаны неверными, ибо общепринято считать, что они имели знание Бога.

Знающего не страшит разлука с Богом, пока он остается знающим; разлука — результат утраты постижения (*ма'рифат*), интуитивное же знание, как предполагают, не может быть утрачено.

Такой взгляд для простых людей заключает в себе опасность.

Чтобы избежать его негативных последствий, надлежит знать, что человеческое знание и постижение Бога полностью зависят от ведения и извечного путеводительства Истины. Уверенность человека в знании Бога может быть то больше, то меньше, однако принцип постижения истины (*ма'рифат*) — вне приуменьшения или преувеличения; следовательно, в любом случае он страдает. Нельзя впускать в свое знание Бога слепое приспособленчество, надлежит ведать Его через Его атрибуты совершенства. Этого можно достичь только благодаря Божьему промыслу и благоволению, ибо Ему подчиняется наш разум. По Его промыслу одно из Его деяний становится путеводительным для нашего разума, указывая дорогу к Нему. По Его промыслу то же самое деяние может преградить нам путь к Нему.

Например, Иса (Иисус) для одних был проводником к постижению Истины (*ма'рифат*), для других — преградой, отделявшей их от постижения. Первые говорили: «Он слуга Божий!» — а вторые: «Он сын Божий!»

* Валаам — см. комментарий Байдави на коранический стих (7:174).

** Барсиса — см. Goldziher & Landberg, *Die Legende vom Monch Barsisa* (1896), and M. Hartmann, *Der heilige Barsisa in Der Islamische Orient* (1905), I, 23 — 28.

Подобным же образом идола, солнце и луна одних вели к Богу, а других — прочь от Него.

Такие путеводители являются средствами постижения Истины, но не непосредственной его причиной, а одно средство не лучше другого в отношении к Тому, Кто является создателем их всех. Опора в постижении Истины на средства — черта двоеверия (*зуннар*), а внимание к чему-либо еще, помимо Объекта познания, — многобожие (*ширк*).

Если человеку Хранимой Скрижалью уготована духовная гибель и, более того, таковы воля и ведение Бога, как могут умозаключения и доказательства вывести его на истинный путь? Бог превыше, и если Он изволит, то найдет средства, чтобы указать Своему слуге путь к Себе, и откроет ему двери постижения, чтобы тот достиг ступени, где сама сущность постижения видится чуждой (*гайр*), а его свойства становятся пагубными для него; его постижение заслоняет его от Объекта познания, и он понимает, что его познание Истины всего лишь притязания (*да'ва*).

Зун-Нун, египтянин, говорит:

«Остерегайся, как бы не привнести в постижение Истины (*ма'рифат*) притязаний».

Об этом есть и стих:

*Познавшие алкают знанья,
А я открыто признаюсь:
Неведение — мое познание.*

И потому не притязайте на постижение Истины, чтобы не сгубить себя своими притязаниями, а торите себе путь к реальности знания, чтобы спастись.

Когда кто-то удостоивается в откровении Божественного величия, его существование становится для него заразой, а все его свойства — источником порчи.

Тот, кто принадлежит Господу и кому принадлежит Господь, не связывает себя ни с чем мирским.

Подлинная суть постижения Истины — осознавать, что подлинное царствие — в Боге.

Когда человек знает, что все его обретения — во власти Божьей, будет ли он иметь дело с людьми, чтобы ими либо собою заслоняться от Него?

Все «завесы» такого рода — от неведения. Но, как только с неведением покончено, они пропадают, и эта жизнь обретает такую же возвышенность, как и жизнь в мире ином.

Высказывания шейхов о костыженки Истинны (Ма'рифат)

Меперь в целях наставления я приведу некоторые из многочисленных высказываний шейхов по этому вопросу.

Абдаллах ибн Мубарак говорит:

«Постижение (*ма'рифат*) состоит в том, чтобы ничему не изумляться», ведь изумление возникает от действия, превышающего ваши возможности, а так как Бог всемогущ, то невероятно, чтобы постигший изумлялся Его деяниям.

Если бы изумление было уместно, то следовало бы изумляться тому, что Бог возвышает щепотку праха до такого высокого чина, что она воспринимает Его повеления, и каплю крови — до столь высокого положения, что она глаголет о любви и ведании Его, и стремится лицезреть Его, и жаждет единения с Ним.

Зун-Нун, египтянин, говорит:

«В действительности постижение (*ма'рифат*) это Божественная предначертанная связь духовного света с нашим сокровенным сердцем», т. е. пока Господь Своими предначертаниями не просветит сердце человека и не убережет его от скверны — чтобы все сотворенные вещи не занимали в сердце место даже размером с горчичное зерно, — до этих пор созерцание Божественных тайн, внутренне и внешне, не наполняет его восторгом. Но как только Господь совершает это, каждый взгляд человека становится актом созерцания Господа (*мушахадат*).

Шибли говорит:

«Постижение Истины это непрестанное изумление (*хайрат*)».

Изумление бывает двух родов:

(1) изумление сущностью и (2) изумление достоинствами.

Первое есть многобожие и неверие, поскольку постигающему не пристало питать сомнения относительно сущностной природы Бога.

Зато второе и есть постижение Истины, поскольку достоинства Бога — за пределами разумения.

Поэтому один человек сказал:

«О Проводник изумленных, увеличь мое изумление!»

В первую очередь он утверждает существование Бога и совершенство Его свойств, признавая, что Он — предмет исканий людей, вершитель их молитв и исток их изумления. И затем он просит о возрастании своей изумленности, подтверждая, что в искании Бога разум не может колебаться в выборе между изумлением и многобожием. Такой настрой очень важен.

Может происходить и так, что познание Бога человеком влечет за собой изумление своим бытием, ибо, когда человек познает Бога, он видит себя полностью подчиненным Божественному всемогуществу: его жизнь и смерть — в Божьей деснице, Он движет им и Он останавливает его. Поэтому человек в изумлении восклицает: «Кто я и что я?»

Об этом Посланник сказал:

«Тот, кто знает себя, уже пришел к знанию своего Господа», т. е. знающий себя упраздненным знает Бога вечно сущим. Упраздненность отменяет разум и все человеческие свойства, а когда сущность вещи недоступна разуму, ее невозможно познать без изумления.

Абу Язид сказал:

«Постижение Истины состоит в познании того, что движение и покой человека зависят от Бога» и что без Его соизволения никто не имеет ни крупицы власти в Его царстве и ничего не может сделать, пока Он не сотворит способность действовать и не вложит в сердце посыл к действию.

«Человеческие действия» — это не более чем метафора, на самом деле Бог — вот Тот, кто действует.

Мухаммад ибн Васи говорит, описывая постигшего:

«Слова его скудны, а изумленность непрестанна», поскольку словами можно выразить лишь конечное, и так как бесконечное невыразимо, то на его долю остается непрестанное изумление.

Шибли говорит:

«Подлинное постижение это неспособность достигнуть знания», т. е. неспособность постичь вещь, к истинной природе которой у человека нет иного познавательного подхода, за исключением понимания невозможности достичь ее.

И потому, пытаясь достичь ее, человек совершенно справедливо не полагается на себя, поскольку неспособность ('аджз) означает для него процесс поиска. Пока он полагается на свои способности и свойства, понятие «неспособность» ('аджз) к нему неприменимо. Когда же его способности и свойства упраздняются, то его состояние — не неспособность ('аджз), а упраздненность (фана).

Шарлатаны, утверждая свойства человеческого рода и изначальное существование обязательства судить обо всем здравым суждением (*таклиф ба-сиххат-и хитаб*), а также прикрываясь недоступностью Бога, заявляют, что *ма'рифат* это неспособность и что они не способны и не могут ничего достичь.

Я отвечу на это так: с чего это вы решили, что обладаете свойством неспособности?

Неспособность ('аджз) имеет две характеристики, которых нет у вас: первое — упраздненность способности искать, и второе — проявленность славы Божьей (*таджалли*). Где присутствует упраздненность свойств, там нет внешнего выражения (*'ибарат*). А где явлена слава Божья — там нет движения мысли и невозможно различие.

Следовательно, неспособный не знает, что он — неспособный и что состояние, приписываемое ему, это неспособность. Да и как бы он узнал об этом?

Неспособность есть иное-чем-Бог, а утверждение знания иного-чем-Бог не является постижением (*ма'рифат*). И пока в сердце есть место чему-то еще, помимо Бога, или возможность выражать что-либо, помимо Бога, — истинное постижение не достигнуто. Знающий не является знающим, пока не отвратится от всего, что не-Бог.

Абу Хафс Хаддад говорит:

«С тех пор как мне довелось постигнуть Бога, ни истинное, ни ложное не входят в мое сердце».

Когда человека обуревают желание и страсть, он обращается к душе (*диль*), чтобы та препроводила его к низшей душе (*нафс*), которая является тронем всего ложного. А когда он видит свидетельство постижения Бога, он также обращается к душе, чтобы та препроводила его к духу — источнику истины и реальности. Но когда что-либо, помимо Бога, входит в душу, постигающий, в случае если он обращается к этому, совершает акт Богоотрицания.

Существует огромная разница между тем, кто обращается к душе, и тем, кто обращается к Богу.

Абу Бакр Васити говорит:

«Знающий Бога отсечен от всего; более того, он бессловесен и уничижен (*хариса ва'нкама'а*)», т. е. он не способен выразить что-либо, и все его свойства упразднены.

Поэтому Посланник, будучи в состоянии «отсутствия», сказал: «Я — самый красноречивый среди арабов и всех других»; когда же он был приведен в присутствие Божье, то сказал: «Не знаю, как воздать Тебе хвалу». Ему был ответ: «О Мухаммад, если ты не говоришь — Я буду говорить. Если ты считаешь себя недостойным славить Меня, Я сделаю мир твоим предстоятелем, чтобы каждая крупинка могла восславлять Меня от твоего имени».

Шаба 16

Соблаженне второй «завесы»: о единобожии (таухид)

Господь сказал: «Ваш Бог — Единый Бог» (Коран 16:22) и «Скажи: «Он — Аллах — един» (Коран 112:1). Посланник поведал: «Давным-давно жил человек, который не совершал никаких добрых дел, кроме того, что произносил: «Бог — един». Умирая, он сказал своему народу: «После моей смерти сожгите меня, соберите пепел и в ветреный день развейте половину в море, половину на суше, чтобы и следа от меня не осталось».

Когда он умер и это было сделано, Господь повелел воздуху и воде хранить останки до дня Воскресения. Когда Он воскресит этого человека из мертвых, Он спросит его, почему тот попросил, чтобы его сожгли, и тот ответит:

— О Господи, из стыда перед Тобою, ибо я был великим грешником.

И Господь простит его».

Подлинный монизм (*таухид*) состоит в исповедании единства вещи и в обладании совершенным знанием этого единства.

Поскольку Бог един, ни с кем не имея доли в Своей сущности и свойствах, не имея замены, не имея товарищей в Своих деяниях, и поскольку монотеисты (*муваххидан*) утверждают, что Бог именно таков, их знание единства и называется монизм (*таухид*).

Монизм (*таухид*) имеет три столпа:

(1) монизм Бога в отношении Бога, т. е. Его знание Своего единства;

(2) монизм Бога в отношении Своего творения, т. е. Его повеление, чтобы человек возвещал Его единство и достигал его в своем сердце;

(3) монизм человека в отношении Бога, т. е. человеческое знание единства Бога.

И потому, когда человек знает Бога, он может утверждать Его единство и возвещать:

- что Он един, непричастный к встречам и разлукам, не подверженный двойственности;
- что Его единство неделимо и нерасчленимо;
- что Он не ограничен и потому вне шести направлений*;
- что Он не имеет протяженности;
- что Он вне пространства, поэтому не нуждается в пространственных определениях;
- что Он не носит случайного характера и потому не нуждается в субстанции;
- что Он не является субстанцией, которая не способна существовать без другой субстанции, подобной ей;
- что Он и не природное образование (*таб'и*), которому присущи движение и покой;
- что Он не дух, нуждающийся во вместилище; не тело, состоящее из членов;
- что Он не становится присущим (*халль*) вещам, ибо иначе Он должен быть одного порядка с ними;
- что Он не присоединен ни к чему, ибо иначе нечто должно быть частью Его;
- что Он свободен от всякого несовершенства и превышает всех изъянов;
- что Он не имеет подобия Себе в Своем творении;
- что Он не имеет сына, чье рождение с необходимостью вынудило бы Его стать родоначальником (*асль*);
- что Его сущность и свойства неизменны;
- что Он обладает теми свойствами совершенства, которые подтверждают верующие и мониеты и которые Он приписал Себе как сущие;
- что Он свободен от тех свойств, которые еретики произвольно приписывают Ему;

* На Востоке принято различать шесть сторон света: север, юг, запад, восток, надир, зенит (*прим. ред.*).

— что Он есть Живой, Ведающий, Прощающий, Милостивый, Промышляющий, Сильный, Слышащий, Видящий, Говорящий и Сущий;

— что Его знание не является временным состоянием (*халь*);

— Его сила не имеет иной опоры, кроме себя самой (*салабат*);

— Его слух и зрение не обособлены (*мутаджаррид*) от Него;

— Его речь нераздельна с Ним;

— Он вкуче со Своими свойствами существует от века;

— нет ничего, что не объемлет Его знание;

— все существа полностью зависят от Его воли;

— Он творит, что пожелает, Его желания в Его ведении, и никто более не ведает о том;

— Его повеления непреложны;

— Его друзья смиренно склоняются перед Ним;

— Он — единственный, кто предопределяет, что есть благое и неблагое;

— на Него одного следует уповать и Его страшиться;

— от Него прибиток и ущерб;

— Он один судит, и Его суд — сама мудрость;

— никто не способен достигнуть Его;

— лишь обитатели Рая могут узреть Его;

— такие выражения, как «находиться лицом к лицу» и «лицезреть» (*мукабалат у муваджахат*), неприложимы к Его бытию, подобное очеловечивание (*ташбих*) непозволительно;

— Его святые могут наслаждаться Его созерцанием (*мушахадат*) в этом мире;

— Кто не признает Его таковым, обрекает себя на нечестие.

В начале этой главы я, Али ибн Усман аль-Джуллаби, сказал, что монизм состоит в исповедании единства вещи и что такое исповедание не может существовать без знания.

Сунниты утверждали единство Бога с истинным пониманием; наблюдая проявления творчества и созидательности, они осознали, что мир не может существовать сам по себе. Видя в каждой вещи явные свидетельства ее сотворенности (*худус*), они поняли, что должен существовать Творец, который создал мир — землю и небо, солнце и луну, сушу и воду, все, что движется и покоится, знание и речь, жизнь и смерть. Для всего этого необходим созидатель.

Отклонив соображение, что созидателей может быть два или три, сунниты заявили, что им довольно одного творца, который является Совершенным, Живым, Знающим, Всемогущим и не имеющим сотоварищей. Ведь совершение (чего-либо) требует,

по крайней мере, одного вершителя, а наличие двух вершителей одного и того же действия предполагает их взаимозависимость. Следовательно, Вершитель несомненно и бесспорно один.

Здесь мы расходимся во мнениях с дуалистами, которые исповедуют свет и тьму, и с магами, которые исповедуют Яздана и Ахримана, и с натурфилософами (*таба'иан*), чье исповедание — природа и силы природы (*кузват*), и со звездочетами (*фалакиян*), чье исповедание — семь планет, и с мутазилитами, исповедующими многочисленных создателей и зиждителей.

Я кратко рассмотрел все эти ложные воззрения в труде, озаглавленном *Ар-Ру'айят ли-хукук Аллах**. Всех интересующихся отсылаю к этой книге и к трудам предшествующих богословов.

Теперь обратимся к указаниям шейхов на эту тему.

Передают, что Джунайд сказал:

«Единобожие это разлученность вечного с тем, что имеет свои истоки во времени», т. е. не следует рассматривать вечное как вместилище преходящих явлений или преходящее как вместилище вечного. Следует знать, что Бог вечен, а ты — преходящ, и что в твоей брэнной природе нет ничего связанного с Ним, и что ни одно из Его свойств не смешано с тобой, и что между вечным и преходящим нет никакого сродства. Это против упомянутых выше** взглядов тех, кто полагает, что дух вечен. Когда предполагается, что вечное нисходит в феноменальное или феноменальное привязывают к вечному, не остается опоры для вечности Бога и происхождения Вселенной, а это ведет к материализму (*мазхаб-и дахриян*).

Во всех проявлениях феноменального явлены доказательства единства Божьего, и свидетельства Божественного всемогущества, и знаки, которые утверждают вечность Бога, но люди слишком небрежны, чтобы желать Его одного или довольствоваться поминанием Его одного.

Хусейн ибн Мансур (аль-Халладж) говорит:

«Первый шаг в единении — упразднение отделенности (*тафрид*)», поскольку отделенность — это утверждение своей отделенности от несовершенств (*афат*), тогда как воссоединенность — это утверждение единства вещей, и потому в одиночестве (*фарданийят*) возможно исповедание иного-чем-Бог, и свойство (отделенности от несовершенств) может быть приписано чему-то еще, помимо Бога. А в единстве (*вахданийят*) невозможно исповедовать иное-

* «Соблюдение должного перед Господом».

** См. конец Главы 14 (*прим. рус. пер.*).

чем-Бог, и единство не может быть приписано ничему, кроме Него. Тогда первый шаг в единении — отринуть сотоварищей (*шарик*) Бога и отворотиться от примешивания иного (*мизадж*), ибо примешивание иного на Пути к Богу подобно поиску большой дороги днем со светильником (*мизадж андар минхадж чун талаб-и минхадж башад ба-сирадж*).

И Хусри говорит:

«У нас есть пять принципов воссоединения с Богом (*таухид*): устраненность от преходящих вещей, исповедание вечного, оставление привычного пристанища, отделенность от собратьев, предание забвению того, что известно и неизвестно».

Устраненность от преходящего состоит в ясном понимании того, что временные явления не имеют никакой связи с единством Божьим и что они не способны приблизить к Его святой сущности.

Исповедание вечного состоит в твердой убежденности, что Бог всегда существовал, о чем я уже говорил при обсуждении высказывания Джунайда.

Оставление привычного пристанища означает для новопосвященного отход от привычных удовольствий низшей души и форм этого мира, а для адепта — уход от возвышенных «стоянок», блаженных «состояний» и изумляющих чудес (*карамат*).

Отделенность от собратьев означает отход от общения с людьми к общению с Богом, ибо любая мысль о том, что не Бог, есть «завеса» и несовершенство. И чем больше помыслов связывается с иным-чем-Бог, тем больше человек заслоняет себя от Бога, поскольку все полностью согласны с тем, что единение есть сосредоточенность помыслов на Боге (*джам'-и химмам*), тогда как довольствование иным-чем-Бог есть знак рассеянности мысли (*тафрика-и химмат*). Предание забвению вещи, знакомой либо незнакомой, означает монизм (*таухид*) этой вещи, ибо *таухид* считает все, что знание людей подсказывает им об этой вещи. То же, что они утверждают по своему неведению, представляет собой противоположность знанию. Неведение не является монотеизмом, и знания реальности монотеизма невозможно достигнуть, не отринув личную инициативу (*тасарруф*), которая порождает и знание, и неведение.

Один из шейхов рассказывает:

«Я задремал во время поучений Хусри, и мне приснилось, что два ангела сошли с небес и слушают его наставления. Потом один сказал другому: «То, что говорит этот человек, — умозрительное представление (*'илм*) о единобожии, но не само (*'айн*) единобожие». Я пробудился, когда Хусри как раз заговорил о монотеизме.

Он взглянул на меня и сказал: «О Имярек, невозможно говорить о монотеизме иначе как умозрительно».

Передают, что Джунайд сказал:

«Единение — это когда человек уподобляется шахматной фигуре (*шахс*) в руке Господа и ходит, как изволит Он, Всемогущий; когда человек тонет в море Его единства, самоупразднившийся и не чувствительный ни к призывам человеческого, ни к своим ответам на них, ввергнутый в истинную близость реальностью Божественного единства и утративший способность ощущать что-либо и действовать, ибо Бог совершает с ним то, что назначено ему, а именно: чтобы его последнее состояние стало как первое и чтобы он стал таким, каким был до прихода в бытие».

Это означает, что достигший единения по воле Божьей более не имеет собственной воли; воссоединившись с Богом, не видит себя, уподобившись муравью* — как в те времена, когда был дан обет** о единстве, и Господь ответил на вопрос, который Сам же и задал, муравей же был всего лишь предметом разговора. Люди не настолько близки к достигнутому, чтобы окликнуть и призвать его, он же не настолько близок с ними, чтобы отзываться на чьи-то призывы.

Это высказывание подразумевает упраздненность человеческих свойств и всецелую покорность Богу в состоянии, когда человек в откровении преисполняется Его величия и становится послушным орудием и тонкой субстанцией, которая ничего не ощущает, его тело становится кладезем Божьих тайн, его речь и поступки исходят от Него.

Полностью утратив свое «я», он тем не менее до конца остается верен предписаниям религиозного закона, чтобы явить славу Божью.

То же было и с Посланником, когда в ночь Вознесения он был перенесен на «стоянку» близости: он хотел, чтобы его тело было уничтожено, а личность — стерта, однако Господь пожелал явить в нем Свою славу и повелел Посланнику оставаться в том «состоянии», в котором тот пребывал. После этого он обрел крепость, и, самоупраздненный, являл собою бытие Божье, и говорил: «Я — не один из вас. Воистину я провожу ночи с моим Господом, и Он кормит и поит меня»; он также сказал: «Я пребываю с Господом в состоянии, которое ни херувим, ни пророк не способны разделить со мной».

* Ср. *Коран* 27:18-19.

** *Коран* 7:172.

Передают, что Сахль ибн Абдаллах сказал:

«Единение (*таухид*) — это узнавание сущности Божьей и того, что превыше понимания и незримо в этом мире, что пребывает в области веры, беспредельно, вне ума, нетелесно; узнавание того, что Его можно увидеть в мире ином, внешне и внутренне, в Его царстве и Его славе; что люди заслонены «завесой» от знания первичной природы Его сущности; что их сердца знают Его, но умом они не способны постичь Господа и что верующие могут зреть Его духовными очами, не воспринимая Его беспредельности».

Это высказывание объемлет все принципы единобожия.

Джунайд сказал:

«Лучше всех о единении (*таухид*) высказался Абу Бакр: «Слава Богу, который не удостоил Свои творения иных средств обретения знания Себя, как лишь через осознание бессилия обретения знания Его».

Многие ошибочно толковали слова Абу Бакра, полагая, что ощущение бессилия в обретении духовного знания Бога — это то же самое, что невозможность Его постижения. Это нелепица, поскольку бессилие здесь — просто отсылка к одному из конкретных состояний, а не к тому, что недостижимо.

Например, умерший не лишен способности к жизни, но не может быть живым, коль скоро он мертв. Слепой не лишен способности видеть, но он не может видеть, коль скоро он слеп. Точно так же и духовно познающий не утрачивает способности к познанию Бога до тех пор, пока имеет место познание, ибо в этом случае его знание сближается с интуицией.

Высказывание Абу Бакра можно связать с учением Абу Сахля Сулуки и наставника Абу Али Даккака, которые утверждали, что в начале знание приобретается обычным путем, а в конце становится интуитивным.

Обладающий интуитивным знанием скован им и не способен ни отбросить его, ни привлечь к себе. Следовательно, в согласии с тем, что говорит Абу Бакр, единение (*таухид*) это действие Бога в сердце Его создания.

Шибли говорит:

«Единение заслоняет стремящегося к Единству мониста от красоты Единства», потому что единение, как говорилось, это человеческое действие, а человеческие поступки не способны вызвать откровение Божье; а в реальности то, что не ведет к откровению, является «завесой».

Человек со всеми своими качествами есть иное-чем-Бог, ведь, если бы его качества составляли определенную часть Божества,

тогда и сам он должен был бы быть частью Божества. Но в этом случае стремящийся к единству, единство и Единый взаимопределяют существование друг друга. Именно таково описание Троицы у христиан!

Если какое-то свойство удерживает богоискателя от самоупражнения в единении, то он все еще заслонен этим свойством от Бога, и, пока эта «завеса» не убрана, он не монотеист, ибо все прочее, за исключением Бога, — тщета. Таково толкование формулы «нет бога кроме Бога»*.

Шейхи всесторонне обсуждали вопрос о том, какие понятия являются определяющими для единения (*таухид*). Одни говорят, что это упраздненность (*фана*) и что она недостижима в должной мере, пока существуют атрибуты. Другие говорят, что единение не имеет никаких других атрибутов, кроме упраздненности. Наглядной аналогией отношений единения и упраздненности могут выступать соединение и отделенность (*джам у тафрика*):

Я, Али ибн Усман аль-Джуллаби, утверждаю, что единение (*таухид*) есть таинство, которое Господь являет Своим слугам, оно неизъяснимо, тем более во всеуслышание.

Пояснительные термины и те, кто их использует, — все это есть иное-чем-Бог; а следовать в единении иному-чем-Бог — значит, исповедовать многобожие.

* Далее автор вновь приводит историю об Ибрахиме аль-Хаввасе и Халладже, которую уже цитировал в главе 13 (раздел 6).

Шаба 17

Соблечение шрейтией «завести»: о вероисповедании (иман)

Посланник сказал: «Вероисповедание есть вера в Бога, в Его ангелов и в Его книги (откровения)». Этимологически «вера» (*иман*) означает «подтверждение» (*тасдик*). По вопросу приложения принципов веры к религиозному закону существуют большие разногласия и полемика.

Мутазилиты полагают, что вероисповедание включает все деяния поклонения, и помысленные, и реализованные. По их мнению, грех выводит человека за пределы вероисповедания.

Хариджиты именуют человека неверным, ибо он подвержен греху, и разделяют точку зрения *мутазилитов*.

Некоторые утверждают, что вероисповедание — это просто произнесение определенной формулы, другие говорят, что это именно знание Бога, а школа суннитов-схоластов полагает, что вера (*иман*) — это подтверждение (*тасдик*).

Этот вопрос исследовался мною в отдельной работе, а здесь я приведу мнения суфийских шейхов по этому вопросу. Как и у законоведов, здесь существуют два различных подхода.

Одни (Фузайль ибн Ийяз, Бишр Хафи, Хайр ан-Нассадж, Сумнун аль-Мухибб, Абу Хамза из Багдада, Мухаммад Джурайри и

целый ряд других) полагают, что вероисповедание это — словесное признание, подтверждение (*масдик*) и практика.

Другие, например Ибрахим ибн Адхам, Зун-Нун из Египта, Абу Язид Бистами, Абу Сулейман Дарани, Харис Мухасиб, Джунайд, Сахль ибн Абдаллах Тустари, Шакик Балхи и другие, полагают, что вероисповедание — это словесное признание и подтверждение (*масдик*).

Некоторые законоведы — Малик, Шафии, Ахмад ибн Ханбаль — согласны с первой точкой зрения, другие — Абу Ханифа, Хусейн ибн Фазль Балхи, последователи Абу Ханифы, такие как Мухаммад ибн аль-Хасан, Дауд Таи, Абу Юсуф, — согласны со второй точкой зрения.

Обе точки зрения различаются лишь формулировкой, а не по существу, и ниже я вкратце изложу суть вопроса, чтобы никто не мог отрицать основание вероисповедания — независимо от того, на какой точке зрения он стоит.

О крайностях в ходе к приобретению веры и о Монизме (мтаухид) как избежать крайностей

Следует знать, что правоверные мусульмане и суфии согласны с тем, что вероисповедание имеет ствол (*асль*) и ветви (*фар'*). Его ствол — подтверждение (*масдик*) в сердце, а ветви — следование (Божественным) указаниям.

Ныне для арабов стало обычным делом на словах подменять ствол ветвями; например, свет солнца именуют солнцем.

В этом контексте первая из двух школ, упоминаемых выше, именует верой то послушание (*та'ат*), благодаря которому человек только и может уберечься от будущего наказания. Простое подтверждение (т. е. вера) без исполнения Божественных повелений не гарантирует спасения. Поэтому поскольку спасение находится в прямой связи со степенью послушания, а послушание вкупе с подтверждением и словесным заверением приводит к спасению, то они и стали называть послушание — верой.

Вторые утверждают, что духовное знание, а не послушание ведет к спасению. Послушание, говорят они, бесполезно без духовного знания; тот же, кто обладает духовным знанием, но не имеет послушания, в конечном итоге спасется, хотя от Божьей воли зависит, получит ли он прощение благодаря Божественной милости, или благодаря заступничеству Посланника, или же он будет наказан в соответствии с мерой своей греховности, а затем низведен из Ада и возведен в Рай. Поэтому те, кто обладает духовным знанием, пусть они и грешники, но благодаря своему знанию они не остаются в Аду на веки вечные, в то время как те, кто лишь трудился без знания, не войдут в Рай, из чего следует, что послушание само по себе еще не приводит к спасению.

Посланник сказал: «Никто из вас не спасется своими трудами».

Следовательно, на самом деле, вне каких-либо разногласий среди мусульман, вера — это духовное знание, официальное признание и принятие труженика.

Знающий Бога знает Его через один из Его атрибутов; наиболее предпочтительны три вида атрибутов: те, что связаны с Его красотой (*джамал*), с Его величием (*джалал*) и Его совершенством (*камал*).

Его совершенство недостижимо. Исключение составляют те, кто утвердился в совершенстве, избавившись от всех изъянов.

Остаются красота и величие.

Те, кто опирается в духовном познании на Его красоту, всегда томятся неутолимой жадной видеть Его, а те, чья опора — Его величие, всегда питают отвращение к своим атрибутам, а их сердца преисполнены благоговейным страхом.

Теперь заметим, что жаждание возникает вследствие любви, как и отрешенность от человеческих свойств, поскольку совлечение «завесы» человеческих свойств и составляет существо любви.

Поэтому вера и духовное знание есть любовь, а послушание — признак любви. Те, кто отрицает это, пренебрегают Божественным предписанием и вовсе не сведущи в духовном знании. Подобная напасть встречается ныне среди искателей на суфийском пути. Некоторые вероотступники, видя в таких искателях совершенство и убежденные в высоте их достижений, подражают им и говорят: «Тягостно до тех пор, пока вы не изведали Бога. Когда же вы познали Его, труд послушания оставляет тело».

Но они не правы. На это я отвечу так: когда ты изведал Его, сердце преисполняется жаданием, и Его повеления принимаются с большим благоговением, чем раньше. Я допускаю, что набожный человек может достичь такого этапа, когда он освобождается от

тягостности послушания вследствие усиления Божественной поддержки (*тауфик*) и ему не в тягость то, что тягостно другим; однако этого нельзя достигнуть без жаждания, которое порождает мощный внутренний подъем.

Некоторые говорят, что вера приходит лишь от Бога, другие — что ее возвращает сам человек.

Этот вопрос был предметом разногласий среди народов Мавераннахра*. Полагать, что вера исходит исключительно от Бога, — очевидная переоценка необходимости (*джабр*), поскольку в этом случае человеку не оставлено выбора; полагать же, что она проистекает исключительно от человека, — явное преувеличение свободы воли, ибо человек не познает Бога, если Он не даст ему познать Себя.

Учение о воссоединенности (*таухид*) избегает этих крайностей. Согласно ему вера это действительно деяние человеческое, но направляемое Господом.

Как Он сказал:

*И тем, кого Аллах направить пожелает,
Он раскрывает для Ислама грудь.
Кого же уклонить с пути захочет,
Тому он грудь сжимает и теснит (Коран 6:125).*

В согласии с этим предрасположенность к вере (*гиравиш*) есть путеводительство Божье, а следование вере (*гиравидан*) — это дело человека. Вот признаки веры: сердцем — твердо держаться единобожия, очами — воздерживаться от взирания на запретное и со тщанием взирать на свидетельства, в ушах — прилежание к Его слову, в животе — отсутствие недозволенного, на языке — правдивость.

Те (кто полагает, что вера целиком исходит от Бога) утверждают, что духовное знание и вера могут то возрастать, то убывать. Однако совершенно очевидно, что это не так: в противном случае то, что познается, т. е. Бог, также должно быть подвержено возрастанию и убыванию.

Возрастание и убывание должны присутствовать во вторичных вещах, т. е. в поступках, и действительно, все согласны с тем, что послушание может возрастать или убывать.

Это не по душе антропоморфистам (*хашвийян*), разделяющим крайние точки зрения, о которых говорилось выше. Одни из них по-

* Мавераннахр или Трансоксания — долина реки Оксус, или Амударьи.

лагают, что послушание — элемент веры, другие — что вера это словесное заявление и ничего больше. Обе эти позиции ложны.

Кратко говоря, можно сказать, что вера это на самом деле утрата всех человеческих свойств в исканиях Господа. Это следует твердо уяснить всем верующим. Мощь духовного знания сокрушает атрибуты неверия. Где есть вера — нет места неверию, ведь говорится: «Светильник ни к чему, когда встает заря». Господь сказал: «Цари, входя в (иноплеменную) страну, губят ее и разоряют» (Коран 27:34). Когда духовное знание укореняется в сердце познавшего, царство сомнений, скептицизма и неверия разрушается до основания, и верховная власть духовного знания подчиняет себе чувства и страсти познавшего, полностью определяя его взгляды, действия и слова.

Я читал, что, когда Ибрахима Хавваса спросили о сущности веры, он ответил: «Сейчас я не могу ответить на этот вопрос, ведь, что бы я ни сказал, это будут всего лишь слова, отвечать же надлежит своими поступками. Впрочем, я отправляюсь в Мекку, и если вы отправитесь со мной, то, возможно, получите ответ».

Рассказчик продолжает: «Я согласился. Когда мы шли через пустыню, каждый день появлялось две лепешки и две чашки воды. Половину он отдавал мне, другую оставлял себе. Однажды к нам подъехал старец, он спешился и долго говорил с Ибрахимом, а потом удалился. Я спросил, кто это был.

— Ответ на твой вопрос, — ответил он.

— Как так?

— Это был Хизр, он просил у меня дозволения сопровождать нас, но я отказался, убоившись, что, если он будет с нами, я буду полагаться на него, вместо того чтобы полагаться на Бога, и утрачу свое упование на Бога (*таваккул*). А подлинная вера это полное упование на Бога».

И Мухаммад ибн Хафиф говорит:

«Вера это доверчивость сердца к тому знанию, которое приходит из Незримого», поскольку вера являет себя в том, что скрыто, и ее можно обрести, лишь когда Господь поддерживает в человеке уверенность (*якин*), уверенность же есть результат знания, даруемого Господом.

Теперь я перейду к вопросам практики и разьясню возникающие здесь затруднения.

Глава 18

Соблечение четвертой «завесы»: об очищении (тахарат) от скверны

После веры первоочередной обязанностью, возлагаемой на каждого, является очищение (*тахарат*) и отправление молитвы, т. е. очищение тела от грязи и скверны (*джанабат*), омовение трех частей тела* и отирание головы водой, как предписано законом. При отсутствии воды используют песок. Особый случай — при тяжелой болезни.

Очищение бывает двух видов: внешнее и внутреннее, ибо молитва требует очищения тела, а духовное знание — очищения сердца. В первом случае вода должна быть чистой, точно так же во втором случае должно быть чистым единение (*таухид*), а вера — незамутненной.

Суфии всегда поглощены очищением внешне и единением внутренне.

* Лицо, руки и ноги.

Посланник сказал одному из сподвижников:

«Будь стоек в совершении омовений, чтобы два твоих ангела-хранителя смогли полюбить тебя».

Господь сказал:

*Аллах ведь любит тех, кто обращается к Нему,
И тех, кто в чистоте себя содержит (Коран 2:222).*

И Посланник обычно говорил, обращаясь к Господу: «О Боже, очисти мое сердце от лицемерия».

Даже сознание чудесной благодати (*карамат*), которой он удостоился, он рассматривал как утверждение иного-чем-Бог, ибо в единении (*таухид*) утверждать иное-чем-Бог — лицемерие (*нифак*).

Пока единая соринка чудес, творимых шейхами, застилает взор ученика, она может стать «завесой» между ним и Богом, если смотреть на это с позиций совершенства.

Поэтому Абу Язид сказал: «Лицемерие духовно познавших лучше, чем искренность учеников», т. е. то, что является «стоянкой» (*макам*) для новообращенного, является «завесой» для адепта. Новообращенный жаждет чудес, а адепт — Подателя чудес.

Можно сказать, что утверждение чудес или чего-либо, что включает рассмотрение иного-чем-Бог, для людей Истины (суфиев) является лицемерием.

Что пагубно для друзей Божьих, то является средством избавления для всех грешников, а то, что пагубно для грешников, является средством спасения для всех неверных, ибо, если бы неверные знали, как знают грешники, что их грехи неуютны Богу, они были бы спасены от неверия; а если бы грешники знали, как это ведомо друзьям Божьим, что все их деяния несовершенны, они были бы спасены от греха и очистились от скверны.

Поэтому внешнее и внутреннее очищение должны идти вместе. Например, когда моешь руки, следует омыть свое сердце от мирского. Когда полощешь рот, следует очистить его от упоминания иного-чем-Бог. Когда умываешь лицо, следует отвернуться от обыденности и повернуться к Богу. Протирая голову, следует вверить все свои дела Господу. Омывая стопы, следует сосредоточиться на позиции согласия с Божьим Промыслом, не имея более никаких других намерений. Так будет достигнуто двойное очищение.

Во всех религиозных предписаниях внешнее связывается с внутренним, например в вероисповедании словесный символ веры связывается с верой сердца.

Путь духовного очищения заключается в том, чтобы видеть и размышлять о неблагом в этом мире, осознавая, что все это — фальшивое и мимолетное, тем самым освобождая свое сердце от него.

Такой результат достижим лишь посредством обуздания своего «я» (*муджахадат*). Наиболее действенная практика самообуздания — при любых обстоятельствах тщательно соблюдать внешние правила поведения (*адаб-и захир*).

Передают, что Ибрахим Хаввас сказал:

«Вот бы Господь даровал мне нескончаемую жизнь в этом мире — чтобы среди людей, поглощенных мирскими утехами и забывших Бога, в юдоли земных скорбей следовать религиозным установлениям и помнить о Господе!»

Рассказывают, что Абу Тахир Харамии сорок лет прожил в Мекке, выходя за пределы священной территории, лишь когда он совершал очищение, поскольку он не выплескивал воду, используемую для этой цели, на землю, которую Господь изволил назвать Своей.

Когда в соборной мечети в Райи Ибрахим Хаввас заболел дизентерией, он совершил шестьдесят полных омовений в течение дня и ночи и умер в воде.

Абу Али Рудбари во время совершения очищения одолевали посторонние мысли (*васвас*). «Однажды я зашел в море, когда разгоралась заря, и вышел из воды, когда поднялось солнце, — рассказывал он. — В продолжение этого времени мой ум был смущен. Я вскричал:

— О Боже, верни мне духовное здоровье!

С моря донесся голос:

— Здоровье заключается в постижении (*ма'рифат*)».

Передают, что, когда умирал Суфьян Саври, перед молитвой он шестьдесят раз совершил очищение и сказал:

— По крайней мере, буду чист, покидая этот мир.

О Шибли рассказывают, что однажды он совершил омовение с намерением пойти в мечеть. И услышал голос, воскликнувший:

— Ты очистил свое внешнее «я», а где твоя внутренняя чистота?

Он повернул назад. Раздав все, что имел, он в течение года носил единственное платье, необходимое, чтобы творить молитву. Наконец он пришел к Джунайду, и тот сказал ему:

— О Абу Бакр, ты совершил весьма основательное очищение, да хранит тебя Бог всегда в чистоте!

После этого Шибли занимался непрерывным очищением. Когда он умирал и не мог более совершать омовение, он дал знак одно-

му из своих учеников, чтобы тот сделал это для него. Ученик повиновался, но забыл пролить воду через пряди бороды (*тахлил-и махасин*). Шибли не мог говорить, он сжал руку ученика и указал на свою бороду. Обряд был должным образом завершен.

О нем также рассказывают, что он сказал:

— Всякий раз, когда я пренебрегал каким-либо правилом очищения, в моем сердце непременно воскресало пустынное тщеславие.

Абу Язид сказал:

«Каждый раз, когда мысль об этом мире появляется в моей голове, я совершаю очищение (*тахарати*); и всякий раз, когда во мне возникает мысль о мире ином, я совершаю полное омовение (*гусль*)», поскольку этот мир преходящ (*мухдас*), и следствием мыслей о нем является нарушение чистоты (*хадас*); а мир иной есть место отлучки и отдыха (*гайбат у арам*), и следствием мыслей о нем является скверна (*джанабат*); следовательно, нарушение чистоты (*хадас*) предполагает очищение, а скверна (*джанабат*) — полное омовение.

Однажды Шибли совершал очищение. Когда он подошел к дверям мечети, в его сердце раздался шепот:

— Так ли ты чист, чтобы столь бесцеремонно зайти в Мой дом? Он повернул назад, но голос спросил его:

— Ты уходишь прочь от Моих дверей? Куда же ты пойдешь?

Шибли громко вскрикнул.

Голос сказал:

— Ты порицаешь Меня?

Шибли застыл в молчании. Голос произнес:

— Думаешь вынести Мое испытание?

Шибли воскликнул:

— О Боже, заклинаю, защити меня от Себя.

Суфийские шейхи обстоятельно обсуждали подлинное значение очищения и настоятельно требовали от учеников не прекращать очищать себя внешне и внутренне. Тот, кто хочет служить Господу, должен очищать себя внешне водой, а тот, кто хочет стать близким Богу, должен очищать себя внутренне покаянием. Далее я опишу правила покаяния (*таубат*) и его естественные следствия.

О покаянии (*таубат*) и его естественных следствиях

Следует знать, что покаяние (*таубат*) — первая «стоянка» странников на пути к Истине, а очищение (*тахарат*) — первый шаг тех, кто желает служить Богу. И потому Господь сказал:

О вы, кто верует!

Вы обратитесь в искреннем раскаянии к Богу! (Коран 66:8)

И Посланник сказал: «Нет ничего, что Бог любил бы более, чем молодых, которые раскаиваются». Он также сказал: «Кто раскаивается в грехе — равен тому, кто без греха», а затем добавил: «Кого Бог любит, тому грех не причинит вреда», т. е. такой человек не сделается неверным под влиянием греха и его вера не ослабнет.

Этимологически *таубат* означает «возврат», и *таубат* действительно подразумевает отвращение от всего, что Бог воспретил, благодаря благоговейному страху перед тем, что Он предписал. Посланник сказал: «Покаяние — возврат» (*ан-надам ат-таубат*). Это подразумевает три момента, присутствующих в покаянии, а именно:

- (1) раскаяние в непослушании,
- (2) немедленное прекращение грешного поступка,
- (3) решимость не совершать подобного впредь.

Так как покаяние (*таубат*) включает три момента, то раскаяние (*надама*) имеет три побуждения:

- (1) страх Божественного наказания и сожаление о неблагих поступках,
- (2) взыскание Божественного благоволения и уверенность в том, что его не обрести при недостойном поведении и непослушании,
- (3) стыд перед Богом.

В первом случае кающийся грешник именуется *та'уб*, во втором — *муниб*, в третьем — *авваб*.

Соответственно этому покаяние имеет три «стоянки», а именно: *таубат* — покаяние, побуждаемое страхом Божественного наказания,

инабат — покаяние, побуждаемое желанием Божественной награды,

аубат — покаяние во имя соблюдения Божественного предписания.

Таубат — «стоянка» большинства верующих, она предполагает раскаяние в серьезных грехах (*кабират*)*.

Инабат — «стоянка» святых и избранников Божьих (*авлия у мукаррабан*)**.

Аубат — «стоянка» пророков и посланников***.

Таубат есть возврат от серьезных прегрешений к послушанию.

Инабат — возврат от незначительных грехов к любви.

Аубат — возврат от своего «я» к Богу.

Источники покаяния (*таубат*) — строгие запреты Бога и пробуждение сердца от сна небрежения.

Осознавая свое недостойное поведение и отвратительные поступки, человек старается избавиться от них, и Господь облегчает ему это, даруя покаяние и возвращая к сладости послушания.

Правоверные мусульмане и все суфийские шейхи полагают, что человек, который покаялся в одном грехе, может продолжать совершать другие грехи и тем не менее получит Божественное вознаграждение за воздержание от данного греха, и может так случиться, что милостью этого вознаграждения он удержится и от других грехов.

Однако религиозный толк *бахшамитов***** у *мутазилитов* полагает, что человека нельзя считать покаявшимся, пока он уклоняется от серьезных грехов, — взгляд совершенно абсурдный, поскольку человек не наказывается за грехи, которых он не совершал, ведь, если человек избегает грехов определенного рода, у него нет и страха наказания за данные грехи, и потому он — покаявшийся. Точно так же, если он исполняет определенные религиозные обязанности и пренебрегает другими, он будет вознагражден за те из них, которые исполнял, и наказан за те, которыми пренебрегал. Более того, если кому-то случится покаяться в грехе, который он в тот момент не имел возможности совершить, он считается покаявшимся, поскольку благодаря этому покаянию он обрел раскаяние (*надамат*), которое составляет основную часть покаяния (*таубат*), и отвратился от греха данного рода, и решил не совершать подобного впредь — даже если в будущем обретет силу и средства, необходимые для этого.

* Ср. *Коран* 66:8.

** Ср. *Коран* 50:32.

*** Ср. *Коран* 38:44.

**** См. *Шахристани*, перевод Haarbrucker, I, 80.

Суфийские шейхи имеют различные взгляды на природу и сущность покаяния.

Сахль ибн Абдаллах (ат-Тустари) и другие верят, что покаяние состоит в том, чтобы не предавать забвению свои грехи, всегда сожалеть о них, с тем чтобы, даже совершив немало достойных дел, не успокаиваться на этом. Сожаление о неблагоприятном поступке выше благого поступка, и тот, кто никогда не забывает о своих преступлениях, никогда не преисполнится самодовольства.

Джунайд и другие занимают противоположную точку зрения: покаяние состоит в забвении греха. Они аргументируют это тем, что ведь кающийся является любящим Бога, а любящий Бога находится в созерцании Бога, а при созерцании не пристало помнить о грехе, ибо поминание греха есть «завеса» между Богом и теми, кто созерцает Его.

Эти расхождения имеют своим истоком различие точек зрения на смирение своего «я» (*муджахадат*) и созерцание (*мушахадат*), что уже обсуждалось в разделе о последователях Сахля*.

Те, кто считает кающегося независимым, воспринимают забвение им греха как небрежение. Те же, кто считает, что он зависит от Господа, считают мысли о грехе многобожием.

Когда атрибуты Мусы (Моисея) еще не были упразднены, он сказал: «К Тебе (в раскаянии) обращаюсь!» (Коран 7:143), а когда атрибуты Посланника были упразднены, он сказал: «Не в силах вознести Тебе хвалу!»

Поскольку кающемуся не подобает помнить и о своем «я», как может он помнить свой грех? Действительно, поминание греха есть грех, ибо грех есть момент уклонения от Бога, но таким же уклонением являются как поминание этого, так и забвение, поскольку и то, и другое связаны с «я».

Джунайд говорит: «Я прочел много книг и не нашел ничего более полезного, чем стих:

*‘Иза култи ма азнабту калат муджибат(ан)
хайятука занб(ун) ла юкасу бихи занбу’.*

Я ей: «Чем согрешил?»

Она в ответ:

*«Твое существование — вот грех,
который не сравним ни с чем иным».*

* См. Глава 14, раздел 6 «Сахлиты» (прим. рус. пер.), с. 194—209.

Подводя итоги, можно сказать, что покаяние есть Божественное подкрепление, а грех — телесное действие. Когда раскаяние (*надамат*) входит в сердце, у тела нет способа изгнать его. И как в начале никакое человеческое действие не способно изгнать раскаяние, так и в конце никакое действие человека не способно удержать его. Господь сказал:

*И Свою милость обратил (таба) к нему (Адаму) Господь —
Ведь обращающ (ат-таваб) Он и милосерден!» (Коран 11:37)*

В Коране много подобных мест, они хорошо известны, и нет нужды приводить их.

Покаяние бывает трех видов:

- (1) от неблагоприятного к благому,
- (2) от благого к более благому,
- (3) от «я» к Богу.

Первое — покаяние обычных людей, второе — покаяние избранных, третье — покаяние стоящих на ступени Божественной любви (*махаббат*).

При взгляде на избранных ясно, что им нет нужды каяться в грехах. Но разве не очевидно, что весь мир скорбит об утрате возможности зреть Господа? Муса пожелал этого — и раскаялся (Коран 7:143), потому что просьба его была своеволием (*ихтияр*), а в любви своеволие — позорно. Люди думали, что он отринул видение Бога, а на самом деле он отринул своеволие.

На примере тех, кто любит Господа, видно, что они приносят покаяние не только за несовершенство «стоянки», находящейся ниже той, которой им довелось достигнуть, но также и вообще за сосредоточенность на любой «стоянке» (*макам*) и «состоянии» (*халь*).

Покаяние не обязательно следует сразу вслед за твердо принятым решением более не совершать данный грех. Кающийся, который вновь грешит в этот промежуток времени между своим решением и покаянием, вообще говоря, заслужил Божественное воздаяние за покаяние. Многим новообращенным данного религиозного толка (суфиям) доводилось каяться — и скатываться к недостойным деяниям, а затем вновь, в результате предостережения, возвращаться к Богу.

Один из шейхов рассказывает, что он каялся семьдесят раз и в каждом случае вновь возвращался к греху, пока на семьдесят первый раз не укрепился в стойкости.

Абу Амр ибн Нуджайд* рассказывает такой случай:

«Будучи новопосвященным, я совершил покаяние в помещении для собраний Абу Усмана Хири и какое-то время после этого был стоек. Потом впал в грех и покинул собрание этого духовного наставника. Лишь только завидев его, я от стыда скрывался с его глаз. И вот однажды я неожиданно столкнулся с ним. Он сказал мне:

— Сын, не води дружбы со своими недругами, пока не станешь безгрешен (*ма'сум*), ибо недруг, взирая на твои изъяны, будет радоваться. Если уж тебе невмочь не грешить, приходи к нам, чтобы мы могли поддержать тебя в беде.

Услышав это, я ощутил, что пресытился грехом, и утвердился в раскаянии».

Один человек, покайся в грехе, вновь совершил то же самое и опять покался.

— Что-то будет, если теперь я обращусь к Богу? — сказал он.

Голос с неба ответил ему:

— Ты выказывал послушание Мне, и Я вознаграждал тебя, затем ты оставил Меня, и Я проявил снисхождение к тебе; и, если ты вернешься ко Мне, Я приму тебя.

Высказывания наставников Пути о куклянии

Зун-Нун, египтянин, говорит:

«Обычные люди каются в своих грехах, а избранные каются в своем небрежении», поскольку обычному человеку придется отвечать за свое внешнее поведение, а избранному придется отвечать за мотивы своего поведения. Небрежение, которое обычному человеку доставляет удовольствие, является «завесой» для избранных».

Абу Хафс Хаддад говорит:

«Человек не имеет доли в покаянии, ибо покаяние нисходит от Бога к человеку, а не от человека к Богу».

Согласно этому высказыванию, покаяние не обретается человеком, а является одним из даров Божьих. Такой взгляд близок взглядам Джунайда.

* См. *Нафахат*, № 281.

Абу'ль-Хасан Бушанджи говорит:

«Когда ты не испытываешь радости, вспоминая грех, это и есть покаяние», ибо воспоминание о грехе сопровождается либо сожалением, либо желанием; сожалеющий о том, что согрешил, является кающимся, а желающий совершить грех — грешником. Совершенный грех — не такое зло, как желание греха, ибо действие мимолетно, а желание непрестанно».

Зун-Нун, египтянин, говорит:

«Есть два вида покаяния: покаяние возврата на путь истинный (*таубат аль-инабат*) и покаяние стыда (*таубат аль-истихья*); первый — покаяние из страха Божественного наказания, второй — покаяние из стыда перед Божественной снисходительностью».

Покаяние из страха вызывается явлением Божественного величия, а покаяние из стыда — явлением Божественной красоты. Испытывающие стыд — это упоенные, а испытывающие страх — это трезвые.

Шаба 19

Соблеченке кянтной «завесы»: о Молитве (ас-салат)

Этимологически молитва (*намаз*) означает поминание (Бога) и покорность (*зикр у инкияд*). Законоведы подразумевают под *намазом* те пять молитв, которые Господь предписал исполнять в течение суток, каждую в свое особое время. Перед отправлением этих молитв необходимо выполнить следующее:

- 1) очиститься наружно от грязи и внутренне от вожделений;
- 2) наружно одежда должна быть чистой, а внутреннее одеяние не запятнано чем-либо незаконным;
- 3) место, где человек очищается, должно быть наружно свободно от загрязнения, внутренне — от порчи и греха;
- 4) необходимо повернуться к *кибле*; внешняя *кибла* — Кааба, внутренняя — Трон Божий, под которым подразумевается таинство Божественного созерцания;
- 5) наружно необходимо находиться в состоянии силы (*кудрат*), внутренне — в саду близости к Богу (*курбат*);
- 6) иметь искреннее намерение приблизиться к Богу;
- 7) произносить *Аллах акбар* («Аллах велик!»), находясь на «стоянке» благоговейного страха и самоумаленности, будучи в обители единения, и читать из Корана внятно и с благоговением, наклонять голову со смирением, простираться униженно, произносить символ веры сосредоточенно, воздевать руки самоотрешенно.

В Речениях записано, что, когда Посланник молился, в нем слышался звук, напоминающий кипение чайника. А когда Али готовился к молитве, его волосы поднимались дыбом, он трепетал и говорил: «Пришел час исполнить завет, который ни небо, ни земля не смогли понести»*.

О пользе сотворения молитвы

В молитве новопосвященные обретают весь путь к Богу от начала до конца, открывая ее «стоянки» (*макамат*). И потому для новопосвященных очищение занимает место покаяния, опора на духовного наставника занимает место утверждения *киблы*, стояние на молитве занимает место самоотстраненности, чтение Корана занимает место внутренней сосредоточенности (*зикр*), преклонение головы занимает место покорности, простирание занимает место самопостижения, символ веры занимает место близости (*унс*), а поднятие рук** занимает место отстраненности от мирского и избегания уз «стоянок».

Так, когда Посланник, исполненный смятения, отрешался от чувств, связанных с удовольствием (*машариб*), он обычно говорил: — О Билаль, услади нас призывом к молитве.

Суфийские шейхи обсуждали этот вопрос, и каждый из них имеет свою точку зрения.

Одни утверждают, что молитва — средство обретения «присутствия» с Богом (*хузур*), другие рассматривают ее как средство обретения «отсутствия» (*гайбат*); те, кто «отсутствовал», в молитве обретают «присутствие», а те, кто «присутствовал», становятся «отсутствующими».

Точно так же в мире ином, где Господь зрим, «отсутствующие», узрев Бога, станут «присутствующими», и наоборот.

Я, Али ибн Усман аль-Джуллаби, утверждаю, что молитва есть Божественное повеление, а не средство достижения «присутствия» либо «отсутствия», поскольку Божественное повеление не является средством достижения чего-либо. Случай «присутствия» —

* См. *Коран* 33:72. Здесь автор цитирует указание, которое дает Хатим аль-Асамм о том, как он молится.

** Поднятие рук — т. е. благословение (*салам*), которое завершает обязательную молитву.

это «присутствие» как таковое, а случай «отсутствия» есть само «отсутствие».

Если бы молитва была случаем или средством обретения присутствия, ее мог бы отправлять лишь «присутствующий»; а если бы она была случаем «отсутствия», «отсутствующий» неизбежно становился бы «присутствующим» в том случае, когда он пренебрегает ее отправлением. Но ведь молитва обязательна для всех, независимо от того, «присутствует» человек или «отсутствует», следовательно, она самостоятельна в своей сущности и независима.

Молитва отправляется теми и прежде всего предписывается тем, кто стремится к умалению своего «я» либо к стойкости в вере (*устикамат*). Поэтому шейхи предписывают своим ученикам совершать четыреста поклонов в сутки во время молитв, чтобы смирить свое тело. Точно так же и стойкость являет себя в отправлении многочисленных молитв — благодарений за благоволение, которое Господь даровал им.

На примере тех, кто переживает «состояния» (*арбаб-и ахваль*), видно, что их молитвы, отправляемые в совершенной восхищенности, отвечают «стоянке» единения, так что посредством своих молитв они достигают воссоединенности. А когда восхищенность покидает их, их молитвы отвечают «стоянке» отделенности, так что таким образом они становятся отделенными.

Первые — те, кто достигает воссоединенности в своих молитвах, молятся денно и нощно и еще добавляют молитвы сверх тех, которые предписаны им.

А последние — те, кто отъединен, отправляют не более тех молитв, чем необходимо.

Посланник сказал: «В молитве — мое блаженство», ибо молитва — источник радости для стойких в вере. Когда Посланник в ночь Вознесения был перенесен к Богу и его душа освободилась от оков преходящего бытия, его дух утратил сознание всех этапов и «стоянок», а телесные возможности были упразднены, он сказал — не из своеволия, а вынуждаемый страстным томлением:

— О Боже, не низводи меня в тот мир страданий! Не отдавай меня под власть телесной природы и страстей!

Господь ответил:

— Такова Моя воля. Ты вернешься в мир во имя утверждения религиозного закона, чтобы Я мог дать тебе там то, что уготовано тебе здесь.

Когда он вернулся в этот мир, то всякий раз, когда он ощущал страстное томление по этой возвышенной «стоянке», он говорил:

— О Билаль, услади нас призывом к молитве!

Для него молитва каждый раз была Вознесением и новой близостью с Богом.

Сахль ибн Абдаллах говорит:

— Примета искренности — когда человек имеет ангела-хранителя, который побуждает его к молитве, когда приходит час молитвы, и будит его, если тот спит.

Эта примета искренности была присуща самому Сахлю, ибо, хотя в старости его разбил паралич, когда наступал час молитвы, он обретал способность двигаться, а после молитвы вновь не мог сдвинуться с места.

Один из шейхов говорит:

— Четыре вещи необходимы тому, кто молится: обуздание низшей души (*нафс*), утрата природных влечений, чистота сокровенного сердца и совершенное созерцание.

Обуздание низшей души достигается лишь сосредоточенностью помыслов, утрата природных влечений — исповеданием Божественного величия, которое предполагает отбрасывание всего, что не Бог; чистота сокровенного сердца — только любовью; и совершенное созерцание — только чистотой сокровенного сердца.

Передают, что Хусейн ибн Мансур (аль-Халладж) обычно возлагал на себя обязательство во время молитв совершать четыреста поклонов в сутки. На вопрос, отчего он, находясь на высокой ступени духовного продвижения, так утруждает себя, он ответил:

— Боль и удовольствие служат признаком ваших чувств, те же, чьи атрибуты упразднены, не ощущают воздействия ни боли, ни удовольствия. Берегитесь называть нерадивость завершенностью, а мирские желания — исканием Бога.

Один человек рассказывает:

— Я молился позади Зун-Нуна. Когда он начал произносить *такбир*, он вскричал *Аллах акбар* («Аллах велик!») и упал без чувств как подкошенный.

Джунайд, достигнув почтенного возраста, не сократил ни единого поклонения (*аурад*) из тех, которые он отправлял в молодости. Когда его побуждали отказаться от дополнительных молитв, которые казались ему уже не по силам, он отвечал, что не в состоянии оставить их теперь, ведь именно они когда-то явились основой его духовного продвижения.

Хорошо известно, что ангелы незримо соучаствуют в молитве, ибо их природа духовна, они лишены низшей души (*нафс*).

Низшая душа удерживает людей от повиновения, и чем вернее она укрощена, тем легче дается исполнение поклонений. Когда же она полностью упразднена, поклонение становится едой

и питьем человека — точно так же, как оно является едой и питьем для ангелов.

Абдаллах ибн Мубарак говорит:

— Помнится, в детстве я видел женщину-подвижницу, которую во время совершения молитвы сорок раз укусил скорпион. На ее лице не дрогнул ни один мускул. Когда она закончила молиться, я сказал:

— О мать, почему ты не прогнала скорпиона?

Она ответила:

— Невежественный мальчик! Думаешь, это правильно: отправляя Божье дело, отвлекаться на свои собственные?

У Абу'ль-Хайра Акта' * была гангрена ноги. Врачи сказали, что ногу надо отнять, но он не позволил им сделать это. Его ученики сказали: «Отнимите ее, когда он молится, в это время он ничего не чувствует». Врачи последовали их совету. Когда Абу'ль-Хайр завершил свои молитвы, он обнаружил, что лишился ноги**.

Некоторые суфии исполняют обязательные молитвы открыто, но скрывают те, которые превышают обязательные, — чтобы избежать показных проявлений благочестия (*рийа*). Тот, кто желает, чтобы другие обращали внимание на его религиозные подвиги, — говорят они, — становится лицемером; и если он говорит, что, дескать, ему безразлично, что другие видят его поклонение, то это тоже лицемерие.

Другие суфии тем не менее не скрывают ни обязательные, ни дополнительные акты поклонения на том основании, что показные проявления (*рийа*) недействительны, а набожность действительна, и потому нелепо скрывать реальность из соображений о нереальном. «Не позволяйте ни малейшей мысли о показном войти в ваше сердце, — говорят они, — и поклоняйтесь Господу, где хотите».

Шейхи соблюдали истинный дух правил поклонения и обучали им своих учеников. Один из них говорит:

«Сорок лет я странствовал, и в течение этого времени я не пропустил ни одной общей молитвы, каждую пятницу оказываясь в каком-нибудь городе».

Последствия молитвы проявляются в виде «стоянок» любви, о чем я сейчас расскажу подробнее.

* См. *Нафахат*, № 259.

** Далее следует рассказ, уже встречавшийся в самом начале 7-й главы, о том, как Абу Бакр и Умар по-разному читали Коран, когда отправляли свои молитвы.

О Любви и Матерях, связанных с ней

Господь сказал:

*О вы, кто верует!
Если найдутся среди вас такие,
Кто отречется от религии своей,
Господь других людей поставит,
Которых будет Он любить,
И кто любить будет Его (Коран 5:54).*

Он также сказал:

*Но среди людей такие есть,
Которые берут себе для почитанья
Других с Аллахом наравне,
И любят их, как должно им любить Аллаха, —
И все ж безмерно выше этой
Любовь у праведных к Аллаху (2:165).*

И Посланник сказал:

«Я слышал из уст Джабраила (Гавриила), что Господь сказал: «Кто презирает Моих друзей — тот объявил Мне войну. Ни с чем Я так не медлю, как с призывом к душе Моего преданного слуги, который не хочет умирать и которому Я не желаю навредить, но этого не избежать; у Моего слуги, который взыскует Моего благоволения, нет лучшего средства угодить Мне, чем исполнять обязательства, которые Я возложил на него; Мой слуга непрестанно взыскует Моего благоволения, исполняя поклонения сверх должного, пока Я не возлюблю его, а когда Я возлюблю его, Я становлюсь его ушами, глазами, рукой и помощником».

И Посланник также говорил:

«Господь любит встречи с теми, кто любит встречи с Ним. Ему не по нраву встречи с теми, кому не по нраву встречи с Ним»; и еще: «Когда Господь возлюбит человека, Он говорит Джабраилу: «О Джабраил, Я возлюбил такого-то, так что возлюби его». Джабраил проникается к нему любовью и говорит обитателям Небес: «Господь любит такого-то», и они также проникаются любовью к нему; затем он дарует ему благосклонность

в земном кругу, и к нему проникаются любовью обитатели земли. Точно так же, как это происходит с любовью, обстоит дело и с ненавистью».

Некоторые выводят *махаббат* (любовь) от *хиббат* — «семена, упавшие в землю в пустыне». Такие семена стали называть *хубб* (любовь), ибо любовь — источник жизни, подобно тому как семя — исток растения.

Семена, занесенные в пустыню, попадают в землю, их орошает дождь, согревает солнце, холод и жара закаляют их, чтобы они не зависели от погодных условий, и они прорастают, зацветают и приносят плоды. Так и любовь, поселившаяся в сердце, не зависит от присутствия и отсутствия, удовольствия и боли, отделенности и единения.

Некоторые выводят *махаббат* от *хубб* — «сосуд для хранения воды», ибо, когда в сердце собирается и накапливается любовь, она вытесняет оттуда все, кроме Возлюбленной. Как говорит Шибли: «Любовь называют *махаббат*, поскольку она вытесняет (*там-ху*) из сердца все, кроме Возлюбленной».

Некоторые выводят *махаббат* от *хубб* — «деревянные устои из четырех соединенных брусков, объемлющие собою большой сосуд для хранения воды, поскольку любящий с радостью приемлет все, что исходит от возлюбленной: почет и немилость, боль и блаженство, справедливый упрек и несправедливое поношение».

Некоторые выводят *махаббат* от *хабб*, во множественном числе *хаббат*, — средоточие сердца, где находится обитель любви. В этом случае *махаббат* — название по месту обитания, что часто встречается в арабском языке.

Его также производят от *хабаб* — «пузыри на воде и «кипение» воды во время сильного ливня», ведь любовь это кипение сердца, страстно жаждущего единения с Возлюбленной.

Как тело живо духом, так и сердце живо любовью, а любовь живет лицезрением Возлюбленной и единением с ней.

Некоторые утверждают, что *хубб* — название чистой любви, поскольку арабы называют чистые белки глаз *хаббат аль-инсан*, а чистую чернь (ядро) сердца — *хаббат аль-кальб*; последнее есть трон любви, первое — трон видения. Следовательно, сердце и глаз — соперники в любви.

Как сказал поэт:

Блаженство видения глаза — сердца зависть.

Блаженство созерцательности сердца — глаза зависть.

О любви Бога к человеку и о любви человека к Богу

Слово «любовь» (*махаббат*) богословы употребляют в трех значениях.

Первое — когда речь идет о неутолимом желании по отношению к тому человеку, которого любишь, о взаимном влечении и страсти в отношениях между людьми, но не по отношению к Богу, который превыше подобных чувств.

Второе — *махаббат* как добротолюбие Божье и дарование Им особых привилегий тем, кого Он избирает и побуждает устремляться к совершенству святости, особо отмечая различными видами Своей чудодейственной благодати.

Третье — *махаббат* как похвала, которую Господь дарует человеку за благое дело (*сана-йи джамиль*)*.

Некоторые философы-схоласты говорят, что Божья любовь, которую Он явил нам, стоит в ряду таких традиционных атрибутов, как Его лик, Его рука, Его трон, на который Он Сам Себя поместил (*истива*). Это те атрибуты, существование которых невозможно принять умом, однако они упоминаются в Коране и Сунне как Божественные атрибуты. Поэтому мы исповедуем их и верим в них, воздерживаясь от собственных суждений на этот счет.

Схоласты берутся отрицать, что понятие «любовь» можно прилагать к Богу в тех смыслах, о которых говорилось выше. Теперь я изложу истинный подход.

Любовь Бога к человеку это Его доброе отношение и готовность проявить милосердие по отношению к человеку.

Любовь — одно из имен Его доброго отношения (*ирадат*), как и «довольство», «гнев», «милость» и т. д., а Его *ирадат* является вечным атрибутом, посредством которого Он проявляет Свои действия.

Резюмируя, можно сказать, что любовь Бога к человеку состоит в выказывании большого благоволения к нему, ниспосылании ему награды в этом мире и в ином, оберегании от наказания, охранении от греха, даровании возвышенных «состояний» и исполненных восторга «стоянок» и побуждении мысленно отворотиться от всего, что не Бог.

* Ср. *Кушайри* (Каир, 1318 г. Хиджры), 170:14.

Когда Господь особо отмечает кого-то подобным образом, такое отношение и называют Его любовью. Этот взгляд разделяют Харис Мухасиб, Джунайд и большинство суфийских шейхов и законовевдов, принадлежащих к обеим школам. Большинство суннитских знатоков Закона поддерживают это мнение.

По поводу утверждения, что Божественная любовь это «похвала, даруемая человеку за добрый поступок (*сана-йи джамиль бар банда*)», можно сказать, что похвала Господа есть Его слово (*ка-лам*), которое является несотворенным.

По поводу утверждения, что Божественная любовь означает «благодаяние», можно сказать, что Его благодаяние это Его действия.

Следовательно, различные точки зрения по существу близки друг другу.

Любовь человека к Богу — свойство, которое проявляется в сердце набожного верующего в форме благоговения и почитания, и потому он стремится угодить своей Возлюбленной, желание видеть Ее лишает его покоя, он не может быть ни с кем, кроме Нее, и усиленно практикует *зикр* (поминание), предавая забвению все иное. Покой становится незаконным для него, и отдых бежит от него. Все привычные связи рвутся, чувственная страсть угасает, и он обращается ко двору Любви, подчиняется закону Любви и узнает Бога через атрибуты Его совершенства.

Невозможно, чтобы любовь человека к Богу была такой же, как любовь Его созданий друг к другу, ибо первая есть желание постичь и обрести любимого, а последняя по своему характеру — телесного свойства.

Любящие Бога — это те, кто готов умереть ради близости с Ним, а не те, кто взыскует Его природы (*кайфийят*), ибо взыскующий живет сам по себе, а тот, кто готов на смерть (*мустахлик*), живет лишь ради Возлюбленной. Настоящий влюбленный готов к смерти, он побежден, ибо в этом мире ему не достигнуть Вечности иначе, кроме как через посредство Вечности.

Кому ведома подлинная любовь, тот не знает трудностей, покончив с сомнениями.

Итак, любовь двояка.

Во-первых, это любовь человека к себе подобным, желание, возбуждаемое низшей душой, которая устремляется к сути (*зат*) того, кого любишь, через физическое обладание.

Во-вторых, это любовь человека к тому, кто не сходен с ним. В этом случае человек пытается стать предельно схожим с объектом любви по своим свойствам, например слышать не сказанное, видеть не глазами.

Верующие, которые любят Бога, бывают двух родов:

(1) те, кто видит благоволение и великодушие Бога к ним, что и побуждает их любить Подателя благ;

(2) те, кто столь поглощен любовью, что рассматривает все милости как «завесу» (между собой и Богом), и узрение Подателя благ подводит их к (осознанию) Его милостей. Последний путь — более возвышенный.

Любовь как основа и источник Пути к Богу

Среди суфийских шейхов Сумнун аль-Мухибб имеет особые воззрения на любовь.

Он полагает, что любовь — основа и источник Пути к Богу, что все «состояния» и «стоянки» это этапы любви и что каждый этап и стадия, на которых может оказаться ищущий, допускают возможность ущерба, исключая стадию любви, которая ни при каких обстоятельствах, пока существует сам Путь, не может претерпеть ущерба.

Все другие шейхи согласны с ним в этом.

Но поскольку слово «любовь» в ходу и на слуху у всех, они пожелали окутать тайной учение о Божественной любви, и, вместо того чтобы называть любовь любовью, они назвали ее «чистота» (*сафват*), а любящего — суфий; добровольный отказ от свободы воли у любящего и полное подчинение воле Возлюбленного они назвали *факр* (нищета), а самого любящего — *факир* (нищий). Во 2-й главе я описал учение о чистоте и нищете.

Амр ибн Усман Макки говорит в *Китаб-и махаббат* («Книга о Божественной любви»), что Бог создал души (*дилха*) за семь тысяч лет до сотворения тел и поместил их на «стоянке» приближенности (*курб*) к Себе, духов (*джанха*) Он создал за семь тысяч лет до сотворения душ и поместил их на стадии близости (*унс*) к Себе, а сердца (*сиррха*) Он создал за семь тысяч лет до духов и поместил их на стадии единения (*васль*), и Он являл Свою красоту сердцам триста шестьдесят раз на дню и даровал им триста шестьдесят милостивых взоров. Он сделал так, что духи внимали слову любви, и Он являл душам триста шестьдесят утонченных милостей близости, и потому они, обзрев тварный мир, не увидели ничего более утонченного, чем они сами, и исполнились тщеславия и гордыни.

Тогда Господь устроил им испытание. Он заточил сердце в дух, дух — в душу, а душу — в тело. И Он смешал с ними ум (*'акль*), и послал пророков, и низвел повеления, и каждый из них начал искать свое изначальное состояние.

Господь предписал им молитву.

Тело обратилось к молитве, душа достигла любви, дух обрел приближенность (*курб*) к Богу, а сердце успокоилось в единении с Ним.

Разговоры о любви не есть любовь, ибо любовь это чувство (*халь*), а чувство это не просто слова (*каль*). Пожелай весь мир обрести любовь — все было бы тщетным, пожелай он избавиться от любви — все было бы тщетным.

Любовь — дар Божий, невозможно превозмочь ее.

О страстной любви (*'ишк*)

У шейхов существуют разные взгляды на страстную любовь (*'ишк*).

Одни суфии считают страстное чувство к Богу позволительным, но проистекающим не от Бога. Такое чувство, говорят они, атрибут того, кто в разлуке с любимым, человек же в разлуке с Богом, однако Бог не разлучен с человеком, поэтому человек может любить Бога страстно, однако к Богу этот термин неприменим.

Другие полагают, что Бог не может быть объектом страстного чувства со стороны человека, ибо такая любовь предполагает выход за границы, тогда как у Бога нет границ.

Ныне считается, что пылкая любовь в этом мире и в мире ином может возникать лишь в случае желания достигнуть сущности, а так как сущность Бога недостижима, то словом *'ишк* неуместно обозначать чувство человека к Богу, а слова «любовь» (*махаббат*) и «чистая любовь» (*сафват*) уместны.

Более того, говорят, что любовь может вспыхнуть к тому, кого слышишь, а страстное влечение (*'ишк*) не может вспыхнуть к тому, кого не видишь. Поэтому *'ишк* невозможно испытывать к Богу, который незрим в этом мире.

Сущность Бога недостижима и неосязаема, поэтому человек не способен ощущать страстную любовь (*'ишк*) к Нему. К Господу человек ощущает глубокую нежную привязанность (*махаббат*), ибо Господь посредством Своих свойств и действий милостиво печется о Своих друзьях.

Якуб (Иаков) испытывал глубокую привязанность (*махаббат*) к Юсуфу (Иосифу), с которым был разлучен, поэтому в его глаза вернулся свет, когда он вдохнул аромат рубахи Юсуфа. А глаза Зулейхи, умиравшей от вожделения (*'ишк*) к Юсуфу, были закрыты до тех пор, пока она не была с ним соединена.

Говорили также, что *'ишк* приложимо к Богу по причине того, что ни Богу, ни страстному влечению невозможно противиться.

Въсктазъванкя наставникътов об истинной природѣ любви

Теперь я приведу некоторые из множества указаний суфийских шейхов об истинной природе любви.

Мастер Абу'ль-Касим Кушайри говорит:

«Любовь это стирание свойств любящего и принятие сущности Возлюбленного», ведь Возлюбленный воистину существует (*баки*), а любящий упразднен (*фани*), а ревностная любовь требует, чтобы любящий, отринув себя, растворился в бытии Возлюбленного. Но любящий не может отринуть свои атрибуты иначе, как восприняв сущность Возлюбленного. Любящий не способен опираться на свои атрибуты, иначе ему не была бы нужна красота Возлюбленного; но если он жив красотой своего Возлюбленного, то он неизбежно будет стремиться отрешиться от своих атрибутов, которые отделяют его от Возлюбленного. Так, влюбившись в Друга, он становится врагом самому себе.

Хорошо известны последние слова Хусейна ибн-Мансура (аль-Халладжа) на эшафоте: *хасб аль-ваджид ифрад аль-вахид* — «для любящего достаточно сделать Одно единым», т. е. очиститься на пути любви даже от самого своего существования и полностью превозмочь власть низшей души.

Абу Язид Бистами говорит:

«Любовь — это воспринимать в себе многое как малое, а в Возлюбленном — малое как многое». Именно так Господь ведет дела со Своими слугами, называя «малым» то, что Он ниспосылает им в этом мире (Коран 4:79), а их благодарения Ему — «многим»: «Мужчин и женщин, что славословят Бога много» (Коран 33:35) — чтобы все его творения узнали, что Он — истинный Возлюбленный, ибо не может быть «малым» то, что Бог посылает человеку, а мало все то, что человек подносит Богу.

Сахль ибн Абдаллах ат-Тустари говорит:

«Любовь состоит в принятии актов послушания (*му'анакат ат-та'ат*) и в избегании актов неповиновения», ибо исполнять повеления своей Возлюбленной тем легче, чем крепче любовь. Таково опровержение тех еретиков, которые заявляют, что человек может достигнуть такой ступени любви, на которой послушание более не требуется,— взгляд, который является чистым вероотступничеством. Будучи в здравом уме, невозможно презреть свои религиозные обязанности, поскольку закон Мухаммада всегда остается в силе, и, если кто-то освобождается от следования ему, почему бы в таком случае не освободить и всех остальных? Исключением являются случаи, когда человек побежден восторгом (*маглуб*) и когда человек является недееспособным (*ма'тух*).

Бывает так, что Бог в Своей любви возводит человека на такую ступень, где ему не в тягость исполнение своих религиозных обязанностей, ибо чем больше он любит Того, кем предписано поклонение, тем охотнее исполняет их.

Когда Посланник полностью посвятил себя поклонению, совершая его денно и нощно, так что его благословенные стопы распухли, Господь сказал:

*Тебе Коран Мы не ниспосылали,
Чтобы он стал (причиной) бед твоих (Коран 20:2).*

Также бывает, что человек освобождается от осознания исполнения Божественного повеления.

Как сказал Посланник: «Истинно, «завеса» лежит на моем сердце, и я прошу прощения у Бога семьдесят раз на дню», т. е. он просит прощения за свои поступки, считая, что его послушание несовершенно в сравнении с величиим Божественного завета, а его поступки недостойны быть принятыми Богом.

Сумнун Мухибб говорит:

«Любящие Бога снискали славу этого мира и иного, ибо Пророк сказал: «Человек — с тем, что он любит».

Так что они с Богом в обоих мирах, а те, кто с Богом, не вершат зла. Слава этого мира — в том, что с ними Бог, а слава мира иного — в том, что они с Богом.

Яхья ибн Му'аз ар-Рази говорит:

«Подлинная любовь не слабеет от неблагоприятности и не усиливается от благоприятности и щедрот», ибо для любви благоприятность и неблагоприятность — побуждения, но по-

буждение лишается значимости, когда здесь сам побуждающий.

Любящий воспринимает как блаженство даже то, что Возлюбленная заставляет его страдать, он не различает благосклонность и неблагосклонность.

Хорошо известен рассказ о том, как Шибли поместили в приют для умалишенных, решив, что он тронулся умом. Его пришли навестить.

— Вы кто? — спросил он.

— Твои друзья.

В ответ он начал кидать в них камни и, обратив в бегство, промолвил:

— Будь вы мне друзьями, вы не уклонялись бы от причиняемой мною боли.

Глава 20

Собрание шестой «завесы»: о подаянии (аз-закат)

Подаяние — одно из обязательных предписаний веры. Размеры подаяния определяются в зависимости от доходов человека. Например, если годовой доход (*ни'мат-и тамам*) оценивается в двести дирхемов, следует выделять на подаяние пять дирхемов. С двадцати динаров следует выделять половину динара, с пяти верблюдов — одного барана и т. д.

Размеры *заката* также зависят от занимаемой должности (*джах*), поскольку звание влияет на доходы.

Посланник сказал: «Истинно, Бог возложил на вас повинность выделять *закат* за ваше звание, и Он возложил на вас обязанность выделять *закат* с вашего имущества». Он также сказал: «Со всего взимается *закат*, а *закат* с дома — комната для гостей».

На самом деле *закат* это благодарность за полученный доход в той же форме, что и сам доход. Например, здоровье — это величайшее обретение, за которое каждая часть тела выделяет *закат*. Поэтому здоровый человек должен занимать все члены тела поклонением и не давать им поблажек, чтобы полностью выплатить *закат* за милость здоровья.

Более того, существует *закат* за каждую духовную милость — в виде внешней и внутренней признательности за эту милость, соответствующей ее достоинству.

И потому, когда человек знает, что милости, посылаемые ему Господом, не имеют конца, он непрестанно благодарит за это посредством *заката*.

Суфии не считают похвальным выделять *закат* за мирские щедроты, ибо они не одобряют жадность, а человек должен быть очень жаден, чтобы получать двести дирхемов годового дохода и с них выделять пять дирхемов на *закат*.

Для людей великодушных расточать свое богатство — совершенно естественно. Они щедры и без всяких обязательств выделять *закат*.

Я читал в историях, что один богослов-крюкотвор, желая посрамить Шибли, спросил его, какую сумму следует выделять на *закат*. Шибли ответил:

«Там, где имеет место алчность и есть собственность, — пять дирхемов с каждых двухсот и половина динара с каждых двадцати динаров. Так вы учите. А по мне так человек не должен ничем обладать, лишь так он спасется от тяготы выделения *заката*».

Богослов спросил:

— На чей авторитет вы можете сослаться в этом вопросе?

Шибли сказал:

— На авторитет Абу Бакра, Правдивого, который раздал все, что имел, а когда Посланник спросил его, что он оставил для своей семьи, тот ответил:

«Господа и Его Посланника».

Передают, что Али произнес в рифму:

*Закат отчислить мы спешим –
А щедрый уж расстался с ним!*

Однако было бы нелепо насаждать невежество, говоря, что не имеющему собственности и не нужно знать ни о каком *закате*. Изучать и усваивать знания — важная обязанность, а исповедовать необязательность знания — чистая неверность.

Одна из бед нынешнего века — то, что многие, притязающие на звание набожных дервишей, отрицают знание и избирают неведение.

Автор рассказывает:

«Однажды, наставляя новообращенных суфиев, я обсуждал главу о подаянии в пользу бедных верблюдами (*садакат аль-ибиль*) и объяснял правило, касающееся верблюдиц в возрасте до двух, трех, и четырех лет (*бинт-и лабун у бинт-и махад у хикка*). Несведущий юноша, устав слушать мои выкладки, поднялся и сказал:

— У меня нет верблюдов, что за польза мне от этих знаний?

Я ответил:

— Для принятия *заката* знание так же необходимо, как и для выделения *заката*: если кто-то даст тебе верблюдицу на третьем году и ты примешь ее, ты должен знать правила; даже тот, кто не имеет собственности и не хочет ее иметь, не освобожден от обязанности иметь знание».

Отношение суфиев к *ногаджик*

Одни суфийские шейхи принимали подаяние, другие отказывались делать это.

Те, чья нищета добровольна (*ба-ихтияр*), примыкают к последним. «Мы не наживаем собственности, — говорят они, — и потому нам нет нужды подавать милостыню. Мы и не принимаем подаяние от мирян, чтобы их рука не была сверху (*яд-и 'улья*), а наша — снизу (*яд-и суфла*)».

Те же, кто нищ по Божественному принуждению (*музтарр*), принимают подаяние, делая это не для собственных нужд, а чтобы дать возможность братьям-мусульманам исполнить их обязательство выделять *закат*. В этом случае превосходство имеет принимающий милостыню, а не подающий, иначе слово Божье «Аллах... милостыню принимает» (Коран 9:104) лишилось бы смысла. Считать, что подающий милостыню выше принимающего ее, — поверье принципиально ложное. На самом деле выше тот, кто принимает что-либо от брата-мусульманина, чтобы избавить его от бремени исполнения обязательства отдавать *закат*.

Дервиши — не от этого мира (*дунья'и*), а от мира иного (*'укба'и*), и если дервишу не удастся избавить мирянина от бремени его обязательства, то последнему придется расплатиться за это, он будет наказан при Воскресении за то, что пренебрег исполнением своего обязательства.

Значит, Господь обрекает дервиша на крайнюю нужду для того, чтобы миряне могли исполнить то, что предписано им.

Верхняя рука — неизбежно рука дервиша, принимающего подаяние в соответствии с требованием Закона, так как ему надлежит принимать то, что положено Богу.

Если бы рука принимающего была нижней, как утверждают некоторые антропоморфисты (*ахль-и хашв*), в таком случае руки по-

сланников, которые часто принимали подаяние за ради Бога и передавали его определенному авторитетному лицу, должны быть ниже (чем руки подающих милостыню). Это ошибочный взгляд, его последователи не видят, что посланники принимали подаяние в соответствии с Божественным указанием. Религиозные имамы поступали так же, как посланники, ибо они всегда собирали милостыню в общую казну. Заблуждаются те, кто полагает, что рука принимающего ниже, а дающего — выше.

О щедрости и великодушии

По мнению богословов, щедрость (*джуд*) и великодушие (*саха*) как качества человека — это одно и то же.

Бога же называют щедрым (*джавад*), но не называют великодушным (*сахи*), ибо Сам Себя Он не называл так и в Писаниях Он не именуется так.

Все правоверные мусульмане согласны с тем, что непозволительно называть Господа именем, которого нет в Коране и Сунне. Можно назвать Его знающим (*'алим*), но нельзя назвать Его умным (*'акиль*) или мудрым (*факих*), хотя эти определения очень близки. Господь именуется щедрым, поскольку на это имя есть Его благословение, и Его не называют великодушным, поскольку на это имя нет Его благословения.

Людям пришлось ввести различие между щедростью (*джуд*) и великодушием (*саха*). Говорят, что великодушный человек в отношении разных людей щедр по-разному и что его действия связаны с личными побуждениями (*гараз*) и причинами (*сабаб*). Это начальная стадия щедрости, ибо щедрый человек щедр со всеми в равной мере и его действия лишены личных мотивов и вторичных соображений.

Эти два качества были свойственны двум посланникам: Аврааму, другу Божьему (*халил*), и Мухаммаду, возлюбленному Богом (*хабиб*).

В подлинных речениях передается, что у Ибрахима (Авраама) был обычай всегда разделять трапезу с гостем. Как-то в течение трех дней к нему никто не заходил. Наконец в его дверь постучался огнепоклонник. Но Ибрахим, узнав, кто это, отказался впустить его.

Господь укорил его:

— Что же, ты не дашь и куска хлеба тому, кому Я посылаю пищу вот уже семьдесят лет?

А Мухаммад, когда его навестил сын Хатима, постелил для него на землю свой плащ и сказал: «Чествуйте знатного предводителя людей, когда он приходит к вам».

Ибрахим был великодушен, Посланник — щедр.

Надлежит знать, что щедрость это следование своему первому душевному порыву и если порыв пропадает втуне, не осуществившись, то это проявление жадности, ибо душевные порывы — от Бога.

Я читал, что в Нишапуре жил торговец, который регулярно посещал собрания шейха Абу Саида. На одном из таких собраний один из пришедших дервишей попросил шейха дать ему что-нибудь. У торговца был с собой динар и мелочь (*кураза*). «Отдам ему динар», — сразу пришло ему в голову. Но затем он передумал и отдал мелочь. Когда шейх закончил наставления, торговец спросил:

— Уместно ли перечить Господу?

Шейх ответил:

— Дело уже сделано. Он указал тебе отдать динар, а ты отдал мелочь.

Я также читал, что шейх Абу Абдаллах Рудбари пришел в дом к своему ученику, когда тот отсутствовал, и указал, чтобы все имущество отнесли на базар и продали. Ученик, вернувшись, изумился, что шейх с такой легкостью распорядился его имуществом, но ничего не сказал. Зато его жена, сорвав с себя платье и бросив его на землю, вскричала:

— Вот еще домашнее имущество!

Муж стал увещевать ее:

— Это сверх необходимого, а значит — своеволие.

Та в ответ:

— Шейх поступил так из щедрости, и нам тоже следует (*такал-луф куним*) выказать щедрость.

— Разумеется, — сказал муж. — Однако мы предоставили шейху возможность проявить щедрость, что уже является проявлением нашей щедрости. А тужиться быть щедрыми «по-людски» — дело гиблое и нереальное.

Ученику подобает всегда жертвовать своим имуществом и самим собой, повинуюсь Божьему повелению. Поэтому Сахль ибн Абдаллах сказал:

— Кровь суфия можно пролить безнаказанно, а его имуществом можно свободно пользоваться.

Я слышал такую историю о шейхе Абу Муслиме Фариси.

— Однажды, — говорит он, — мы добирались до Хиджаза. Возле Хулвана на нас напали курды. Они стащили с нас наши запла-

танные плащи, мы безропотно отдали их, но один человек начал сокрушаться по этому поводу. Курд поднял *ятаган* и зарубил его, невзирая на наши мольбы, пощадить его жизнь.

Мы спросили, за что он был убит.

— Он не суфий, в обществе святых он повел себя недостойно. Мертвый он выглядит лучше.

Мы спросили: как так?

Курд ответил:

— Первый шаг в суфизме — щедрость. А этот тип так отчаянно цеплялся за свои лохмотья, что пошел против своих друзей, — какой же он суфий? Я употребил выражение «против своих друзей», потому что уже долгое время мы занимаемся тем же, что и вы: облегчаем людей, освобождая их от бремени мирского*.

К дому Хасана ибн Али пришел человек и сказал, что у него долг в четыреста дирхемов. Хасан вынес ему деньги и плача вернулся в дом. Его спросили о причине слез. Он сказал:

— Я не озаботился тем, чтобы проявить участие в судьбе этого человека, и вынудил его унизиться до просьбы о подаянии.

Абу Сахль Сулуки никогда не подавал милостыню в руку дервиша, а клал на землю. «Недостойно влагать в руку мусульманина мирское, — говорил он, — иначе моя рука окажется сверху, а его снизу»**.

Как-то я встретил дервиша, которому султан пожаловал триста драхм золотом. Тот отправился в баню, отдал все деньги держателю бани и тотчас ушел.

Тема щедрости уже обсуждалась при изложении взглядов *нуритов****.

* Далее следует история про Абдаллаха ибн Джафара и раба-абиссинца, который отдавал собаке свою ежедневную порцию еды.

** Далее автор приводит три короткие истории о щедрости Мухаммада.

*** См. Гл. 14, раздел 5, о предпочтении (*исар*) (*прим. рус. пер.*).

Шаба 21

Соблеченке сегоддой «завесит»: о кочте (ас-саум)

Господь сказал:
«О вы, кто верует! Предписан пост вам» (Коран 2:183).
И Посланник со слов Джабраила (Гавриила) передавал слово Божье:
«Пост — Мой, и у Меня полное право вознаграждать за него» (ас-саум ли ва-ана аджа бихи)*, ибо религиозный пост есть таинство, не связанное ни с чем внешним, таинство, укрытое от всех, кроме Господа, и потому вознаграждение за него нескончаемо.

Было сказано, что человек войдет в Рай благодаря Божьей милости, и что чин в Раю определяется религиозным поклонением, и что вечное пребывание в Раю это награда за пост, ибо Господь сказал:

«У Меня полное право вознаграждать за него».

Джунайд сказал:

«Пост — половина Пути».

Я встречал и таких шейхов, которые постились постоянно, и таких, которые постились только во время месяца *Рамазан*. Первые искали награды, вторые усмиряли упрямство и самодовольство.

* Обычное чтение *аджи* — «я даю награду», однако в персидском тексте *баджаза-йи ан ман авлатарам*, что соответствует *ана аджа бихи* по-арабски.

Я видел и таких, которые постились столь самозабвенно, что вспоминали о пище, лишь когда перед ними ставили еду. Это больше соответствует *Сунне*.

Передают, что Посланник пришел к Аише и Хафсе, и они сказали ему:

— Мы собрали фиников и масла (*хайс*) для тебя.

— Принесите их, — сказал он. — Я собирался поститься, но устрою пост в другой день.

Я видел и тех, кто постится в «белые дни» (с 13-го по 15-е число каждого месяца) и на десять (последних ночей) благословенного месяца (*Рамазан*), а также во время *Раджаба*, *Шабана* и *Рамазана*.

Я видел и таких, кто соблюдал пост Дауда (Давида), который Посланник назвал лучшим из постов, — когда постятся через день.

Как-то я навестил шейха Ахмада Бухари. Он угощался халвой из блюда, которое стояло перед ним, и показал, чтобы я тоже угощался. С юношеским пылом я ответил (без всякой задней мысли), что пощусь. Он спросил почему.

Я ответил: «Так делал такой-то».

Он сказал: «Не подобает человеку приспосабливаться к человеку».

Я хотел было тут же прервать пост, но он сказал:

«Хочешь избежать уподобления человеку — не следуй и мне, я ведь тоже человек».

Пост по своей сути это воздержание, а воздержание — это всеобъемлющее правило на Пути (*тарикат*). Наименьшая ступень поста — голод, который является пищей Господа на земле и в любом случае похвален в глазах закона и разума.

Месячный пост предписан каждому здоровому мусульманину, достигшему зрелости.

Пост начинается с появлением месяца в *Рамазане* и продолжается до появления месяца в *Шаввале*; на каждый день поста необходимо искреннее намерение и непреклонная обязательность.

Воздержание предполагает много обязательств, например содержать живот без еды и питья, удерживать глаза от вожделенных взглядов, ухо — от внимания злословию в отсутствие того, о ком говорят, язык — от пустых и бранных слов, тело — от следования за мирским и от непослушания Богу.

Кто так поступает, тот и в самом деле постится, ибо Посланник сказал одному человеку: «Когда постишься, пусть постятся твои уши, и твой глаз, и твой язык, и твоя рука, и каждый орган». Он также сказал: «Многим нет никакой пользы от поста, за исключением голода и жажды».

Во сне я увидел Посланника и попросил о слове наставления. Он ответил:

«Наложи оковы на свой язык и чувства».

«Наложить оковы на свои чувства» означает суровую аскезу, поскольку все виды знания усваиваются посредством пяти чувств: зрения, слуха, вкуса, обоняния и осязания. Четыре из них связаны с определенными органами, а пятое, осязание, присуще всему телу. Все, что становится известным людям, проходит через пять этих врат, исключая интуитивное знание и Божественное наитие.

В каждом чувстве есть чистое и нечистое, ибо они открыты знанию, разуму и духу, но также доступны воображению и страсти, ведь это органы, которые вершат благочестие и грех, блаженство и страдание. И потому постящемуся подобает наложить узы на все свои чувства, чтобы вернуть их от непослушания к повиновению.

Если просто воздерживаться от еды и питья — так это забава для детей.

Надлежит воздерживаться от праздных удовольствий и незаконных поступков, а не от законной пищи. Меня удивляют те, кто говорит, что они постятся по своей воле, — и при этом пренебрегают исполнением обязательных религиозных повинностей. Обязательным является избегание греха, в то время как непрерывный пост — это обычай посланников (и этому обычаю можно следовать, а можно и не следовать).

Когда человек имеет Божественную защиту от греха, все, что он делает, является постом.

Абу Талха аль-Малики передает, что Сахль ибн Абдаллах из Тустара постился в тот день, когда он родился, а также и в день своей смерти, ибо он родился до полудня и не принимал молока до времени вечерней молитвы, а в день смерти он воздерживался от пищи.

Посланник запрещал поститься постоянно (*руза-и висаль*). Когда он начинал непрерывный пост, его сподвижники следовали его примеру, а он не позволял им этого, говоря: «Я — не такой как вы; я провожу ночь с моим Господом, который кормит и поит меня».

Сторонники умерщвления плоти полагают, что этот запрет был актом снисхождения, а не запрещением, предполагающим, что такой пост — вне закона; а другие считают, что они противоречат *Сунне*, однако на практике непрерывно (*висаль*) поститься невозможно, поскольку дневной пост прерывается ночью либо, в любом случае, не превышает определенного срока.

Передают, что Сахль ибн Абдаллах из Тустара обычно принимал пищу один раз в пятнадцать дней, а в месяц *Рамазан* ничего не ел до Праздника и каждую ночь исполнял четыреста молитвенных

поклонов. Такое — за пределами человеческих возможностей и невыполнимо без Божественной поддержки, которая и становится пропитанием.

Хорошо известен случай, когда шейх Абу Наср Саррадж*, автор трактата *Лума***, по прозвищу «Павлин нищих» (*Та'ус аль-фукара*), приехал в Багдад в месяц *Рамазан*. Ему отвели келью в мечети *Шунизийя* и определили руководить дервишами до Праздника. За время ночных молитв *Рамазана* (*таравих*) он пять раз прочел весь Коран. Каждую ночь слуга приносил ему в келью ломоть хлеба. Когда Абу Наср уехал, в день Праздника слуга обнаружил все тридцать ломтей — они были нетронуты.

Али ибн Баккар передает, что Хафс Массиси ничего не ел во время *Рамазана*, исключая пятнадцатый день этого месяца.

Мне говорили, что Ибрахим Адхам постился с начала до конца месяца *Рамазан*, но, хотя был месяц *Таммуз* (июль), он каждый день работал как жнец и отдавал весь свой заработок дервишам, а с вечера до зари молился. Его жизнь проходила у всех на виду, но никто ни разу не видел, чтобы он ел или спал.

Говорят, что шейх Абу Абдаллах Хафиф в течение всей своей жизни исполнил сорок непрерывных постов по сорок дней, а мне встречался старец, который ежегодно исполнял два сорокадневных поста в пустыне.

Я был у ложа умирающего Данишманда Абу Мухаммада Бангари — он в течение восьми дней не принимал еды и не пропустил ни одной общей молитвы.

В Мерве жили два духовных наставника, одного звали Ма'суд, другого — шейх Абу Али Сийях. Однажды Ма'суд послал Абу Али письмо, в котором написал:

— Сколько еще мы будем соперничать? Приходи, мы вместе исполним сорокадневный пост.

Абу Али ответил:

— Нет, давай вместо этого будем принимать пищу три раза в день, а потребное организму очищение исполним лишь один раз за сорок дней.

Затруднения в этом вопросе все еще не преодолены.

Несведущие люди думают, что можно поститься непрерывно, а врачи утверждают, что это совершенно исключено. Теперь я разъясню суть дела.

* Абу Наср Саррадж — см. *Нафахат*, № 353.

** *Лума* — «Сияние».

Непрестанный пост, без нарушения Божественного завета, есть чудо (*карамат*). Чудеса — вещь крайне редкая, недоступная большинству людей. Если бы они ниспосылались всем и каждому, вера стала бы predetermined (джабр), и духовно знающие не вознаграждались бы за свое знание.

Посланнику были присущи несомненные чудеса (*му'джизат*), и потому он открыто говорил о том, что постится непрерывно. Но он запрещал чудотворцам (*ахль-и карамат*) говорить о чудесах, ибо *карамат* это чудо сокрытое, а *му'джизат* — чудо явленное. В этом — различие между чудесами, ниспосылаемыми святым и посланникам, и этого достаточно для тех, кого ведет Бог.

Сорокадневные посты (*чилла*) святых возникли от поста Мусы (Моисея) (Коран 7:142). Когда святой желает услышать духом слово Божье, он постится в течение сорока дней. По истечении тридцати дней он чистит зубы, затем постится еще десять дней, и Господь обращается к его сердцу, ибо тем, чем пророки обладают явно, святые могут владеть тайно.

Внимать слову Божьему — несовместимо с человеческой природой, и потому надлежит на сорок дней лишиться еды и питья четыре главные составляющие организма, чтобы полностью умягчить их и чтобы могли возобладать чистота любви и тонкость духа.

О голоде и сопричастивующих моментах

Голод обостряет восприятие и улучшает понятливость и здоровье. Посланник сказал: «Блюдайте ваш живот в голоде, печень — в жажде, а тело — в наготы, и, может быть, ваши сердца узрят Господа в этом мире».

Хотя голод тягостен для тела, он просветляет сердце и очищает душу, подводя дух к присутствию Божьему.

Есть досыта — животная черта.

Тот, кто пестует свою духовную природу посредством голода, чтобы полностью посвятить себя Богу и отрешиться от мирских привязанностей, находится на ином уровне, чем тот, кто пестует свое тело, наедаясь досыта и служа своим вожделениям.

«Старцы едят, чтобы жить, а не живут, чтобы есть». За съеденный кусок Адам был изгнан из Рая и отлучен от близости с Богом.

Тот, кто голоден не по своей воле, не является подлинно голодным, ибо тот, кто хочет есть, мысленно ест, хотя Бог указал ему обратное.

Достоинство голода принадлежит тому, кто воздерживается от еды, а не тому, кто лишен еды.

Каттани* говорит:

«Новообращенный спит, лишь когда его свалит сон, говорит лишь по необходимости, ест лишь во время голодания».

Некоторые говорят, что голодание (*фака*) предполагает воздержание от еды в течение двух дней и ночей, либо на неделю, либо на сорок дней, поскольку истинные мистики верят, что искренний человек (*садик*) испытывает чувство голода лишь раз в сорок дней; его голод служит просто знаком поддержания жизни, все прочие мотивы голода — проявления природного аппетита и пустое.

Знай, что каждая жилка в теле духовно знающего — свидетельство Божественных тайн, а сердце его преисполнено видением Всевышнего. Его сердце — дверь, отверстая в груди, и у этой двери поставлены ум и страсть. Ум укрепляется духом, а страсть — низшей душой. Чем больше подпитываются едой природные склонности, тем сильнее становится низшая душа и тем более бурно страсть пронизывает члены тела, каждую жилку тела обращая в разного рода «завесы» (*хиджаби*). А когда низшая душа лишается пищи, она постепенно слабеет, а ум обретает крепость, и тайны и свидетельства Божии становятся более зримыми. И наконец, когда низшая душа уже не способна действовать и страсти исчезают, любое праздное желание стирается в проявлении Истины, и ищущий Бога достигает всего, чего желает.

Передают, что Абу'ль-Аббас Кассаб сказал:

«Мое послушание и непослушание зависят от двух хлебных лепешек. Когда я ем, я нахожу в себе опору для любого греха, а когда воздерживаюсь от еды, обнаруживаю в себе основание для любого проявления набожности».

Плод голода — созерцание Господа (*мушахадат*), предвестник которого — внутреннее самообуздание (*муджахадат*).

Пресыщение вкупе с созерцанием лучше, чем голод вкупе с умерщвлением плоти, ибо созерцание — вот поле битвы мужчин, а умерщвление плоти — лужайка для детских игр.

* Каттани — см. *Нафахат*, № 215.

Шаба 22

Соблеченке восьмой «завесит»: о хадомничестве (хадж)

Надомничество (хадж) обязательно для каждого мусульманина, который находится в здравом уме, в состоянии совершить его и достиг зрелости. Оно включает в себя облачение в надлежащем месте в одеяние паломника, стояние на Арафате, обход Каабы и бег между Сафа и Марва. Нельзя входить на священную территорию не облаченным в одеяние паломника, без *ихрама* (*би ихрам*). Священная территория (*харам*) называется так потому, что она включает место стояния Авраама (*макам-и Ибрахим*). У Ибрахима (Авраама) было два места стояния: место стояния тела — Мекка и место «стояния» души — дружба (*хуллат*).

Кто взыскует его телесной «стоянки», должен отринуть все вожделения и удовольствия, облачиться в одежду паломника, покрыться саваном (*кафан*), воздерживаться от отвлекающих моментов, удерживать свои чувства под строгим контролем, побывать на Арафате и дойти оттуда до Муздалифы и Маш'ар аль-Харама, собрать камни, обойти Каабу, посетить Мину и оставаться там три дня, бросать камни предписанным образом, обрезать волосы и принести жертву, и переодеться в свою обычную одежду.

А кто взыскует духовной «стоянки» Авраама, тот должен отринуть семейные узы, распрощаться с удобствами и не помышлять ни о чем, кроме Бога (ибо взирать на мирское для него запрещено); далее надлежит подняться на Арафат постижения Господа (*ма'ри-*

фат), оттуда направиться к Муздалифе дружеских отношений (улфат), оттуда отослать свое сердце совершить обход храма Божественного очищения (танзих)*, забросить камни страсти и порочные мысли в Мине веры, возложить в качестве жертвы свою низшую душу на алтарь самообуздания и прибыть на «стоянку» дружбы (хуллат).

Прибыть на «стоянку» отдыха для тела — значит обрести защиту от врагов и их мечей, а прибыть на духовную «стоянку» — значит быть обереженным от разлуки (с Богом), со всеми вытекающими последствиями**.

Мухаммад ибн аль-Фазль говорит:

«Меня удивляют те, кто взыскует Его храм в этом мире: отчего они не ищут созерцания Его в своем сердце? К храму они приходят — и уходят от него, а созерцать Его в сердце можно всегда. Если они обязаны навещать камень, который можно видеть только раз в году, то уж тем более обязательно навещать храм сердца, где можно видеть Его триста шестьдесят раз в течение дня и ночи. Каждый шаг духовно постигающего — символическое странствие в Мекку; когда же он добирается до святыни, за каждый шаг он получает в награду одеяние чести».

Абу Язид говорит:

«Если бы награда человеку за почитание Бога была отсрочена до завтра, то сегодня человек не смог бы почитать Его должным образом, и потому награда за каждый миг почитания и самообуздания приходит немедленно».

Абу Язид также говорит:

«Во время своего первого паломничества я увидел только храм, во второй раз — храм и его Владыку, в третий раз — одного Владыку».

Подводя итог, можно сказать, что самообуздание имеет место, пока не возникает внутренний храм, а внутренний храм — там, где созерцание.

Пока вся Вселенная не станет местом встречи, где человек видится с Богом, уединенной обителью, где он наслаждается

* *Танзих* («очищение», «отрешение от всего дурного и недостойного») — термин мусульманской теологии, обозначающий отрицание применимости к Богу каких бы то ни было характеристик (*аусаф*) и определений (*худуд*) ввиду отсутствия среди Его творений чего-либо подобного Ему. — *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука, 1991, с. 224 (прим. рус. пер.).

** Далее следует рассказ об Аврааме и Нимроде, который уже встречался ранее (см. главу 7, раздел 3).

близостью с Богом, — до этих пор человек все еще в пути к Божественной любви; когда же он обретает видение, вся Вселенная — его «святая святых».

*Тьмы беспросветной острие —
Любимой дом в отсутствие Ее.*

И потому подлинно значима не Кааба, а созерцание и исчезновение (*фана*) в обители дружбы, по сравнению с чем узрение Каабы — побочное побуждение. Однако следует осознавать, что любое побуждение зависит от Побудителя (*мусаббиб*), промысел Божий может явить себя в чем угодно и когда угодно исполнить желание искателя.

Мужи (*мардан*), пересекая необитаемые места и пустыни, взыскуют не саму святыню, ибо для того, кто любит Бога, незаконно взирать на Его святыню. Нет, они взыскуют забвения той жажды, которая лишает их покоя, и полного растворения в любви, которой нет конца.

К Джунайду пришел человек. Джунайд спросил его, откуда он. Тот ответил:

— Я совершал паломничество.

Джунайд спросил:

— С того времени, когда ты впервые удалился от дома, удалился ли ты точно так же и от своих грехов?

— Нет, — ответил пришедший.

— Значит, не было никаких отъездов, — сказал Джунайд. — Каждый раз, когда ты останавливался на ночлег, попадал ли ты на «стоянку» пути к Богу?

— Нет, — ответил тот.

— Значит, тебе не довелось проторить себе путь. А когда ты в надлежащем месте переоделся в одежду паломника, освободился ли ты от своих человеческих качеств — так же, как ты освободился от своей обычной одежды?

— Нет.

— Значит, ты и не переодевался в одеяние паломника. А когда ты стоял на Арафате, уделил ли ты хотя бы мгновение созерцанию Господа?

— Нет.

— Значит, для тебя не было никакого стояния на Арафате. А когда ты пришел к Муздалифе и достиг желаемого, отринул ли ты все чувственные желания?

— Нет.

— Так ты не ходил к Муздалифе! А когда ты совершал обход вокруг Храма, узрел ли ты в обители очищения невещественную Красоту Господа?

— Нет.

— Так ты и Храм не обходил! Когда ты бежал между Сафа и Марва, достиг ли ты чина чистоты (*сафа*) и добродетели (*мурузват*)?

— Нет.

— Так тебе и бежать не довелось! А когда ты пришел в Мину, умолкли ли все твои желания (*муньятха*)?

— Нет.

— Значит, тебе не пришлось посетить Мину. А когда ты дошел до места жертвоприношения и принес жертву, пожертвовал ли ты всем тем, чего желает твоя чувственность?

— Нет.

— Так ты и жертвы не приносил. Когда ты бросал камни, отбросил ли ты все чувственные помыслы, обуревавшие тебя?

— Нет.

— Значит, ты не бросал камни, и тебе не довелось исполнить паломничество. Возвращайся и исполни паломничество так, как я описал тебе, и тогда, может быть, ты доберешься до места «стояния» Ибрахима (Авраама).

Фузайль ибн Ийяз рассказывает:

«На горе Арафат я заметил юношу, который стоял молча с опущенной головой, в то время как все вокруг громко молились. Я спросил его, почему он не молится так же, как все. Он ответил, что у него большое горе: он утратил то духовное состояние (*вакти*), которым обладал, и у него нет сил громко взывать к Господу.

Я сказал:

— Молись, чтобы по милости множества этих людей Бог исполнил твое желание.

Он воздел вверх руки и начал молиться, вдруг он пронзительно вскрикнул и скончался».

Зун-Нун, египтянин, рассказывает:

«В Мине я заметил юношу, который сидел неподвижно, в то время как все вокруг приносили жертвы. Я пригляделся к нему. Он взывал:

— О Боже, все люди приносят жертвы. Дозволь принести Тебе в жертву свою низкую душу, прими ее!

Сказав так, он показал указательным пальцем на свое горло — и упал бездыханным, да благословит его Бог!»

Различается два вида паломничества: в состоянии отсутствия (Бога) и в состоянии присутствия (Бога).

Тот, кто находится в состоянии отсутствия, и в Мекке пребывает в том же положении, что и находясь в состоянии отсутствия у себя дома.

Тот же, кто пребывает с Богом у себя дома, находится в том же положении, как если бы он пребывал с Богом в Мекке.

Паломничество — акт самообуздания (*муджахадат*) во имя достижения созерцания (*мушахадат*), однако самообуздание не переходит непосредственно в созерцание, но лишь подводит к нему. Поэтому оно имеет ограниченные рамки действия, и подлинная цель паломничества — не посещение Каабы, а достижение созерцания Бога.

О созерцании (*Мушахадат*)

Посланник сказал:

«Держите свои животы в голоде, печень — в жажде, избегайте всего мирского — и, быть может, вы узрите Господа своим сердцем».

Он также сказал:

«Почитайте Господа, как если бы видели Его, ибо если вы не видите Его, то Он-то вас видит».

Господь сказал Дауду (Давиду):

«Ведаешь ли, что значит ведать Меня? Это жить, сердцем созерцая Меня».

Под «созерцанием» суфии понимают духовное видение Господа, на людях и в уединении, без пояснений о том, отчего и каким образом это происходит.

Абу'ль-Аббас ибн Ата, толкуя слова Писания:

Но те, кто говорит:

«Владыка наш — Аллах!»

И кто потом стоит на этом твердо (Коран 41:30),

поясняет: «Владыка наш — Аллах!» — так говорят, занимаясь самообузанием (*муджахадат*), а «стоят твердо» — на ковре созерцания (*мушахадат*)».

На практике существует два вида созерцания.

Первый — следствие совершенной веры (*сиххат-и якин*), второй — следствие восторженной любви, ибо любовный восторг возносит человека на такую высоту, где его жизнью становится устремленность к Возлюбленному. Кроме Него, для него ничего больше не существует.

Мухаммад ибн Васи говорит:

«Никогда я не видел ничего без того, чтобы не узреть в этом Господа», т. е. сквозь призму совершенной веры. Такое восприятие исходит от Бога к Его творениям.

Шибли говорит:

«Никогда я не видел ничего, кроме Бога», т. е. в восторге любви и усердии созерцания.

Один воспринимает происходящее телесным оком, при этом видя духовным оком также и самого Зиждителя. Другой, ослепленный любовью к Зиждителю, не видит ничего, кроме Него.

Таковы два пути: явленности (*истидлали*) и восторга (*джазби*).

В первом случае проявленное подтверждение проистекает от свидетельств Божьих, во втором случае видящий охвачен восторгом и унесен желанием: свидетельства и подтверждения являются для него завесой, поскольку познавший не испытывает благоговения к чему-либо иному, а любящий не взирает ни на что иное, находясь вне разногласий с Ним и вне столкновений с Ним в Его заветах и деяниях.

Господь изволил сказать Посланнику:

*(Свой) взгляд (пророк)
ни на мгновенье не отвел,
И (взгляд) ему не изменил (Коран 53:17),*

имея в виду силу его жаждания Господа. Когда любящий отвращает свой взгляд прочь от сотворенного, сердцем он неминуемо узрит Творца. Господь сказал:

*Скажи мужам, уверовавшим (в Бога),
Чтоб потупляли свои взоры (Коран 24:30),*

т. е. отвращали взоры от вожеленного, а око духа — от тварного.

Тот, кто предельно искренен в самообуздании, создает прочную основу для созерцания, ибо внутреннее видение связано с внешним самообузданием.

Сахль ибн Абдаллах из Тустара говорит:

«Кто на миг закроет глаза, устремленные на Господа, тот никогда больше за всю свою жизнь не обретет путеводительства», поскольку взирать на иное-чем-Бог значит сдать себя иному-чем-Бог, и тот, кто отложился ради милости иного-чем-Бог, потерян.

Созерцающий живет лишь тогда, когда он в созерцании (*мушахадат*). Время, когда он взирает на окружающее обычными глазами (*му'айанат*), он не считает за жизнь, для него это доподлинная смерть.

Так, когда Абу Язида спросили о его возрасте, он ответил: «Мне четыре года», пояснив: «Семьдесят лет я был заслонен (от Бога) этим миром и видел Его лишь последние четыре года, а то время, когда человек заслонен, не считается жизнью».

Шибли взывал в своих молитвах:

«О Боже, скрой Рай и Ад в невидимых местах Своих, чтобы можно было почитать Тебя без корысти».

Тот, кто забывает о Господе, все равно поклоняется Ему благодаря своей вере, поскольку человеческая природа тяготеет к Раю; однако поскольку его сердце не расположено любить Господа, то забывающий о Нем отъединяется от Его созерцания.

Посланник сказал Аише, что он не видел Господа в ночь Вознесения, а Ибн Аббас передает, что Посланник сказал ему, что видел тогда Господа. Возникает кажущееся противоречие. Говоря, что не видел Господа, Посланник имел в виду свое обычное зрение, а во втором случае — духовное око. Но ведь Аиша тяготела к внешнему, а Ибн Аббас — к чистой духовности, и Посланник говорил с каждым соответственно их способности проникать в суть.

Джунайд сказал:

«Если Господь скажет мне: «Взгляни на Меня», я отвечу: «Не взгляну на Тебя», потому что в любви глаз есть иное (не Бог) и посторонний: ревность к чужаку удержала бы меня от того, чтобы взглянуть на Него. В этом мире для меня стало привычным видеть Его без помощи глаз, так прибегну ли к их посредству в мире ином?»

*Ревнуя, что зрачок мой зрит Тебя,
Глаза закрыв, взираю на Тебя.*

Джунайда спросили, желает ли он увидеть Бога. Он ответил «нет». Его спросили почему.

— Муса (Моисей) желал этого, но не увидел Его, а Мухаммад не имел желаний, но увидел Его, — ответил Джунайд.

Наше желание — величайшая из «завес», которая заслоняет от нас Господа, ведь, любя, проявлять собственную волю — это неповиновение, а неповиновение и есть «завеса». Когда проявления собственной воли исчезают, открывается духозрение (*мушахадат*), а когда человек утверждает в духозрении, для него стирается различие между этим миром и миром иным.

Абу Язид говорит:

«Бог имеет слуг, которые стали бы отступниками, если бы отделились «завесой» от Него в этом мире либо в следующем», т. е.

Он дарует им непрерывное созерцание и живит их любовью; когда же слуга лишается этого дара, он становится отступником.

Зун-Нун говорит:

«Однажды во время странствий по Египту я увидел, как подростки швыряют камни в юношу. Я спросил, чем он им не угодил.

— Он свихнулся, — сказали они.

— С чего это вы взяли?

— Он говорит, что видит Бога!

Я подошел к юноше и спросил, верно ли они передают его слова. Он ответил:

— Я говорю, что, если бы я упустил Его из виду хотя бы на миг, я оказался бы за «завесой» и тем самым проявил бы неповиновение Господу».

Некоторые суфии впали в ошибку, полагая, что при духовном видении и созерцании видят тот образ (*сурати*) Бога, который формируется в сознании благодаря силе представления, памяти и уму.

Это явный антропоморфизм (*ташбих*) и очевидное заблуждение. Бог не имеет предела, чтобы можно было представить Его себе и мысленно постичь Его природу. Человеческие представления одноприродны уму, однако Бог не одноприроден уму, хотя по отношению к Вечному все феноменальные объекты, как тонкие, так и грубые, одноприродны друг другу, невзирая на их внешнее несходство. И потому созерцание в этом мире заменяет видение Бога в мире ином. Сподвижники Посланника (*асхаб*) единодушны в том, что видение достижимо в мире ином, а созерцание — в этом.

Те, кто ведет речь о созерцании в этом либо в ином мире, лишь говорят о том, что оно возможно, умалчивая о том, что они сами относятся к тем, кому было даровано либо и сейчас даровано созерцание, ибо созерцание — свойство сокровенного сердца (*сирр*), неизъяснимое в словах иначе, кроме как иносказательно. Следовательно, молчание здесь выше слов, ибо молчание — знак созерцания (*мушахадат*), а речь — знак того, что человек свидетельствует своими глазами (*шахадат*).

И потому Посланник, достигнув близости с Богом, сказал:

«Не могу вознести Тебе хвалу», ибо находился в созерцании, а созерцание на ступени любви есть совершенное единство (*яганаги*), а в единстве любое внешнее выражение чувств есть иное (*биганаги*).

Далее он сказал: «Ты Сам возносишь Себе хвалу», т. е. Твои слова это мои слова и Твоя хвала — моя, ибо разве моему языку под силу выразить то, что я ощущаю? Как говорит поэт:

*Я возжелал любимую свою — и был ошеломлен:
Ее узрев, стал нем и ослеплен.*

Шаба 23

Соблеченке гевэитой «завесыт»: о кравилтах и кривилтах общенке с Логвлла

Посланник сказал: «Красота поведения (*хусн аль-адаб*) — принадлежность веры». Он также сказал: «Господь мой исправлял меня (*аддабани*) и дал хорошее исправление». Следует знать, что приличия и умение держаться во всех религиозных и мирских делах опираются на правила поведения (*адаб*) и что каждая «стоянка», на которой оказались люди разного рода, подразумевает свои особые правила.

Правила поведения при общении с людьми состоят в следовании добродетели (*мурувват*); с религиозных позиций они заключаются в следовании обычаю Посланника (*Сунна*); с позиций любви они состоят в проявлении почтительности (*хурмат*). Эти три понятия связаны друг с другом, ведь недобродетельный не следует *Сунне*, а не сумевший подчинить себя *Сунне* не способен выказывать должную почтительность.

В поведении соблюдение должного обхождения проистекает от благоговения перед предметом желанья; благоговение перед Богом и Его повелениями произрастает из страха Божьего (*таква*).

Кто неуважительно преступает благоговение, подобающее свидетельствам Божиим, не имеет ни части, ни доли в Пути суфизма. Ищущие Бога ни при каких обстоятельствах не нарушают правил должного обхождения, ибо для них они вошли в привычку и стали второй натурой.

Человек не может отрешиться от своей природной данности, поэтому до тех пор, пока существует человеческая оболочка, люди обязаны соблюдать правила послушания Господу, порой принуждая себя к этому (*такаллуф*), порой — без приложения усилий. Приложение усилий необходимо в состоянии «трезвости», когда же человек «опьянен», Господь следит за соблюдением правил. Отрицающий правила поведения, очевидно, не может быть святым, ибо «правила должного обхождения — черта тех, кого любит Бог». Когда Бог удостаивает кого-то чуда, это подтверждение того, что Он побуждает его исполнять религиозные обязанности. Это противоречит мнению некоторых еретиков, которые полагают, что, когда человек захлестнут любовью, послушание необязательно для него. Подробнее я вернусь к этому в должном месте.

Правила поведения имеют три аспекта.

Первый — этикет, соблюдаемый в отношении Господа в единении (*таухид*). Правилom здесь является удержание себя на людях и наедине с самим собой от непочтительных поступков и такое поведение, будто ты находишься в присутствии царя.

В подлинных Речениях рассказывается, что однажды Посланник сидел, приподняв колени (*пай гурд*). Явился Джабраил (Гавриил) и сказал:

— О Мухаммад, сядь так, как сидят слуги в присутствии хозяина.

Говорят, что Харис Мухасибби в течение сорока лет никогда не опирался спиной о стену, ни днем, ни ночью, и никогда не сидел иначе, кроме как на коленях. На вопрос о том, отчего он доставляет себе такие неудобства, он ответил:

— Во время созерцания Господа я стыжусь сидеть в иной позе, не подобающей слуге.

Я, Али ибн Усман аль-Джуллаби, однажды оказался в селении Каманд* в Хорасане и увиделся с весьма известным, вызывающим удивление человеком, которого звали Адиб-и Каманди. В течение двадцати лет он ни разу не присел, исключая время молитвы, когда

* Согласно *Нафахат*, № 379 — Куманд.

он произносил символ веры. Я осведомился о причине этого. Он ответил, что пока не достиг такой ступени, на которой он, созерцая Господа, может сидеть.

Абу Язида спросили, как он обрел столь высокий чин. Он ответил: «Добрыми отношениями с Богом», т. е. соблюдая правила приличий и поведения наедине с самим собой и на людях.

Обхождению с предметом своего обожания можно поучиться у Зулейхи; когда она осталась наедине с Юсуфом и склоняла его к любострастию, она сначала прикрыла лицо идолу, чтобы тот не стал свидетелем ее домогательств.

А когда Посланник был вознесен на Небеса, соблюдение им правил послушания отвратило его от этого мира и следующего.

Второй аспект поведения проявляется в отношении своего «я», он состоит в том, что человек наедине с самим собой избегает поступков, которые были бы неуместны, находишься он в обществе своих друзей или Господа, т. е. он не должен быть неискренним, должен есть немного, чтобы пореже ходить в отхожее место, и не смотреть на то, на что не подобает смотреть посторонним.

Передают, что Али никогда не смотрел на свою наготу, потому что стыдился взирать на то, на что запретно взирать у других.

Третий аспект поведения — общение с другими людьми. Важнейшим здесь является достойное поведение и соблюдение *Сунны* в доме и за его пределами.

Эти три аспекта этикета неотделимы друг от друга. Далее я рассмотрю каждый из них подробно, чтобы мои читатели могли легко следовать им.

Об общении и соизучающих Материях

Господь сказал:

*И, истинно, к уверовавшим в Бога,
Творившим добрые дела
Любовь проявит Милосердный (Коран 19:96).*

Это значит, что Он будет любить их и устраивать так, что их будут любить, ибо они исполняют свой долг по отношению к своим братьям и ставят их над собою.

И Посланник сказал:

«Три вещи делают любовь брата твоего к тебе искренней: твой обычай приветствовать его при встрече; обычай потесниться, когда он садится возле тебя; и обычай обращаться к нему так, как ему более всего по душе».

И Господь сказал:

*Ведь все, кто верует, — в едином братстве,
А потому — мирите же обоих ваших братьев* (Коран 49:10).

И Посланник сказал:

«Имейте много братьев, ибо ваш Господь деликатен (*хайи*) и добр: в день Воскресения Он не станет наказывать Своего слугу в присутствии его братьев».

Однако общение с людьми следует посвящать Богу, а не потакать низшей душе или своим собственным интересам — для того, чтобы обрести Божественную награду за соблюдение правил общения.

Малик ибн Динар сказал своему зятю Мугиру ибн Шу'ба:

«Если общение с братом или другом не приносит тебе блага в религиозном плане — не общайся вовсе, чтобы тебе спастись», т. е. общайся лишь с теми, кто лучше либо хуже тебя. В первом случае тебе будет благо, а во втором — благо будет обоюдным, и каждый получит прибыль от другого.

И потому Посланник сказал:

«Долг набожного человека — наставить несведущего».

И Яхья Му'аз (ар-Рази) сказал:

«Плох тот друг, которого приходится просить: «Помяни меня в своих молитвах» (потому что следует всегда молиться за каждого, с кем ты сходишься, пусть даже на мгновение); плох тот друг, с которым нельзя общаться, не лстя ему (потому что прямота — одна из основ дружеского общения); и плох тот друг, перед которым приходится извиняться за доставляемые неудобства (ибо извинения в ходу между незнакомыми людьми, между друзьями это не принято)».

Посланник сказал:

«Человек следует вере своего друга, поэтому будь осмотрителен в выборе друзей».

Общение с хорошими людьми подводит человека к благому, даже если он не порядочен. А общение с порочными людьми делает человека порочным, даже если он добропорядочен, ибо он будет уступать их порочности.

Передают, что один человек, обходя Каабу, взмолился:

— О Боже, даруй благо моим братьям!

На вопрос, почему в таком месте он не испросил блага для себя, он ответил:

— У меня есть братья, с которыми я живу. Если они пойдут по благому пути, и я буду таким же, а если по неблагоприятному — то и я с ними.

Суфийские шейхи требуют друг от друга соблюдения правил общения и обязывают своих учеников делать то же, так что в их среде дружелюбие стало чем-то вроде религиозного обязательства.

Шейхи написали немало трудов о правилах поведения суфиев.

Например, у Джунайда есть трактат *Тасхих аль-ирадат* («Очищение послушничеством»), у Ахмада ибн Хазруйи из Балха — *Ар-ри'айят би-хукук* Аллах* («Соблюдение должного перед Господом»), у Мухаммада ибн Али из Термеза — *Адаб аль-муридин* («Правила поведения для муридов»).

Исчерпывающие труды на эту тему написали Абу'ль-Касим аль-Хахим**, Абу Бакр аль-Варрак, Сахль ибн Абдаллах (ат-Тустари), Абу Абд ар-Рахман ас-Сулами и наставник Абу'ль-Касим Кушайри.

Все они — выдающиеся авторитеты в суфизме. Мне бы, со своей стороны, хотелось, чтобы моя книга давала возможность каждому, кто ее имеет, обходиться без других книг, заключая в себе все необходимое для всех, кто осваивает суфизм.

Далее в отдельных разделах будут детально рассмотрены аспекты правил поведения суфиев.

О правилах общения

Правила общения имеют первостепенную важность для новопосвященного, поэтому на него возлагается обязанность всемерно следовать им.

Одиночество губительно для новичка, ибо Посланник сказал:

«Сатана — с одинокими, но он удаляется от двоих, которые вместе».

* Так во всех текстах — вместо правильного *ли-хукук*.

** См. *Нафахат*, № 120.

И Господь сказал:

*И меж тремя не может быть секретных разговоров,
Чтобы четвертым не был Бог (Коран 58:7).*

Я читал историю о том, как ученик Джунайда вообразил, что достиг совершенства и ему подобает одиночество.

Он удалился в уединенную обитель и избегал общения со своими братьями.

С наступлением ночи стал появляться верблюд, и раздавался глас, что за ним послано из Рая. Он садился на верблюда, и тот доставлял его в дивный чертог с прекрасными обитателями, изысканными яствами и струящимися потоками. Здесь он оставался до зари. Затем он засыпал, а проснувшись, оказывался у порога своей хижины.

Это исполнило его гордыней, и он не удержался от хвастовства. Услышанное передали Джунайду. Он тотчас поспешил к хижине ученика, и тот все рассказал ему. Джунайд, выслушав его, сказал:

— Этой ночью, когда окажешься в том чертоге, повтори трижды: «Нет силы и власти, кроме как у Бога Всевышнего, Великого!»

Ночью все шло как обычно, и, хотя сердцем ученик не поверил Джунайду, на всякий случай он трижды повторил эти слова.

Те, кто его окружал, пронзительно завизжали и пропали, а он увидел, что сидит на куче дерьма, среди прогнивших костей. Он осознал, что заблуждался, раскаялся и вернулся к братьям.

Главный принцип суфийского общения: относись к человеку соответственно его достоинству. К пожилым людям суфий относится с почтением, как сын к отцу; к равным — с мягкой обходительностью, как к братьям; к младшим — с любовью, как к своим сыновьям.

В суфиях нет ненависти, зависти, злобы.

В то же время они не пренебрегают искренними советами, полученными от других людей.

При общении непозволительно говорить плохое об отсутствующем человеке, или вести себя неучтиво, или рвать отношения друг с другом из-за неосторожного слова или поступка — потому что общение начинается с посвящения его Богу, и его непозволительно обрывать из-за слова или поступка человека.

Автор этой книги передает:

— Я спросил великого шейха Абу'ль-Касима Гургани, какие обязательства налагает на человека общение. Он ответил:

«Общение предполагает следующее: не преследуй своего личного интереса, ибо все зло между людьми возникает от себялюбия. Для самовлюбленного человека лучше одиночество. Тот, кто пренебрегает своими интересами и печется об интересах своего товарища, соответствует идеалу человеческого общения».

Один дервиш приводит такой случай:

— Отправившись из Куфы в Мекку, по пути я встретил Ибрахи-ма Хавваса и попросил у него дозволения сопровождать его. Он сказал:

— При общении необходимо, чтобы один главенствовал, а другой уступал. Что ты избираешь?

Я ответил: «Ты будешь главою».

Он сказал: «Тогда уж, будь добр, не прекословь мне».

Когда мы остановились на ночлег, он велел мне присесть, а сам принес воды из родника и, так как было холодно, собрал сучьев и разжег огонь. Я попытался было помочь ему, но он велел мне сидеть на месте.

В сумерках начался сильный дождь. Он снял с себя заплатанный плащ и всю ночь держал его над моей головой. Мне было стыдно, но по уговору я не мог сказать ни слова против.

Когда наступило утро, я сказал: «Сегодня мой черед быть главою».

Он промолвил: «Хорошо».

Когда мы остановились на ночлег, он вновь взял на себя все хлопоты.

В ответ на мои упреки, что он не повинуется мне, он возразил:

— Не повиноваться — это позволять, чтобы твой руководитель служил тебе.

И он продолжал вести себя по-прежнему, пока мы не добрались до Мекки.

Мне было так стыдно, что я сбежал от него. Однако в Мине мы случайно встретились, и он сказал:

— О сын, когда имеешь дело с дервишами, смотри же, служи им так, как я служил тебе!

Дервиши бывают обитающие на месте (*мукиман*) и странствующие (*мусафиран*).

Согласно обычаю шейхов странствующие дервиши должны ставить оседлых выше себя, ибо бродячий дервиш бредет куда хочет, он сам себе слуга, а оседлый дервиш нашел свое место в служении Богу. Странствие — признак ищущего, оседлость — черта достигнувшего.

Поэтому те, кто обрел и теперь остается на месте, выше, чем те, кто еще ищет и странствует.

В свою очередь оседлым дервишам подобает смотреть на странствующих как на превосходящих их, потому что оседлые отягощены мирским бременем, а бродячие не обременены и не привязаны к миру.

Пожилым людям подобает ставить молодых выше себя, ведь они меньше прожили и меньше нагрешили.

Молодым подобает ставить пожилых выше себя, ибо те опередили их в поклонении и служении.

«Культура поведения» (*адаб*) на самом деле означает «свод достойных качеств», хотя обычно культурным человеком называют того, кто сведущ в арабской филологии и грамматике.

Суфии определяют культуру поведения как «жизнь с похвальными качествами» и говорят, что это означает «вести себя достойно по отношению к Богу как на людях, так и наедине с самим собой».

Если ты следуешь этому, то ты — воспитанный человек, даже если ты иноземец (т. е. не араб), а если не следуешь, то о культуре поведения остается только умалчивать.

Тех, кто обладает познанием Бога, в любом случае почитают больше, чем тех, кто обладает умом.

Одного шейха спросили:

— Что включает в себя достойное поведение?

Он сказал:

— Вот определение, которое мне доводилось слышать: «В разговоре — искренние речи, в поступках — непритворные действия».

Блистательное определение дал шейх Абу Наср Саррадж, автор труда *Лума* («Сияние»):

«С позиций культуры поведения (*адаб*) существует три типа людей.

Первый — миряне, чья культура в основном включает красноречие и риторику, изучение исторических хроник (*асмар*)* и арабской поэзии.

Второй тип — религиозные люди, чья культура поведения в основном сводится к обузданию низшей души, контроль за своим телом, соблюдению законных предписаний и отклонению от страстей.

Третий тип — избранные (т. е. суфии), которые по большей части культивируют в себе очищение, оберегание сердца, исполнение

* Другое прочтение — *асма* — «имена», но я нашел *асмар* в рукописи *Китаб аль-Лума*, принадлежащей А. Г. Эллису, где данный пассаж находится на с. 63а.

обетов, предохранение «состояния», в котором находишься, устойчивость к сторонним внушениям и пристойное поведение во время поисков (Бога), в состояниях присутствия (с Богом) и на «стоянках» близости (к Богу)».

Это — исчерпывающее определение. Все его составные части рассмотрены в соответствующих местах нашего труда.

О правилах общения для оседлых дервишей

Дервиши, избравшие жизнь на одном месте, а не странствия, обязаны соблюдать следующие правила поведения.

Когда к ним заходит странствующий дервиш, следует встретить его приветливо, принять уважительно, обращаться с ним как с почетным гостем, выставив на стол для угощения все, что есть в доме, взяв за образец для подражания поведение Ибрахима (Авраама).

Не следует расспрашивать, откуда он, и куда направляется, и как его зовут. Считайте, что он послан Богом и возвращается к Богу и что его имя — «слуга Божий».

Следует учитывать его желание остаться в одиночестве или побыть в компании. Если он предпочитает одиночество, следует отвести ему свободную комнату. Если он желает пообщаться, следует делать это непринужденно и с дружелюбием.

Вечером, когда он собирается ложиться, хозяин должен предложить помыть ему ноги, но, если гость не дает на это дозволения и говорит, что это не в его обычае, хозяин не должен настаивать — из боязни причинить ему неудобство.

На следующий день хозяин должен предложить гостю помыться в бане и проводить его в самую приличную баню из тех, что имеются; оберегать его одежду от (загрязнения в) отхожем месте в бане; не допускать, чтобы странник дожидался его, самому же терпеливо дожидаться, пока он смоет с себя всю грязь, потрет (*бихарад*) спину, отмоев колени, стопы ног и руки. Этим обязанности хозяина исчерпываются.

Если у оседлого дервиша достаточно средств, он может справиться для гостя новую одежду; а если нет — он может не утруждать себя этим, просто почистив одежду гостя перед тем, как тот надеет ее, помывшись.

Если странник остается на два-три дня, следует пригласить его к духовному наставнику или имаму из числа тех, кто живет в окрестностях, но нельзя принуждать его, если гость не расположен навещать их, потому что те, кто ищет Бога, не всегда являются хозяевами своих чувств.

Например, Ибрахим Хаввас как-то отказался от общества Хизра, когда тот попросил дозволения сопровождать его в пути, поскольку Хаввас не хотел, чтобы его чувства обратились на что-то иное, кроме Бога.

Безусловно, будет неправильно, если оседлый дервиш поставит странствующего дервиша в такое положение, когда тому придется приветствовать мирян или пользоваться их гостеприимством, больничной койкой или похоронными принадлежностями.

Если оседлый дервиш надеется сделать гостя-дервиша орудием попрошайничества (*'алат-и гадаи*) и водит его от дома к дому — ему лучше вовсе отказаться от того, чтобы услужить скитальцу ценой его унижения.

Среди всех тягот и невзгод, которые мне пришлось вынести во время странствий, не было ничего хуже, чем раз за разом попадать к невежественным слугам и бесстыдным дервишам, которые водят тебя туда-сюда, от дома какого-нибудь ходжи к дому какого-нибудь дехканина. И хотя внешне я сохранял почтительность, на самом деле эти помыкания меня просто изводили, и я дал себе слово никогда не поступать так со странниками, если когда-нибудь и я стану оседлым дервишем.

Нет ничего полезнее того урока, который ты извлекаешь для себя из общения с грубыми людьми, терпя их низкие выходки и при этом удерживаясь от подобного рода манер.

Когда странствующий дервиш хочет немного передохнуть (*мунбасит*) у оседлого дервиша и останавливается у него на более длительное время, то в случае, если он просит какие-то бытовые принадлежности, хозяин должен тотчас предоставить ему то, в чем он нуждается.

Если же странник — самозванец и шельма и требует чрезмерного, хозяин не должен поощрять его притязаний, ибо преданные Господу так себя не ведут. Дервишу, который взыскует мирского, не место среди преданных. Его место — на базаре, где покупают и продают, или в кругу стражников при дворе султана.

Передают, что Джунайд преподавал ученикам практический урок, используя приход странствующего дервиша. Гостя приветили и поставили перед ним угощение. Он в ответ: «Желаю еще того-то и того-то».

Тогда Джунаид сказал ему:

— Если ты — человек базара, ступай на базар; тебе не место в мечети и ханаке.

Как-то с двумя дервишами я отправился из Дамаска к Ибн аль-Му'алла*, который жил в селении близ Рамла.

По пути мы условились, что каждый поразмыслит о том деле, с которым он отправился к наставнику, чтобы наставнику стали ведомы наши сокровенные мысли и он смог разрешить наши затруднения.

Я сказал себе: мне бы хотелось взглянуть на стихи и молитвословия (*мунаджат*) Хусейна ибн Мансура (аль-Халладжа). Один из моих товарищей сказал: « Попрошу, чтобы шейх помолился об исцелении моей селезенки (*тихаль*)». Другой дервиш сказал: «А мне бы хотелось разноцветных сладостей (*халва-йи сабуни*)».

Когда мы прибыли, Ибн аль-Му'алла повелел, чтобы мне принесли рукопись со стихами и молитвословиями Хусейна. Он возложил руку на живот первого дервиша, и тот выздоровел. Второму дервишу он сказал:

— Разноцветные сладости — угощение солдафонов (*'аванан*), ты же одет как святой человек. Платью святого не подобают запросы стражников. Выбери что-нибудь одно.

Вкратце можно сказать, что хозяин не обязан быть внимательным к запросам странствующего дервиша, если видно, что тот не посвящает себя полностью Богу. Если последний преследует свой личный интерес, то недопустимо потакать ему, ибо дервиши — проводники (*рахбаран*), а не разбойники (*рахбуран*) в отношении друг друга.

Если кто-то преследует собственные интересы, то обязанность его друга — пресечь это. Если же человек отбросил свое «я», тогда его другу позволительно исполнить требуемое.

В Речениях Посланника говорится, что он побратался с Салманом (аль-Фариси) и Абу Зарром Гифари; оба они выделялись среди всех «обитателей навеса» (*ахль-и суффа*) и среди людей высокой духовности.

Однажды, когда Салман пришел в дом Абу Зарра навестить его, жена Абу Зарра пожаловалась, что муж не ест днем и не спит ночью. Салман велел ей принести еды и сказал Абу Зарру:

— О брат, желаю, чтобы ты поел, ведь этот пост тебе не предписан.

* В I. — Ибн аль'Ала.

Абу Зарр уступил.

Вечером Салман сказал:

— О брат, я прошу тебя поспать, твое тело и твоя жена имеют права на тебя — так же, как и твой Бог.

На следующий день Абу Зарр пришел к Посланнику, и тот сказал:

— Я говорю то же, что Салман сказал вчера: воистину твое тело имеет свои права на тебя.

Поскольку Абу Зарр расстался с помыслами о собственных интересах, то он уступил уговорам своих побратимов.

Все, что бы ты ни сделал в соответствии с этим подходом, будет здоровым и без изъянов.

Как-то, будучи в Ираке, я прилежно попытался (*тапаки микардам*) накопить средств, но растратил их и наделал долгов. Каждый, кто желал чего-либо, обращался ко мне, и я был озадачен и печалился, не зная, как же выполнить все эти желания.

Один выдающийся человек написал мне:

«Остерегайся, как бы не позабыть о Боге, удовлетворяя желания тех, кем овладело суетное. Вот если бы ты отыскал кого-то, чей ум достойнее, чем твой собственный, лишь тогда ты мог бы по справедливости отвлечь свой ум, чтобы умиротворить его ум. Во всех прочих случаях не отвлекайся, ибо для Его слуг достаточно Его».

Эти слова принесли мне немедленное облегчение.

О правилах поведения во время скитаний

Когда дервиш избирает странствия, а не оседлость, ему следует соблюдать особые правила.

Главное правило: он должен странствовать во имя Божие, а не ради удовольствия, и когда он странствует внешне, внутренне он должен избегать эмоциональных привязанностей, хранить себя в состоянии чистоты и не пренебрегать своими религиозными обязанностями.

Целью путешествия должно быть паломничество, либо война (с неверными), либо странствие к (святому) месту, либо получение наставлений, либо поиск духовного знания, либо посещение святого человека, шейха или могилы святого. В противном случае путешествие будет предосудительным.

Нельзя пускаться в путь без заплатанного плаща, молитвенного коврика, ковша, веревки, башмаков (*кафш*) либо туфель (*на'лайн*) и посоха.

Заплатанный плащ — для прикрытия наготы, молитвенный коврик — для совершения молитвы, ковш — для омовения, посох — для защиты и других целей.

Перед тем как ступить на молитвенный коврик, следует надеть туфли или башмаки в состоянии чистоты.

Если у кого есть другие принадлежности — для соблюдения предписаний *Сунны*, обычаев Посланника — гребень, ножницы для стрижки ногтей, иголка и шкатулка с сурьмой (*мукхула*), — это справедливо.

Если же кто-то берет с собой больше принадлежностей, чем перечисленные выше, следует учитывать, какова его «стоянка».

Если это новичок, то каждая принадлежность будет ему обузой и камнем преткновения, «завесой» и поводом выказать заносчивость.

Если же это дервиш, твердо стоящий на Пути, он может взять с собой все эти принадлежности и что-то сверх того.

От шейха Абу Муслима Фариса ибн Галиба аль-Фариси я слышал такую историю.

«Однажды, — сказал он, — я посетил шейха Абу Саида Аби'ль-Хайра Фазлаллаха ибн Мухаммада. Он возлежал на тахте с четырьмя подушками (*тахти чахар-балиш*), положив ногу на ногу, одетый в тонкий египетский лен (*дикки Мисри*). А моя одежда была такой грязной, что сохла, словно звериная шкура, а тело было истощено послушанием. Облик Абу Саида поселил в моей душе сомнение. Он дервиш — и я тоже дервиш, но он возлежит в роскоши, а я изможден тяготами скитаний.

Он тотчас проник в мои мысли, и ему открылось мое тщеславие.

— О Абу Муслим, — сказал он, — в каком *Диване* ты прочел, что заносчивость и дервишество совместимы? Я вижу Бога во всем — и Он возводит меня на трон. Ты же во всем видишь себя — и Он посылает тебе страдание. Мой удел — созерцание, твой — самообуздание. Обе «стоянки» — на пути к Богу, но Ему нет дела до них обоих, и потому настоящий дервиш мертв для всех «стоянок» и свободен от всех «состояний».

При этих словах я лишился чувств, свет померк в моих глазах.

Придя в себя, я раскаялся, и он принял мое покаяние.

Потом я попросил:

— О шейх, разреши мне уйти, мне тяжело лицезреть тебя.

— Да будет так, Абу Муслим, — ответил он и прочитал стих:

*Все то, что ухо слышать избегало,
Перед глазами наконец доподлинно предстало».*

Странствующий дервиш всегда должен соблюдать обычай Пророка (Сунну), и, когда он входит в дом оседлого дервиша, ему следует вести себя уважительно и приветствовать хозяина.

Снимая обувь, следует начинать с левой ноги, как делал Посланник. Надевая обувь, следует начинать с правой ноги. Омывать следует сначала правую ногу, потом левую.

Следует дважды склонить голову в приветствии (во время молитвы) и уже затем приступить к выполнению (религиозных) обязанностей, обязательных для дервишей.

Ни в коем случае гость не должен: докучать хозяину, вести себя несдержанно с кем-либо, говорить о тяготах, которые перенес во время скитаний, говорить на богословские темы, рассказывать краткие истории из жизни святых, цитировать *Хадисы* в компании; все это — признаки самомнения.

Он должен быть терпелив, когда ему докучают глупцы, и выносить их досаждения во имя Божие, ибо в терпении много блага.

Если хозяева или их слуги приглашают его отправиться с ними приветствовать или повидать горожан, он должен уступить, если может, сохраняя в сердце неприятие к выказыванию таких знаков внимания мирянам, при этом извиняя поведение своих братьев, которые делают это.

Гость должен следить за тем, чтобы не огорчить их неосторожным высказыванием, и не должен представлять их ко двору влиятельных лиц с целью получить праздное удовольствие.

Странствующие дервиши, как и оседлые, в компании всегда должны стараться делать угодное Богу; им надлежит доверять друг другу, не говорить плохого — ни в глаза, ни за спиной — потому что истинные дервиши в любом поступке человека видят Того, кто движет им, и еще потому, что каждый человек, каков бы он ни был, испорченный или беспорочный, омраченный или просветленный, принадлежит Богу и является Его творением.

И потому осуждение человеческого поступка — это осуждение Того, кто движет человеком.

О нравах ирэнэтике икшк

Люди не могут обходиться без пропитания, однако нравственное чувство требует, чтобы они не ели и не пили сверх меры.

Шафии говорит:

«Кто думает о том, что попадает в его живот, достоин лишь того, что выходит из него».

Для новичка нет ничего вреднее обильной еды. Я читал в Историях, что Абу Язида спросили, почему он так высоко ставит голод. Тот ответил:

— Если бы Фараон был голоден, он бы не сказал: «Я ваш вышний господин!» И если бы Карун (Корей) был голоден, он бы не проявил мятежности. Са'лабу* все перевозносили, пока он был голоден, а наевшись досыта, он стал лицемерить.

Сахль ибн Абдаллах (ат-Тустари) сказал:

«По мне, так напиться допьяна лучше, чем наестся до отвала».

Его спросили, почему так, и он сказал:

«У упившегося ум притупляется, пламя вожделения гаснет, человеку нет вреда от своих рук и языка. А наевшегося до отвала обуревают глупейшие желания, им овладевает вожделение и низшая душа начинает жаждать своего ублажения».

Шейхи говорили, описывая суфиев:

«Они едят как тяжело больные, спят как сокрушенные горем и говорят как лишившиеся детей».

Обязательное правило — не есть в одиночестве. Следует бескорыстно делиться едой друг с другом.

Не следует садиться за стол молча; приступая, надо сказать «Во имя Бога».

За столом не следует ставить на стол и брать что-либо со стола, не предложив своим братьям.

Первый кусок следует обмакнуть в соль.

К друзьям за столом следует относиться беспристрастно, на равных со всеми остальными.

Сахля ибн Абдаллаха (ат-Тустари) спросили о значении коранического аята:

Аллах повелевает справедливость, благодеяние... (Коран 16:90).

* Са'лаба — см. Толкования Байдави на *Коран* (9:76).

Он ответил:

«Справедливость — это беспристрастное отношение к другу за общим столом, а благодеяние — уступить другу лучший кусок».

Мой шейх говаривал:

«Каковы шарлатаны! Говорят, что отринули мирское, а сами только и пекутся, что о куске хлеба».

Суфий должен есть правой рукой и смотреть только на свою еду. Во время еды не следует пить, если только вас не мучает жажда. Когда пьешь, следует лишь утолить жажду, не более.

Не глотай большие куски, хорошо прожевывай пищу и не спеши. Кто делает иначе — противоречит обычаю Пророка и может пострадать от несварения желудка (*тухама*).

Закончив еду, следует воздать хвалу Богу и ополоснуть руки.

Если двое, трое или больше человек, принадлежащих дервишескому братству, придут на трапезу и откушают, не сказав о том братии, некоторые шейхи считают, что это незаконно и является нарушением правил общежития.

Другие считают позволительным, когда несколько человек, объединившись вместе, поступают таким образом. Третьи дозволяют это и одному человеку — на том основании, что он обязан соблюдать принцип равенства в коллективе, но не когда он один. Поэтому, когда он один, он свободен от обязательств перед сообществом и не подлежит осуждению за свой поступок.

Главным правилом здесь является следующее: приглашение дервиша не следует отвергать, а приглашение богатого человека не следует принимать.

Дервишам не подобает посещать дома богатых людей или просить что-либо у них. Такое поведение портит суфия, ибо миряне не близки по духу (*махрам*) дервишам.

Большой достаток не делает человека «богатым» (*дуньядар*), а малый достаток не делает человека «бедным». Тот, кто осознал, что нищета лучше богатства, не входит в число «богатых», будь он даже царь. И любой, кто не верит в нищету, является «богатым», даже если он живет в крайней нужде.

Когда дервиш посещает собрание, ему не следует стесняться ни в еде, ни в отказе от еды, но вести себя, сообразуясь с моментом (*бар хукм-и вакт*).

Если хозяин — человек близкий по духу (*махрам*) и женат, будет правильно, если дервиш посмотрит сквозь пальцы на его проступки.

Если хозяин не является близким по духу, непозволительно идти к нему в дом. И в любом случае лучше не совершать проступков, ибо Сахль ибн Абдаллах (ат-Тустари) говорит:

«Отступничество — это унижение» (*аз-заллат зиллат*).

О правилах поведения во время передвижения

Господь сказал:

*И слуги Милосердного лишь те,
Кто ходит по земле смиренно* (Коран 25:63).

Ищущий Бога, передвигаясь, должен при каждом шаге осознавать, ведет ли его этот шаг от Бога или к Богу. Если от Бога, ему следует просить прощения, а если к Богу, то не следует отступаться от своего намерения — чтобы оно крепло.

Как-то Дауд Таи принял лекарство. Ему сказали:

— Прогуляйся во двор, чтобы проявилось благотворное воздействие снадобья.

Тот в ответ:

— В Последний День мне будет стыдно, когда Господь спросит меня, с чего это я прогуливался ради собственного удовольствия. Бог Всемогущий изволил сказать: «Свидетелями их деяний станут ноги» (Коран 36:65).

Поэтому дервиш должен ступать осмотрительно, с головой погружившись во внутреннее созерцание (*муракабат*), не смотря по сторонам и глядя лишь перед собой.

Если по дороге ему кто-то встретится, не следует сторониться его, чтобы избежать осквернения платья, ибо все мусульмане чисты и их одежды тоже. Сторонящийся выказывает чванство и самодовольство.

Но если вам встретился неверный или явно грязный, следует тактично посторониться.

Когда вы идете в большой компании, не следует идти впереди всех, это проявление гордости; не следует идти и позади всех, это проявление униженности, а деланная униженность — та же гордыня.

Днем следует следить за чистотой своей обуви — чтобы Господь Своей милостью хранил твою одежду (чистой) ночью.

Когда один и более дервишей идут с кем-то, этот человек не должен задерживаться по дороге, (чтобы) с кем-то (поговорить), и не должен просить, чтобы его подождали.

Походка должна быть спокойной и неторопливой, иначе это будет напоминать походку вожделеющего человека; не следует ходить медленно, ибо так ходят горделивые. Шагай широко (*гам-и тамам нихад*).

В целом, походка ищущего Бога должна быть такова, чтобы, если кто спросит, куда он идет, тот мог с полным основанием ответить:

Я к Богу моему иду,
Он, истинно, мне правый путь укажет (Коран 37:99).

В противном случае пешее передвижение становится проклятием, ведь правильность ходьбы (*хатават*) проистекает от правильности помыслов (*хатарат*). Соответственно, если мысли человека сосредоточены на Боге, то его стопы следуют за помыслами.

Передают, что Абу Язид сказал:

«Беззаботная походка (*равиш-и би муракабат*) дервиша — знак того, что он пренебрегает (Богом), ибо все сущее достижимо в два шага: первый — прочь от забот о себе, второй — к прочной опоре на веления Божьи».

Походка ищущего должна свидетельствовать, что он находится на Пути, и, так как близость к Господу не определяется пройденным расстоянием, что остается делать ищущему, кроме как превратить каждый свой шаг в обитель отдохновения?

О нравствах сна в нухтк и голла

У шейхов существуют разные мнения по этому вопросу. Одни полагают, что новичку непозволительно спать, пока его не сморит сон, ибо Посланник сказал: «Сон — брат смерти», и так как жизнь — благо, ниспосланное Богом, а смерть — испытание, то первое превосходит второе.

Передают, что Шибли сказал:

«Господь взглянул на меня и произнес:

«Кто спит — тот небрежен, а кто небрежен — тот за «завесой».

Другие утверждают, что новичок может спать когда хочет, и даже заставлять себя спать после исполнения Божественных предписаний, ибо Посланник сказал: «Перо не записывает (неблагие поступки) спящего, пока он не проснется, мальчика, пока он не достигнет зрелости, и безумца, пока к нему не вернется рассудок».

Спящий не может навредить людям, его воля бездействует, сон препятствует низшей душе в осуществлении ее желаний, и ангелы-писцы прекращают записывать содеянное человеком; язык не изрекает ложных умозаключений и не говорит плохо об отсутствующих, воля лишена возможности выказывать самонадеянность и тщеславие.

«Спящий не проклинает и не просит, ускользнув от жизни, смерти и воскресения».

И потому Ибн Аббас говорит:

«Ничто так не сокрушает Иблиса, как сон грешника. Когда тот спит, Иблис сетует: «Когда же он пробудится и встанет, начав творить послушание Богу?!»

По этому вопросу мнения Джунайда и Али ибн Сахля аль-Исфахани расходятся. Последний прислал Джунайду исполненное тонких наблюдений послание, с текстом которого мне довелось ознакомиться. Он писал о том, что сон есть небрежение, а отдых — отвращение от Бога: любящему не пристало спать и отдыхать ни днем, ни ночью, иначе он утратит предмет своего обожания, предаст забвению себя и свое состояние и потерпит крах в достижении Господа.

Как Он сказал Дауду (Давиду):

«О Дауд, кто притязает на любовь ко Мне и спит, когда ночь покрывает его, — тот лжец».

Джунайд ответил на послание так:

«Наше бодрствование состоит в поклонении Господу, а сон — это действие Господа в отношении нас. А то, что приходит к нам от Господа вне зависимости от нашей воли, более совершенно, чем приходящее от Него согласно с нашей волей. Сон — дар, который Господь низводит на тех, кто любит Его».

Та или иная позиция в этом вопросе определяется разным пониманием понятий «трезвости» и «упоенности», о чем мы уже подробно говорили.

Примечательно, что Джунайд, который сам был «трезвым», здесь поддерживает позицию «упоенности». Весьма похоже, что он писал это, находясь в состоянии восторженности, и его преходящее состояние отпечаталось в его словах. Или же вполне возможно, что здесь имеет место противоположное и что сон это на самом

деле трезвость, а бодрствование это в действительности опьяненность, поскольку сон — атрибут человека и человек «трезв», пока он в тени своих атрибутов. Бодрствование же — атрибут Бога, и, когда человек переходит пределы своих атрибутов, он испытывает ликующий восторг.

Мне доводилось встречать шейхов, которые, как и Джунаид, предпочитают сон бодрствованию, поскольку видения святых и большинства пророков приходили к ним во время сна.

И Посланник сказал:

«Истинно, Господь гордится слугою, который спит, простершись в молитве; и Он говорит Своим ангелам: «Воззрите на Моего слугу, чей дух — в обители тайной беседы (*надхва*), тогда как его тело — на ковре поклонения».

Посланник также сказал:

«Духу того, кто спит в состоянии очищения, дозволено совершить обход Трона и преклониться перед Господом».

Мне доводилось читать в Историях, что Шах Шуджа из Кирмана не спал сорок лет. Как-то ночью его сморил сон, и он узрел Господа. После этого он почти всегда спал — в надежде, что видение повторится. Таково значение стиха Кайса из племени *бану амир**:

*Скорее бы уснуть, хоть спать я не привык, —
Хотя б во сне Возлюбленной увидеть лик!*

Другие шейхи, которых мне доводилось видеть, согласны с Али ибн Сахлем, предпочитая бодрствование сну, поскольку в состоянии бодрствования апостолам ниспосылались откровения и чудеса.

Один из шейхов говорит:

«Если бы от сна исходила польза, сон существовал бы в Раю», т. е., если бы сон возбуждал любовь и близость к Богу, из этого следовало бы, что и в Раю должен быть сон, ибо Рай — место близости. Но из того, что в Раю нет ни сна, ни «завес», мы узнаем, что сон есть «завеса».

Те, кто входит в тонкости (*арбаб-и лата'уф*), отмечают, что когда Адам в Раю уснул и из его левой стороны вышла Ева, она стала причиной всех его бед. Они также указывают на то, что когда

* Из племени *бану амир* — имеется в виду Маджнун, возлюбленный Лейли. См. *Brockelmann*, I, 48.

Ибрахим (Авраам) сказал Исмаилу, что получил во сне повеление принести его в жертву, Исмаил ответил:

— Это наказание тому, кто спит, забыв о своем Возлюбленном. Если бы ты не заснул, то и не получил бы повеления принести в жертву своего сына.

Передают, что Шибли каждую ночь ставил перед собой чашку с соленой водой и иглу для прикладывания глазной примочки, и когда его одолевал сон, он окунал иглу в соленую воду и колол себе веки.

Мне, Али ибн Усмани аль-Джуллаби, доводилось встречаться с духовным наставником, который после завершения своих обязательных молитв уходил ко сну. Я видел шейха Ахмада Самарканди, который жил в Бухаре, — в течение сорока лет он никогда не ложился спать ночью и немного спал днем.

Отношение к сну зависит от отношения человека к жизни и смерти. Для тех, кто ставит смерть над жизнью, сон должен быть предпочтительнее бодрствования. Для тех, кто ставит жизнь над смертью, бодрствование должно быть предпочтительнее сна.

Заслуга принадлежит не тому, кто принуждает себя бодрствовать, а тому, к кому пришло бодрствование. Посланник, которого избрал Господь и кого Он возвысил до высочайшего чина, не принуждал себя ни к сну, ни к бодрствованию. Бог повелел ему:

*Простаивай в молитве ночь,
И ковь не всю,
То половину иль немногим меньше (Коран 73:2-3).*

Точно так же заслуга принадлежит не тому, кто вынуждает себя спать, а тому, кто засыпает, когда к нему приходит сон. Обитатели Пещеры не принуждали себя ни к сну, ни к бодрствованию, ибо Сам Господь наслал на них сон и питал их независимо от их воли.

Когда человек достигает такой ступени, на которой его воля упраздняется, и его рука не тянется ни к чему, и его помыслы не обращаются ни к чему, кроме Господа, — не имеет значения, спит он или бодрствует, в любом случае он удостоен чести.

Что же касается сна новопосвященного, то ему следует рассматривать сон как последний в своей жизни, и раскаяться в своих грехах, и умиротворить всех, кто имел к нему какие-то претензии. Перед сном надлежит очиститься и спать на правом боку, лицом к *кибле*. Отходить ко сну следует, приведя свои мирские дела в порядок и вознеся благодарность за благо Ислама, дав себе слово, что, если наступит пробуждение после сна, он не вернется к греховному.

У того, чьи дела в порядке, когда он бодрствует, нет страха ни перед сном, ни перед смертью.

Хорошо известна история о духовном наставнике, который при каждой встрече с одним заносчивым имамом говорил:

— О Имярек, тебе суждено умереть!

Это задевало имама:

— Почему этот босяк всегда повторяет одно и то же?

Однажды имам ответил:

— Ну, завтра держись!

На следующий день, когда вошел духовный наставник, имам сказал ему:

— О Имярек, тебе суждено умереть!

Тот расстелил свой молитвенный коврик, возложил на него свою голову и с возгласом «я мертв» испустил дух.

Так имам получил предостережение и осознал, что наставник призывал его быть готовым к смерти, будучи сам давно готов к ней.

Мой шейх призывал своих учеников не спать, пока их не одолеет сон, а уж если они проснулись, не засыпать снова, поскольку второй сон незаконный и не приносит пользы ищущим Бога.

О нравах речи и молчания

Господь повелеп Своим слугам говорить честь по чести, т. е. подтверждать Его Владычество, славить Его и призывать людей к Его двору.

Речь — великое благо, ниспосланное человеку Богом и отличающее его от других.

Некоторые толкователи аята «*Мы оказали честь сынам Адама*» (Коран 17:70) полагают, что здесь говорится именно о даре речи.

Тем не менее речь несет в себе и великое зло, ибо Посланник сказал:

«Худшее, чего я опасюсь для моего народа, — это язык».

Можно сказать, что язык как вино: он опьяняет ум, и те, кто прирастался к нему, не способны воздерживаться от него.

Согласно этому суфии, зная, что речь — вещь небезопасная, избирают молчание, за исключением случаев, когда слова совершенно необходимы. Они заранее обдумывают свои слова так, чтобы они прозвучали во имя Бога, и лишь тогда их произносят, в противном случае храня молчание, поскольку они твердо верят, что Богу ведомы наши тайные мысли (ср. Коран 43:80).

Посланник сказал:

«Кто хранит молчание — тот спасен».

В молчании много преимуществ и духовной пользы (*футух*), а в речи много вреда.

Одни шейхи предпочитают молчание речи, другие ставят речь выше молчания. Среди первых — Джунайд, который сказал:

«Высказывания — сплошные притязания; а где крепки основы, там притязаниям нет места».

Иногда извинительно не говорить, хоть и хочется сказать, т. е. страх становится оправданием для умолчания, даже если человек хочет высказаться и есть такая возможность.

Отказ говорить о Боге не наносит ущерба сущности духовного познания.

В то же время безосновательные претензии не являются извинительными. Обратное — обычай лицемеров.

Безосновательные притязания есть ханжество, а основательность без претензий есть искренность, ибо «тому, кто преуспел в искусстве слова, не надобен язык для разговора с Господом Своим».

Высказывания служат исключительно для общения с иным-чем-Бог, ибо Сам Бог не нуждается в описании того, что с нами происходит, а иное-чем-Бог не настолько значимо, чтобы мы занимали себя им. Высказывание Джунайда это подтверждает:

«Знающий Бога — нем», ибо при духозрении (*'ийян*) разъяснения (*байян*) являются «завесой».

Передают, что Шибли во время собрания у Джунайда вскочил, воскликнув:

— О предмет моих вздыханий!

Слова сопровождались жестом, и было ясно, что речь идет о Боге.

Джунайд сказал:

— О Абу Бакр, если предмет твоих вздыханий — Господь, то к чему указывать на Него, ведь Он — вне всего этого? А если предмет твоих вздыханий — иное, то Господь ведает о том, и к чему тогда лгать?

Шибли тотчас испросил у Господа прощения за сказанное.

Те, кто ставит речь выше молчания, мотивируют это тем, что Господь велит нам не утаивать наши обстоятельства, ибо неутаимость заложена в реальности, а в неутаимости заложена реальность. Если человек в течение тысячи лет сердцем и душой ведает Бога, но не исповедует ведание Бога, он фактически является неверным — если его молчание не было вынужденным. Господь

велел всем верующим возносить Ему благодарения, славить Его и перечислять Его щедроты, Он же обещал отвечать на молитвы тех, кто взывает к Нему.

Один из шейхов сказал: кто не возвещает о своем духовном состоянии, тот не имеет никакого духовного состояния — ведь состояние говорит само за себя.

*Что мой язык пред красноречьем «состоянья» (лусан аль-хал)?
Ответ на мой вопрос — мое молчанье.*

Я читал в Историях, что как-то Абу Бакр Шибли, проходя по кварталу Карх в Багдаде, услышал, как некий шарлатан вещал: «Молчание лучше речи!»

Шибли в ответ:

«Твое молчание лучше твоей речи, а моя речь лучше моего молчания, ибо твоя речь — тщеславие, а твое молчание — праздная насмешка; мое молчание — сдержанность, а моя речь — постижение (Бога)».

Я, Али ибн Усман аль-Джуллаби, утверждаю, что есть два вида речи и два вида молчания: речь — истинная и ложная, молчание — плодотворное и свидетельствующее о забывчивости.

Чьи слова ведут к истине — для того речь лучше молчания. А если слова ложны, то молчание лучше речи.

«Кто (просто) говорит — либо попадает в цель, либо промахивается; а кто говорит по необходимости, тот бережен от проступка».

Так, Иблис сказал: «Его я лучше» (Коран 38:76), а Адам был вынужден сказать: «Господь наш! Мы сами погубили наши души!» (Коран 7:23).

Проповедники (*да'ийян*) этого религиозного толка говорят либо по дозволению, либо по принуждению, и стыд либо беспомощность побуждают их молчать: «Тот, чье молчание — стыд, чья речь — жизнь». Их речь — следствие духозрения, и иные речи для них презренны. Наедине с самими собой они ставят молчание выше речи; а когда они с кем-то, то их слова запечатлеваются в людских сердцах. Один духовный наставник сказал об этом так:

«Его молчание с Богом — золото, а разговор со всеми иными — позолота».

Ищущему Бога, поглощенному служением, надлежит хранить молчание, чтобы дервиш, который утвердился на Пути, мог говорить и, возвещая о Владыке, своей речью пленял сердца учеников.

Правило разговора: не говорить без повеления, а, получив повеление, говорить лишь о том, о чем спрашивают.

Правило молчания: молчать не из-за своего невежества и не из согласия с невеждой или забывчивым.

Ученик не должен прерывать речь духовных наставников, не должен навязывать свою точку зрения, не должен использовать сомнительные доводы при ответе. Он не должен лгать, не должен говорить плохое об отсутствующих, не должен оскорблять мусульман тем же языком, которым произносил символ веры и исповедовал единство Бога. Он не должен обращаться к дервишам просто по именам или заговаривать с ними, пока они не зададут вопрос.

Дервиш, храня молчание, не должен покрывать молчанием ложь, а когда он говорит, следует говорить только правду. Этот принцип имеет много следствий и уточнений, о которых я не буду говорить в целях краткости.

О нравах обращения с просьбой

Господь сказал:

«Своими просьбами они не докучают людям» (Коран 2:273).

Прозящему не следует отказывать, ибо Господь сказал Посланнику:

«Прозящего (не выслушав) не отгоняй» (Коран 93:10).

По возможности следует обращаться с просьбами лишь к Богу, ибо просьба подразумевает поворот от Бога к иному, а когда человек отворачивается от Бога, есть опасность, что Бог оставит его в этом затруднительном положении.

Я читал, что один мирянин сказал Рабии Адавийи*:

— О Рабия, попроси у меня чего-нибудь, что я в силах дать тебе.

— О господин, — сказала она, — я стыжусь обращаться с просьбами и к Тому, кто сотворил этот мир, как же мне не стыдиться просить у своего собрата по творению?

* О Рабии Адавийи см. *Нафахат*, № 578; *Ибн Калликан*, № 230.

Передают, что во времена Абу Муслима один ни в чем не повинный дервиш, сторонник Аббасидов, был схвачен по подозрению в воровстве и заключен в Чахар Так*.

В ту же ночь Абу Муслиму явился во сне Посланник и сказал:

— Господь послал меня сказать, что один из Его друзей заточен в твою темницу. Вставай и освободи его.

Абу Муслим вскочил с постели и босой, с непокрытой головой прибежал к воротам тюрьмы. Он отдал приказ освободить дервиша, попросил у него прощения и спросил, нет ли у него каких просьб.

— О царевич, — ответил дервиш, — станет ли просить других о чем-либо тот, чей Владыка поднял Абу Муслима среди ночи и послал вызволить из бедственного положения нищего дервиша?

Абу Муслим заплакал, а дервиш ушел восвояси.

Некоторые все же считают, что дервиш может обращаться с просьбой к своим братьям по творению, ибо Господь говорит: «Своими просьбами они не докучают людям» (Коран 2:273), т. е. можно просить, но не докучать.

Посланник просил для своих сподвижников, и он завещал нам: «Обращайтесь к тем, чьи лица приятны».

Суфийские шейхи считают просьбы дозволенными в трех случаях.

Во-первых, чтобы освободить ум от забот, ибо, как они говорят, не стоит придавать столь уж большое значение двум лепешкам хлеба, чтобы дни и ночи думать об этом. Когда мы голодны, нам не до мыслей о Боге, потому что нет заботы большей, чем забота о пропитании.

И потому, когда ученик Шакика пришел к Баязиду и в ответ на вопрос Баязида о состоянии Шакика сказал, что тот всецело отрешился от человеческого и полностью возложил свои упования на Бога, Баязид сказал:

— Когда вернешься к Шакику, скажи ему, чтобы он остерегался испытывать Господа двумя хлебами; если он голоден — пусть попросит у своих братьев по творению и покончит с лицемерным упованием на Бога.

Во-вторых, позволительно просить с целью воспитания низшей души. Суфии просят для того, чтобы претерпеть унижение в роли

* Чахар Так — селение в окрестностях Багдада, упоминаемое Ибн аль-Асиром (X, 428, 24).

просителя, умалить себя в глазах других людей, и избавиться от гордыни.

Когда Шибли пришел к Джунайду, тот сказал ему:

— О Абу Бакр, ты исполнен самомнения, ибо ты — сын первого визиря у халифа и управитель Самарры. Не будет от тебя пользы, пока ты не отправишься на базар и там не будешь просить милостыню у каждого встречного, чтобы узнать себе истинную цену.

Шибли повиновался. Три года он просил милостыню на базаре, и ему подавали все меньше и меньше. Наконец настал день, когда он обошел весь базар и ему ничего не подали. Он вернулся к Джунайду и сказал ему об этом. Джунайд сказал:

— Теперь, Абу Бакр, ты видишь, что ничего не значишь в глазах людей; не влекись же к ним своим сердцем. Это занятие (т. е. сбор подаяния) — ради воспитания, а не ради денежного сбора.

Передают, что Зун-Нун, египтянин, сказал:

— У меня был друг, который находился в согласии с Богом. Он умер, и я увидел его во сне и спросил, как Бог поступил с ним.

— Он простил меня.

— За какую добродетель?

— Господь поднял меня на ноги и сказал: «Слуга мой, ты терпел много бесчестия и оскорблений от низких и алчных людей, когда стоял с протянутой рукой, и потому Я прощаю тебя».

В-третьих, суфии просят у людей из-за своей почтительности перед Господом. Они постигли, что все мирские обретения принадлежат Богу, и смотрят на всех людей как на Его посредников. У последних — но не у Него Самого — они и просят то, что потребно низшей душе. В глазах того, кто видит свою нужду, слуга, который обращается с просьбой к посреднику, более почтителен, чем тот, кто просит у Самого Господа.

Поэтому их обращение к другим — знак присутствия и обращенности к Богу, а не знак отсутствия и поворота прочь от Него.

Я читал, что Яхья ибн Му'аз (ар-Рази) имел дочь, которая однажды что-то попросила у матери.

— Проси у Господа, — сказала мать.

— Мне стыдно просить у Него на нужды тела, — ответила девочка. — То, что ты даешь мне, исходит от Него, это выделенная мне доля.

Правила обращения с просьбой таковы:

Если на твою просьбу не отвечают, это должно вдохновлять тебя больше, чем когда ты преуспеваешь в этом.

Не следует рассматривать любого человека как посланца к тебе от Бога. Не следует обращаться с просьбами к женщинам и «лю-

дям базара» (асхаб-и асвак), а также к тем, в законности чьих доходов ты не уверен.

Насколько возможно, следует просить без себялюбивых притязаний, не использовать полученное на мирские и хозяйственные нужды и на приобретение собственности.

Следует жить настоящим и не помышлять о завтрашнем дне, иначе навлечешь на себя вечную погибель.

Не следует использовать Господа как силок для уловления пожертвований. Не стоит выказывать набожность ради того, чтобы тебе больше подали.

Как-то я встретил одного почитаемого старика-дервиша, который сбился с дороги в пустыне и, мучимый жаждой, прибег к торговым рядам в Куфе. На ладони у него сидел воробей, и дервиш воззвал:

— Подайте что-нибудь ради этого воробья!

Люди спросили, почему он просит ради воробья. Тот ответил:

— Не взывать же мне: «Подайте ради Бога!» Ради обретения мирского следует использовать посредничество малой твари.

Все это — лишь малая толика обязательств, связанных с прошением. На этом, не входя в подробности, я завершаю изложение темы.

О нравах брака и безбрачия, а также о сожительствах материх

Господь изволил сказать (о женщинах):

«Они — одежда вам, а вы — одежда им» (Коран 2:187).

И Посланник сказал:

«Женитесь и умножайтесь, ибо я превознесу вас над всеми народами в День Воскресения, и да будет так даже для мертворожденных».

Он также сказал:

«Величайшее благо приносят те женщины, траты на которых малы, чьи лица приятны, а приданое незначительно».

Брак разрешен всем мужчинам и женщинам, он обязателен для тех, кто не способен воздерживаться от незаконного, и является *Сунной* (т. е. освящен обычаем Пророка) для тех, кто способен содержать семью.

Одни суфийские шейхи считают брак желательным в плане успокоения плотской страсти и обретения (поддержки) — как средство освободить ум от беспокойства.

Другие полагают, что цель брака — рождение потомства, ведь, если ребенок умрет раньше, чем его отец, он будет ходатаем за отца (перед Господом), а если первым умрет отец, оставшийся ребенок будет молиться за него*.

Пророк сказал:

«Незамужняя женщина привлекает богатством, знатностью, красотой и религиозностью. Берите замуж ту, что религиозна, ибо, помимо Ислама, нет ничего столь же благотворного для человека, как верующая послушная жена, всегда радующая его взгляд».

Посланник также сказал:

«Сатана — с одинокими», поскольку Сатана приукрашивает похоть и являет ее их умам. Никакая дружба не сравнится с брачными отношениями по уважительности и надежности, когда муж и жена близки по духу и подходят друг другу. И нет большей напасти и заботы, чем жена, чуждая по духу.

Поэтому дервиш должен сначала хорошенько подумать и взвесить слабые стороны брака и безбрачия, чтобы избрать то состояние, в котором он более успешно сможет бороться со своими слабостями.

Слабостей безбрачия две:

- (1) пренебрежение обычаем Посланника;
- (2) поощрение похоти в сердце и опасность свернуть на тропу незаконного.

Слабостей брака также две:

- (1) занятость ума иным-чем-Бог;
- (2) отвлечение тела на чувственные удовольствия.

Вопрос брака либо безбрачия решается в зависимости от склонности к уединению либо общению. Брак уместен для людей общительных, а безбрачие украшает тех, кто предпочитает уединение.

Посланник сказал:

«Идите! Затворники (*аль-муфарридун*) расчистили вам путь».

* Далее следует рассказ о халифе Умаре, который попросил руки Умм Кульсум, внучки Пророка, у ее отца Али.

И Хасан из Басры говорит:

«Кто с легким бременем — спасется, кто с ношей тяжкою — погибнет».

Ибрахим Хаввас передает такой случай:

«Я пришел в одно селение навестить почитаемого человека, который жил там. Войдя в его дом, я увидел, что везде чисто, как в святом месте поклонения. В двух углах были сделаны две ниши (*михраб*), в одной из них сидел старец, в другой — пожилая женщина, свежая и сияющая. Оба истончились от совершения многочисленных обрядов. Они очень обрадовались моему приходу, и я три дня гостил у них. Вновь собравшись в дорогу, я спросил у старца:

— Кем приходится вам эта целомудренная женщина?

Он ответил:

— Она моя двоюродная сестра и жена.

Я сказал:

— В течение этих трех дней вы общались друг с другом как чужие люди.

— Да, — сказал он мне, — так уж у нас заведено уже шестьдесят пять лет.

Я спросил о причине этого. Он ответил:

— Еще в молодости мы страстно полюбили друг друга, но ее отец воспротивился браку, узнав про наши взаимные чувства. Мы долго тосковали, будучи порознь, но вот отец ее умер, и мой отец, который приходился ей дядей, отдал мне ее в жены. В первую брачную ночь она сказала мне:

— Ты знаешь, какое счастье Господь даровал нам, соединив вместе и изгнав страх из наших сердец. Давай же этой ночью очистимся от чувственной страсти, подавим наши желания и посвятим эту ночь Господу, совершая благодарственные поклонения за наше счастье.

Я сказал: «Это хорошо».

На следующую ночь она предложила то же самое.

На третью ночь я сказал:

— Две ночи мы возносили благодарения Богу за оказанную тебе милость, сегодня поблагодарим Господа за милость, которую Он оказал мне.

С того времени прошло шестьдесят пять лет. Мы ни разу не дотронулись друг до друга. Всю жизнь мы провели в благодарственных молитвах за наше счастье».

И потому, когда дервиш избирает жизнь среди людей, ему следует обеспечивать свою жену законной пищей и содержать ее на законные средства, не потворствовать чувственным удовольствиям,

чтобы они не препятствовали исполнению обязательств перед Богом и любой части Его заветов. И когда он занят поклонением перед сном, пусть он скажет, как при тайном свидании с Господом:

«Господи Боже, Ты смешал похоть с прахом Адама для того, чтобы люди умножались, Ты в Своем всеведении захотел, чтобы я вступил в этот брак. Пусть же он послужит, во-первых, тому, чтобы уберечься от незаконного посредством законного, и, во-вторых, рождению ребенка, верующего и понятливого, который не будет отворачивать мои помыслы от Тебя».

Передают, что жена Сахля ибн Абдаллаха ат-Тустари родила ему сына. Когда он просил у матери еды, она обычно говорила:

— Попроси у Бога.

И когда он шел к нише (*михраб*) и простирался в молитве, она скрытно от него готовила то, чего он хотел, не показывая ему, что это исходит от нее. Так он возрастал с твердым упованием на Господа. Однажды он пришел из школы, когда матери не было дома, и преклонился в просительной молитве. Бог подал ему то, о чем он просил. Вернувшаяся мать спросила:

— Где ты взял это?

— Там, где всегда брал, — ответил он.

Следование правилам жизни Пророка не должно приводить дервиша к исканию мирского достатка и незаконной выгоды либо занимать его сердце, ибо дервиш гибнет, когда гибнет его сердце, точно так же, как богач гибнет, когда гибнет его дом и имущество. Но богач может восстановить утраченное, а дервиш — нет.

В наше время почти невозможно найти себе достойную жену, чьи запросы не будут чрезмерными и чьи требования будут умеренными. И потому многие избирают безбрачие и следуют заповеди Пророка: «В последние времена лучшими из людей будут те, чьим спинам легко», т. е. те, кто не имеет ни жены, ни детей.

Шейхи единокорны в том, что лучшие суфии — неженатые, если их сердца не порочны, а натура не склонна к греху и похоти.

Обычные люди, оправдывая свою похоть, приводят высказывание Посланника о том, что в мире ему по душе три вещи: благовоения, женщины и молитва, на этом основании утверждая, что раз он любил женщин, то брак лучше безбрачия.

Вот мой ответ на это:

«Посланник также сказал, что у него в жизни два занятия: нищета (*факр*) и самообуздание (*джихад*). Отчего же вы пренебрегаете этими занятиями? То (благовоения, женщины и молитва) было ему по душе, а это (*факр* и *джихад*) было его занятием. Вы же произвольно выбираете первое лишь на том основании, что вам это по ду-

ше. Кто в течение полувека потакает своим желанием, полагая при этом, что он следует обычаю Посланника, глубоко заблуждается».

Из-за женщины Адама в Раю постигло несчастье, первое в истории человеческого рода, и причиной первой ссоры людей в этом мире — ссоры Хавиля и Кавиля (Авеля и Каина) — также была женщина. Из-за женщины наказание постигло двух ангелов (Харута и Марута). Вплоть до сегодняшнего дня все распри, мирские и религиозные, возникают из-за женщин.

Господь в течение одиннадцати лет уберегал меня от опасностей супружества, но волею судьбы я влюбился по описанию в женщину, которую никогда не видел, и в течение года я был столь захвачен страстью, что вера моя едва не рухнула, пока наконец Господь в Своей доброте не оградил мое измученное сердце и милостиво даровал избавление.

Подводя итог, можно сказать, что суфизм основан на безбрачии; брак же вызывает потрясение основ.

Пламя похоти возможно погасить лишь беззаветной ревностностью, ибо, какое бы зло ни проистекало от тебя, ты обладаешь средством перебороть его. От похоти есть два верных средства: первое основано на подавлении (*такаллуф*) своих желаний, второе лежит за пределами сферы человеческих действий и самообуздания. Первое средство — это голод, второе — страх (Божий) или подлинная любовь, которая нарастает по мере исчезновения (чувственных) помыслов. Эта любовь подчиняет себе все части тела и лишает переживания чувственной окраски.

Ахмад Хаммади из Серакса, который отправился в Мавераннахр и жил там, был почитаемый человек. Его спросили, нет ли у него желания жениться. Он сказал:

«Нет, потому что по отношению к самому себе я либо отсутствую, либо присутствую. Отсутствуя, я лишен осознания обоих миров. Присутствуя, я приструниваю свою низшую душу так, что ломать хлеба для нее — что тысяча *гурий*».

Великое дело — занять свой ум, чтобы он заботился обо всем, чего ты хочешь.

Другие утверждают, что не следует относиться пристрастно ни к одному состоянию (т. е. к браку и безбрачию), чтобы ясно понять, что же уготовано нам. Если наш удел — безбрачие, то мы должны стремиться к целомудрию, а если наша участь — брак, то следует исполнять обычай Пророка и стремиться очищать наши сердца (от мирских забот).

Когда Господь предписывает человеку безбрачие, следует брать пример с Юсуфа (Иосифа), который, имея возможность утолить

свое желание с Зулейхой, отвернулся от нее и обуздал свою страсть и позывы низшей души, когда Зулейха была с ним наедине.

Если же Господь посылает человеку брак, следует брать пример с Ибрахима (Авраама), который, полностью положившись на Господа, отложил всякое попечение о своей жене, а когда Сара стала ревновать, он взял Агарь и отвел ее в бесплодную долину, препоручив ее попечению Господа.

Человека не портит ни брак, ни безбрачие. Бедственно себялюбие и потакание своим желаниям.

Женатому мужчине следует соблюдать следующие правила:

Не пренебрегать ни единой возможностью поклонения, не давать уйти ни одному «состоянию» (*халь*), не упускать ни одного «момента» (*вакт*).

Быть добрым со своей женой и обеспечивать ей содержание законными средствами, не обхаживая влиятельных людей ради того, чтобы изыскать деньги.

Следует поступать так, чтобы в случае рождения ребенка это произошло честь по чести. Хорошо известна история, которую рассказывал Ахмад ибн Харб из Нишапура. Однажды, когда он сидел в кругу правителей и знати Нишапура, пришедших засвидетельствовать ему свое почтение, в комнату вошел его сын, он был пьян, тренькал на дутаре и напевал. Он бесстыдно прошел мимо, не обратив на них никакого внимания.

Ахмад, увидев, как гости изменились в лице, спросил:

— Что такое?

Ему сказали:

— Мы устыдились того, что этот юноша появился здесь в таком виде.

Ахмад ответил:

— Это извинительно. Как-то ночью мы с женой отведали пищи, которую нам принесли из соседнего дома. Той же ночью родился сын, и мы уснули, не совершив молитв. Наутро мы узнали у соседа, что еду, которую мы ели, принесли со свадебного угощения из дома наместника.

Правила для безбрачных:

Не следует взирать на то, на что неприлично смотреть, и думать о том, о чем неприлично думать; следует усмирять пламя похоти голодом и охранять сердце от этого мира и от интереса к преходящему. Не следует называть желание своей низшей души «знанием» или «найтием». Не следует обращать хитрости (*бу'ль-аджаби*) Сатаны в повод (для греха). Кто исполняет это — утвердится в суфизме.

Шаба 24

Совлечение десятой «завесы»: пояснение лексики и описание интерминов

В каждом занятии и ремесле для описания секретов профессии существует своя профессиональная лексика. Она в ходу между «своими», и здесь зачастую обычные слова и выражения имеют свой, особый смысл. Такой «тайный» язык имеет двойное назначение: во-первых, он облегчает понимание сложностей профессии и делает их доступнее для восприятия новичка. Во-вторых, он используется, чтобы скрыть тайны ремесла от непосвященных.

В среде суфиев также в ходу специальные термины, служащие для общения между собой и для выявления либо скрытия — по желанию говорящего — их значения. Я приведу определения некоторых терминов и поясню различия между парными понятиями.

«Состояние» (халъ) и «Момент» (вактъ)

Вакт (букв. «время» или «момент») — суфийский термин, многократно обсуждавшийся шейхами. Но моя цель — установить истину, а не приводить пространные объяснения.

Вакт — то, что делает человека независимым от прошлого и будущего. Например, когда в душу нисходит Божественное воздействие и сердце становится сосредоточенным (*муджтами'*) на Боге, человек утрачивает память о прошлом и не помышляет о будущем. Все люди грешат этим (т. е. помыслами о прошлом и будущем), не зная, каким было прошлое и каким будет будущее, — за исключением владеющих «моментом», которые говорят:

«Нам недоступно будущее и прошлое, мы счастливы с Богом в настоящем (*андар вакт*). Если мы занимаем себя завтрашним днем или допускаем мысль об этом, мы вводим «завесу» (между собой и Богом), а «завеса» есть величайшая отвлеченность (*парагандаги*)».

Нелепо думать о недоступном.

Поэтому Абу Саид Харраз говорит:

«Не занимай свое драгоценное время ничем, кроме того, что бесценно; бесценным же для человека является состояние пребывания между прошлым и будущим, которое владеет тобой».

И Посланник сказал:

«У меня есть время (*вакт*) с Богом, в котором ни ангел, ни пророк не имеют доли», т. е. «в это время восемнадцать тысяч миров не присутствуют в моем сознании и не имеют цены в моих глазах». Поэтому в ночь Вознесения, когда царство земли и небес предстало перед ним во всей своей красе, он ни на что не взглянул (Коран 53:17), ибо Мустафа был благородным (*'азиз*), а благородных не отвлечь ничем, кроме Всемогущего (*'азиз*).

Для верующих в Единого Бога существует два «времени» (*авкат*): одно — в состоянии утраты (*факд*), другое — в состоянии обретения (*ваджд*); одно — в положении единения, другое — в положении разделенности. И в том и в другом случае «момент» (*вакт*) подчиняет (*махур*) себе человека, потому что и единение, и разделенность приходят от Бога, не настолько сообразуясь с волей и желанием человека, чтобы тот по своему произволу мог обрести тот или иной атрибут.

Когда у человека отнимается его собственная воля, то все, что он делает или переживает, есть результат «момента».

Передают, что Джунайд рассказывал:

«В пустыне я увидел дервиша, он сидел под деревом мимозы в неприглядном необитаемом месте. Я спросил, что подвигло его на пребывание здесь. Он сказал:

— Я утратил здесь свой «момент» — и вот сижу и скорблю.

Я спросил, сколько времени он здесь. Он ответил:

— Двенадцать лет. Может, шейх помолится (*химмати кунад*) за меня и я снова обрету свой «момент»?

— Я ушел, — продолжает Джунайд, — совершил хадж и помолился за него. Молитва была принята. Возвращаясь, я увидел, что он сидит на том же месте.

— Что же ты не уйдешь отсюда, ведь твое желание исполнилось?

— О шейх, — ответил дервиш, — я жил в этом уединенном месте, где утратил обретенное мною. Правильно ли будет оставить его, ведь здесь ко мне вновь вернулось обретенное и здесь я наслаждаюсь общением с Господом? Пусть шейх идет с миром, а я смешаю свой прах с прахом этого места, чтобы в День Воскресения восстать из этой пыли, которая является обителью моего блаженства».

Для человека реальность «момента» не допускает выбора, она недостижима посредством наших усилий, ибо «момент» не зависит от нашей воли; его не купить на базаре и не обменять — даже на собственную жизнь; у человека нет возможности ни привлечь его к себе, ни оттолкнуть от себя.

Шейхи говорят:

«Время как секущий меч», потому что свойство меча — рассекать, а «момент» отсекает корни будущего и прошлого, изглаживая из сердца заботу о вчерашнем и завтрашнем дне. Меч — опасный спутник, он может сделать своего хозяина владыкой либо привести его к гибели. Вы можете чтить меч и тысячи лет бережно носить его на своем плече, и все же в момент удара он не будет разбирать, чья перед ним шея — хозяина или кого-то еще. Мечу присуще насилие (*кахр*), и его не отнять у меча по желанию хозяина меча.

Халь («состояние») — то, что нисходит в «момент» и наполняет его собою — так же, как дух оживотворяет тело.

«Момент» имеет нужду в «состоянии», ибо «состояние» украшает «момент», давая ему жизнь.

Когда обладающий «моментом» обретает «состояние», он более не подвержен изменениям (*мустаким*), обретая (относительную) устойчивость своего состояния; когда же он имеет «момент» без «состояния», он может утратить «момент»; когда же добавляется «состояние», то его положение в целом (*рузгар*) становится

«моментом» и уже не может быть утрачено. То, что кажется приходящим и уходящим (*амад у шуд*), в действительности есть результат становления и проявления (*такаввун у зухур*), так как еще до этого «момент» сошел на того, кто обладает им.

Тот, кто находится в состоянии становления (*мутакаввин*), может проявлять забывчивость; на того, кто подвержен забывчивости, нисходит «состояние», и «момент» становится устойчивым (*мутамаккин*), ибо обладающий «моментом» может стать забывчивым, а обладатель «состояния» не может. Язык обладателя «состояния» молчит о его «состоянии», но его поступки выдают реальность его «состояния». Поэтому духовный наставник сказал:

«Вопрошать о *халь* (о «состоянии») нелепо, ибо *халь* упраздняет *макаль* (речь)».

Наставник Абу Али Даккак говорит:

«Приходит ли радость или горе в этом мире или в будущем, мера времени (*вакт*) — то переживание, в котором ты находишься».

«Состояние» не таково. Когда Господь посылает «состояние», оно изгоняет из сердца все переживания.

Так, Якуб (Иаков) обладал «моментом», сначала он ослеп в разлуке (с Юсуфом), затем прозрел, воссоединившись; сперва скорбел и стонал, потом стал спокоен и радостен.

Ибрахим (Авраам) обладал «состоянием». Он не осознавал разлуки с Богом и потому не печалился; не осознавал и единения и потому не радовался. Солнце, луна и звезды вносили свою лепту в его «состояние», а он, взирая на них, был безучастен к ним. Куда бы он ни смотрел, он видел только Господа, и он сказал:

*Я не люблю (все то),
Что возникает и уходит* (Коран 6:76).

Соответственно для обладателя «момента» мир становится то адом, то раем: то он видит отсутствие (*гайбат*) и его сердце тоскует об утрате Возлюбленного, то в благословении созерцания его сердце становится подобным Раю, и каждый миг приносит ему дар и благовест от Бога.

А для обладателя «состояния» нет разницы, находится ли он за «завесой» горестей или «завеса» снята блаженством, ибо он всегда находится в положении наличного видения (*'ийян*). «Состояние» — атрибут желаемого (*мурад*), а «момент» — степень того, кто желает (*мурид*). Последний — наедине с самим собой в блаженстве «момента», первый — с Богом в ликующем блаженстве «состояния». Как далеки друг от друга эти две ступени!

«Стойнка» (Макам) и невозмутимость (тамкин)

Макам («стоянка», букв. «место») означает стойкость искателя в исполнении своих обязательств по отношению к объекту искания с непрестанным рвением и безупречным намерением.

Кто жаждет Бога, тот имеет «стоянку» (макам), которая в начале исканий является средством поиска Господа. Хотя искатель получает определенное благо от каждой «стоянки», которую преодолевает, в конце концов он успокаивается на одной, ибо «стоянка» и ее поиск заключают в себе сумятицу и мечты (таркиб у хила), а не образ действий и конкретные занятия (равиш у му'амалат).

Господь сказал:

*И нет ни одного из нас
Без места, что назначено ему (Коран 37:164).*

«Стойнкой» Адама было покаяние (таубат), Нуха (Ноя) — отречение (зухд), Ибрахима (Авраама) — смирение (таслим), Мусы (Моисея) — раскаяние (инабат), Дауда (Давида) — скорбь (хузн), Исы (Иисуса) — надежда (раджа), Яхьи (Иоанна Крестителя) — страх (хауф), а нашего Посланника — хвала (зикр). Они извлекали для себя пользу из всего, чего придерживались, но в конце концов каждый из них вернулся на назначенную ему «стоянку».

При обсуждении взглядов мухасибитов я дал частичное пояснение «стоянок» и разницы между «состоянием» и «стойнкой». Ниже — еще несколько дополнений.

Путь к Богу бывает трех родов: «стоянка» (макам), «состояние» (халь) и непоколебимость или невозмутимость (тамкин).

Господь посылал пророков, чтобы они возвестили о Пути и разъяснили принцип различных «стоянок». Более ста двадцати четырех тысяч посланников приходили с различными «стоянками». Вплоть до прихода нашего Посланника на каждой «стоянке» низводилось (определенное) «состояние» и достигало своей высшей точки там, где все человеческие обретения оставались позади, а послушание становилось совершенным.

Как сказал Господь:

*Я завершил для вас сегодня
(Вероустав) религии (Ислама),
И проявил сполна Свою вам милость (Коран 5:3).*

После этого появилась непоколебимость (*тамкин*). Если я решусь перечислить все «состояния» и пояснить каждую «стоянку», то не достигну окончания своего труда.

Непоколебимость это обитель людей духа в пристанище совершенства и на высшей ступени. Те, кто на «стоянках», могут попасть сюда со своей «стоянки», однако нет возможности уйти из обители непоколебимости, поскольку «стоянка» как таковая — это ступень начинающих, а непоколебимость — место отдохновения достигших. «Стоянки» — это этапы на Пути, а непоколебимость — почивание в обители святости. Приближенные к Богу отсутствуют (для себя) на Пути, они чужие (самим себе) на этапах Пути, их сердца — в присутствии (Бога), а в присутствии каждое орудие есть зло и каждый инструмент есть (знак) отсутствия (человека для Бога) и слабости.

Во времена язычества поэты обычно восхваляли людей за благородные поступки, но делали это спустя некоторое время. Когда поэт являлся к тому, кого он восхвалял, он обнажал свой меч, подрезал сухожилия своему верблюду, а затем переламывал клинок со словами:

— Верблюд мне был нужен, чтобы добраться до тебя, а меч — отгонять завистников, мешающих воздавать тебе хвалу. Теперь, когда я с тобой, я убиваю верблюда, ибо никогда более не оставлю тебя, и преломляю клинок, ибо не допускаю и мысли о том, чтобы покинуть твой двор.

Затем, спустя несколько дней, поэт читал свои стихи.

Точно так же, когда Муса достиг непоколебимости, Господь повелел ему снять обувь (Коран 20:12) и отбросить посох (Коран 20:19) — принадлежности скитальца, ставшие ненужными в присутствии Бога.

Начало любви — искание, а ее завершение — отдохновение. Река, впад в океан, прекращает свой бег, и вкус воды изменяется. Кто хочет испить воды — тот избегает такой воды, а кто ищет жемчуг, тот готовит себя к смерти, привязывая к своим стопам груз искания и погружаясь в пучину океана. Так можно обрести скрытую жемчужину — либо утратить свою драгоценную жизнь.

Один из шейхов говорит:

«*Тамкин* («непоколебимость») это удаление *талвин*».

Талвин — специальный термин у суфиев, тесно связанный по смыслу с *тамкин*, точно так же как «состояние» связано со «стоянкой». *Талвин* это изменение и переход из одного состояния в другое. Высказывание шейха подразумевает, что тот, кто невозмутим (*мутамаккин*), уже не подвержен переменам (*мутараддид*), ибо все, что ему принадлежит, он принес в присутствие Божье и отбросил все помыслы о том, что не Бог. Что бы с ним ни случилось —

его внешнее положение не меняется, и ни одно «состояние» не влияет на его внутреннюю невозмутимость.

Так, Муса был подвержен переменам (*талвин*): он потерял сознание (Коран 7:143), когда Господь явил Свою славу на горе Синай. Мухаммад же достиг невозмутимости и не был подвержен переменам в своем состоянии, хотя ему была явлена слава Божья на пути от Мекки до расстояния двух луков от Бога; и это — высочайшая ступень.

Непоколебимость или невозмутимость (*тамкин*) бывает двух родов:

(1) связанная с преобладающим воздействием Бога (*шахид-и хакк*)*;

(2) связанная с преобладающим влиянием своего «я» (*шахид-и худ*)**.

У кого непоколебимость (*тамкин*) второго рода, у того атрибуты остаются нетронутыми. А у кого непоколебимость первого рода, тот не имеет атрибутов, а к тому, кто не имеет атрибутов, неприложимы такие понятия, как стирание (*махв*), трезвость (*сахв*), достижение (*лахк*), разрушение (*махк*)***, упраздненность (*фана*), пребывание в Боге (*бака*), бытие (*вуджуд*) и небытие (*'адам*), поскольку необходим носитель атрибутов, субъект; когда же субъект поглощен (*мустаг-рик*) Истиной, он теряет способность быть носителем свойств.

Присутствие сердца (*Мухазарат*) и присутствие духа (*Мукашафат*)

Мухазарат означает присутствие сердца в тонких проявлениях (*байян*), а *мукашафат* означает присутствие духа (*сирр*) в области того, что человек видит воочью (*'ийян*).

* *Шахид-и хакк* — букв. «свидетель Истины» (*прим. ред.*).

** *Шахид-и худ* — букв. «свидетельствующий о самом себе» (*прим. ред.*).

*** *Махк* означает упразднение человеческого бытия в сущности Бога, а *махв* означает упразднение его действий в действии Бога (*Джурджани, Та'рифат*).

Мухазарат отсылает к появлению Божьих знамений (*аят*), а *мукашафат* — к появлению созерцания (*мушахадат*).

Признак *мухазарат* — непрерывная внутренняя сосредоточенность на Божьих знамениях, а признак *мукашафат* — непрерывное изумление перед беспредельностью Божьего величия.

Существует большая разница между тем, кто внутренне сосредоточен на Божественных деяниях, и тем, кто изумлен Божественным величием. Первый — последователь дружбы, второй — наперник любви.

Когда друг Божий (Ибрахим) узрел горний мир и внутренне сосредоточился на реальности его существования, его сердце благодаря этому стало «присутствующим» (*хазир*); взирая на деяние, он увидел Деятеля; его «присутствие» (*хузур*) в деянии обнаружило Деятеля, и, свидетельствуя совершенное ведание, он воскликнул:

*Я обратил свой лик к Тому,
Кто небо сотворил и землю,
И всей душой Ему предался (Коран 6:79).*

А когда возлюбленный Богом (Мухаммад) был перенесен на небо, он отвратил свой взор от всего, не видя ни деяния Божьего, ни сотворенных существ, ни самого себя, ибо ему был явлен Побуждающий, и в этом откровении (*кашф*) его желание усилилось: напрасно он искал видения, близости, единения; чем полнее являлась ему свобода (*танзих*) его Возлюбленного (от всех человеческих представлений такого рода), тем больше возрастало его желание, он не мог ни повернуть назад, ни идти вперед, его полностью подчинило себе глубочайшее изумление. Где Дружба, там изумление видится неверностью. Где Любовь, там единение видится многобожием, и остается единственно изумление. В Дружке предметом изумления было бытие (*хаст*), такое изумление есть многобожие; а в Любви предмет изумления — (внутренняя) природа и свойство (*чигунаги*), и такое изумление есть единство (*таухид*).

Потому-то Шибли частенько говаривал:

«О Проводник изумленных, увеличь мое изумление!» — ибо в созерцании (Бога) чем глубже изумление, тем выше достигнутая ступень.

Хорошо известен случай с Абу Саидом Харразом и Ибрахимом ибн Са'дом Алави*, когда они увидели на берегу моря друга Божьего и спросили его:

* Алави — см. *Нафахат*, № 15.

— Каков путь к Богу?

— Есть два пути, для простых людей и для избранных, — ответил тот.

На их дальнейшие расспросы он ответил так:

— Путь простых людей — тот, по которому вы следуете, одно побуждение принимая, другое — отклоняя. А путь избранных — видеть лишь Побудителя, а не побуждение.

Смысл этой истории достаточно очевиден.

Сжатие (кабз) и расширение (баст)

Кабз (сжатие) и баст (расширение) — два состояния, неподвластные нашей воле, которые человек не может ни привлечь каким-либо действием, ни прогнать своим усилием.

Господь сказал:

«Бог сжимает и разжимает» (Коран 2:246).

Кабз обозначает сжатие сердца, заслоненного «завесой» (*хиджаб*), а *баст* — расширение сердца в состоянии (Бого)откровения (*кашф*).

Оба состояния приходят от Бога, не завися от усилий со стороны человека.

Кабз познавших подобен страху новопосвященных, а *баст* познавших подобен надежде новопосвященных.

Таков смысл использования этих терминов у суфиев.

Одни шейхи утверждают, что сжатие — более высокая ступень, чем расширение, по двум причинам: (1) в Коране сжатие упомянуто первым, (2) сжатие включает в себе подавление, а расширение — напитывание и благоволение. Ведь, несомненно, лучше растворить человеческое и обуздать низшую душу, чем напитывать их и благоволять к ним, ведь они — величайшая «завеса» (между Богом и человеком).

Другие утверждают, что расширение — более высокая ступень, чем сжатие. То, что сжатие в Коране упомянуто перед расширением, показывает превосходство расширения, говорят они, поскольку у арабов в обычае первым упоминать то, что ниже по достоинству, ибо Господь сказал:

*Из них есть те, что причинили зло своей душе,
Есть и такие, что умеренны (в желаньях и делах),
А есть и те, которые с соизволения Аллаха
Других опережают по благим делам (Коран 35:32).*

Далее, они подкрепляют свою точку зрения, указывая, что расширение несет радость, а сжатие — печаль. Познавший радуется лишь в единении с предметом познания и печалится в разлуке с желанным; поэтому отдых в обители единения лучше, чем отдых в обители разлуки.

Мой шейх обычно говорил, что и сжатие, и расширение — по сути одно и то же, ведь они нисходят от Бога к человеку и либо исполняют сердце радостью и укрощают низшую душу, либо укрощают сердце и исполняют радостью низшую душу.

В последнем случае сжатие сердца является расширением низшей души, а в первом случае расширение сердца является сжатием низшей души. Кто толкует это иначе, тот попусту теряет время.

Поэтому Баязид сказал:

«Сжатие сердец состоит в расширении душ, а расширение сердец — в сжатии душ».

Сжатая душа защищена от порчи, а расширившееся сердце удерживается от впадения в порок, ибо правило любви — ревность, а сжатие души — знак Божьей ревности. Обычно любящие ревнуют друг друга, и расширение сердца — признак взаимной ревности.

Хорошо известно высказывание о Яхье (Иоанне Крестителе) и Исе (Иисусе): Яхья плакал еще до своего рождения, а Иса смеялся еще до своего рождения, ибо Яхья был сжат, а Иса испытывал расширение. Когда они встречались, Яхья говорил:

— О Иса, разве не имеешь ты страха отклониться (от Господа)?

Иса отвечал:

— О Яхья, разве не имеешь ты надежды на Божью милость? Ни твои слезы, ни мой смех не изменят вечного завета Божьего.

Близость (унс) и благоговейный трепет (хайбат)

Унс (близость) и хайбат (благоговейный трепет) — два состояния дервишей, которые движутся по пути к Богу.

Когда Господь являет человеческому сердцу Свою славу с преобладанием Величия (*джалал*), дервиши трепещут (*хайбат*). А когда преобладает Красота (*джамал*), дервиш переживает близость (*унс*).

Трепещущие — страдают, переживающие близость — радуются.

Разница между тем, кого жжет огнем любви Его величие, и тем, кто озарен Его красотой, — в свете созерцания. Одни шейхи изволят говорить, что трепет — ступень познавших, а близость — ступень новопосвященных, ведь чем дальше продвигается человек к присутствию Бога, постепенно избавляясь от представлений о Его атрибутах, тем больше его сердце исполняется трепетом и тем меньше он расположен к близости, поскольку люди стремятся к близости с себе подобными, а близость с Богом это нечто невыразимое, ибо между Богом и человеком не может существовать подобия или сходства.

Если всё же говорить о близости (с Ним), то можно сказать, что она достижима посредством взывания (*зикр*) к Нему, однако само взывание — это нечто отличное от Него, поскольку является атрибутом человека. А в любви довольствоваться не Возлюбленным, а другим — вероломство, притворство, заносчивость.

Благоговейный трепет возникает от созерцания необъятности, которая является атрибутом Бога. Существует огромная разница между тем, чье переживание исходит от «я» и посредством «я», и тем, чей опыт приходит в результате исчезновения «я», через посредство Божье.

Говорят, что Шибли сказал:

«Долгое время я думал, что наслаждаюсь любовью к Богу и близок к созерцанию Его. Теперь я знаю, что близость — за исключением близости с подобными тебе — невозможна».

Тем не менее некоторые утверждают, что трепет это естественное следствие отделенности и наказания, а близость — результат единения и милости; поэтому друзьям Божиим надлежит оберегать себя от последствий трепета и склоняться к близости, поскольку близость заключает в себе любовь, а так как сродство в любви (к Богу) невозможно, то оно невозможно и в близости. Мой шейх любил повторять:

«Достойны удивления те, кто говорит во всеуслышание, что близость с Богом невозможна после того, как Господь сказал: «Истинно, Мои слуги», и «Скажи Моим слугам», и «Когда Мои слуги спросят тебя», и

*О верные служители Мои!
На вас не ляжет страх в тот день,
Печаль не отягчит (Коран 43:68).*

Слуга Божий, видящий это благоволение, не способен изменить любви к Нему, а полюбив, он станет близким, поскольку трепет любящего это отчуждение (*биганаги*), а близость — единство (*яганаги*). Черта мужчин — близость к своим благодетелям, и так как Бог послал нам великие блага и мы узнали Его, то мы не нуждаемся в разговорах о трепете».

Я, Али ибн Усман аль-Джуллаби, говорю, что и те и другие в этом споре правы, поскольку сила благоговейного трепета влияет на низшую душу и ее желания, и направляет к упразднению человеческой природы, тогда как сила близости влияет на сердце, склоняя к возвращению в сердце духовного знания.

Поэтому Господь растворяет души тех, кто любит Его, являя Свое величие, и наделяет их сердца непреходящей жизнью, являя Свою красоту.

Последователи упраздненности в Боге (*фана*) ставят выше трепет, а последователи существования в Боге (*бака*) ставят выше близость.

Гнев (*кахр*) и доброта (*лутф*)

Оба термина описывают состояния дервишей.

Кахр (гнев) обозначает укрепление, даруемое дервишу Господом в упразднении его желаний и в удержании низшей души от похотливости.

Лутф (доброта) обозначает поддержку Богом пребывания в Нем (*бака*) сердца дервиша, и непрерывности созерцания, и непрерывности восхищенности на ступени стойкости (*истикамат*).

Приверженцы доброты говорят, что Божественная милость (*карамаат*) есть достижение желаемого человеком; другие говорят, что Божественная милость заключается в том, что Господь посредством Своей воли обуздывает своеволие человека и исполняет его разочарованием (*бимуради*): если, скажем, человек жаждет и идет к реке — река становится безводной.

Передают, что в Багдаде, в квартале Карх жили два примечательных дервиша. Один веровал в гнев Божий (*кахр*), другой — в доброту Господа (*лутф*). Они вечно препирались друг с другом о том, чье состояние предпочтительнее. Дервиш, который веровал в доброту Господа, отправился в Мекку, добрался до пустыни и дальше следы его затерялись. Много лет о нем ничего не было слыш-

но. Наконец один путник встретил его в пустыне между Меккой и Багдадом.

— О брат мой, — сказал дервиш, — когда вернешься в Ирак, скажи моему другу в Кархе, что, пустыня при всей суровости здешней жизни, так мало напоминающей нашу жизнь в Кархе, стала для меня красивейшим местом, заменив родной квартал.

Добравшись до Карха, путник передал эти слова другому дервишу. Тот сказал:

— Когда будешь возвращаться, скажи ему, что вряд ли стоило покидать родные места лишь для того, чтобы обнаружить привлекательность не приспособленной для жизни пустыни. А для меня Карх со всем его изумительным изобилием подобен тягостной пустыне, и тем не менее я доволюсь этим.

Передают, что Шибли сказал в сокровенной беседе с Богом:

«О Господи, я не отвернусь от Тебя, хотя бы Ты обратил небеса в ярмо на моей шее, землю — в кандалы, а все мироздание сделал алчущим моей крови».

Мой шейх рассказывал:

«В один год в сердце пустыни собрались святые Божьи, и я сопровождал туда своего духовного наставника, Хусри. Одни прибыли на верблюдах, другие перенеслись на тронах, третьи — прилетели, но Хусри не обращал на них никакого внимания. Но вот я увидел юношу в рваных башмаках, со стершимся посохом. Ноги едва держали его, голова была не покрыта, тело изнурено. Едва завидев его, Хусри вскочил и побежал навстречу. Он посадил его на самое почетное место. Это поразило меня. После я расспросил шейха об этом юноше. Он сказал:

«Он один из тех Божьих святых, которые не следуют святости, однако святость следует за ними. Его не волнуют чудеса (*кармат*)».

Итак, следует помнить: то, что мы избираем для себя, пагубно для нас.

Я желаю лишь того, чего желает Господь, и да уберезет Он меня от зла, заключенного в моем желании, и да оградит от испорченности моей души!

Если Он блюдет меня во гневе, я не пожелаю доброты, а если Он хранит меня в доброте, я не пожелаю гнева.

У меня нет выбора вне Его выбора.

Отрицание (нафй) и утверждение (исбат)

Шейхи суфийского Пути используют термины *нафй* (отрицание, удаление) и *исбат* (утверждение), когда говорят об изглаживании (*махв*) человеческих атрибутов посредством утверждения Божественного целеполагания (*та'йид*).

Под отрицанием понимается удаление человеческих атрибутов, а под утверждением — утверждение власти Истины, поскольку изглаживание (*махв*) есть полная утрата, а полное удаление применимо лишь к атрибутам; ведь удаление сущности невозможно в то время, как существует Всеобщее (*куллийят*). И потому необходимо, чтобы заслуживающие порицания атрибуты были отринуты благодаря утверждению достойных качеств, т. е. притязание на любовь к Богу удаляется утверждением реальности, ведь притязание — одно из тщеславных проявлений низшей души.

Однако суфии, когда их атрибуты подавлены мощью Истины, обычно словесно выражают это так: человеческие атрибуты отрицаются утверждением существования Бога. Этот вопрос уже обсуждался в разделах о нищете и чистоте и о *фана* и *бака*.

Суфии также говорят, что это выражение означает отрицание свободы выбора у человека утверждением того, что избирает Бог.

Поэтому один достойный человек сказал:

«То, что избирает Бог для Своего слуги со Своим веданием Своего слуги, лучше, чем самостоятельный выбор Его слуги с его неведением в отношении своего Господа», ибо любовь, по всеобщему мнению, есть отрицание свободы выбора у любящего как принятие того, что избирает Возлюбленный.

Я читал в Историях, как дервиш тонул в море и кто-то крикнул:

— Брат, хочешь быть спасенным?

— Нет, — ответил тот.

— Хочешь утонуть?

— Нет.

— Удивительно, ты не хочешь ни смерти, ни спасения.

— Что проку в спасении, чтобы желать его? Что Господь изволит, то я и приму, — ответил дервиш.

Шейхи говорили, что исчезновение свободы личного выбора — высшая ступень в любви. Выбор, сделанный Господом, извечен, и здесь ничего не изменить. А выбор человека случаен (*'арази*) и до-

пускает отрицание, он должен быть отброшен, чтобы извечный выбор Господа мог пребывать вовеки*.

О терминологии было немало споров, я же просто хочу осведомить читателя о том, какой смысл вкладывают в свои термины суфии. Ряд терминов уже рассмотрен в главе о суфийских доктринах — *джам'* и *тафрика* (соединение и отделенность), *фана* и *бака* (упраздненность и пребывание в Боге), *гайбат* и *хузур* (отсутствие и присутствие), *сукр* и *сахв* (упоенность и трезвость)**.

Собеседование (*Мухадасат*) и ночная беседа (*Мусамарат*)

Эти термины обозначают два состояния совершенного суфия. *Мухадасат* (собеседование) — это чисто духовное общение вне слов, а *мусамарат* (ночная беседа) — ничем не стесняемое (*инбисат*) излияние сокровенных помыслов (*китман-и сирр*).

Внешне «ночная беседа» (*мусамарат*) — это духовное со-общение (*вакти*) между человеком и Богом в ночное время, а «собеседование» (*мухадасат*) — это то же самое состояние в дневное время.

Эти два состояния определяют внутренний и внешний аспекты духовного общения с Господом. Поэтому тайные молитвы (*мунаджат*) в ночное время называют «ночной беседой» (*мусамарат*), а дневные взывания — «собеседованием» (*мухадасат*).

Дневное состояние основано на откровении (*кашф*), а ночное — на прикровении (*сагр*).

В любви «ночная беседа» более совершенна, чем «собеседование», и связана с состоянием Посланника, когда Бог направил к нему Джабраила (Гавриила) с Бураком и ночью перенес его из Мекки на расстояние двух луков от Своего присутствия. Посланник говорил с Господом в духе — ведь когда он достиг искомого, его язык онемел перед явлением величия Господа, а его сердце изумилось Его безбрежному величию, и он сказал: «Не в силах я воздать Тебе хвалу!»

* Далее автор приводит в пример Мусу (Моисея), который получил отказ в ответ на свою молитвенную просьбу об узрении Бога (Коран 7:143) — ведь эта просьба была его выбором.

** См. Главу 14, с. 184—188, 240—245, 246—249, 250—258 (прим. рус. пер.).

«Собеседование» (*мухадасат*) связано с состоянием Мусы (Моисея), который, взыскав общения с Господом, по истечении срока из сорока дней и ночей* пришел на гору Синай, услышал глас Божий и взмолился о том, чтобы Тот явил ему Себя, — и не получил просимого.

Существует очевидная разница между тем, кто был приведен (Коран 17:1), и тем, кто идет сам (Коран 7:139).

Ночь — то время, когда любящие остаются наедине друг с другом, а день — время, когда слуги ожидают повелений своих хозяев. Если слуга провинился, его отчитывают за это. Но для любящих такое невозможно: что они ни совершат друг для друга, будет принято благосклонно.

Несомненное знание
(*'илм аль-якин*),
несомненное видение
(*'айн аль-якин*)
и несомненная истина
(*хакк аль-якин*)

В богословии все эти термины обозначают знание (*'илм*). Знание без уверенности (*якин*) в реальности объекта познания не есть знание.

Можно говорить о знании лишь тогда, когда человеку открывается единство скрытого и явленного.

Верующие, которые увидят Господа в Последний День, увидят Его так, как знают Его сейчас. Если же восприятие будет иным, значит, либо их видение будет в то время несовершенным, либо их нынешнее знание Бога ложно.

Оба эти случая противны единению (*таухид*), которое требует, чтобы знание человеком Бога было испытано сегодня, а видение

* Срок в сорок дней и ночей был назначен Моисею Господом — см. Коран 7:142 (прим. рус. пер.).

Бога — завтра. Поэтому несомненное знание (*'илм-и якин*) подобно несомненному видению (*'айн-и якин*), а несомненная истина (*хакк-и якин*) подобна несомненному знанию.

Некоторые говорили, что несомненное видение (*'айн аль-якин*) есть полное поглощение (*истиграк*) знания видением, но это невозможно, поскольку видение есть инструмент для достижения знания, подобно слуху и т. п. И так как знание не исчерпывается слухом, его исчерпанность видением также невозможна.

Под несомненным знанием (*'илм аль-якин*) суфии понимают знание (религиозной) практики в этом мире согласно с Божественными установлениями.

Под несомненным видением (*'айн аль-якин*) они понимают постижение перехода в мир иной (*наз'*) и «момента» этого перехода.

Под «несомненной истиной» (*хакк аль-якин*) они понимают интуитивное знание видения (Бога), которое будет даровано в Раю, и знание своей природы.

Поэтому «несомненное знание» (*'илм аль-якин*) — удел богословов (*улемов*), предполагающий правильное соблюдение ими Божественных установлений, «несомненное видение» (*'айн аль-якин*) — «стоянка» *'арифов*, познавших, предполагающая их готовность к смерти; а «несомненная истина» (*хакк аль-якин*) — это положение упраздненности (*фана*) любящих (*дустан*) в Боге, предполагающее их отрешенность от всего тварного.

Поэтому «несомненное знание» достигается посредством самообуздания (*муджахадат*), «несомненное видение» — посредством интимной близости (*му'анасат*), а «несомненная истина» — посредством созерцания (*мушахадат*). Первое — для обычных людей, второе — для избранных, третье — для избранных среди избранных (*хасс аль-хасс*).

Знание (*'илм*) и духовное костыление (*Ма'рифат*)

Богословы (*улемы*) обычно не делают различий между знанием (*'илм*) и духовным постижением (*ма'рифат*). Исключением является обсуждение вопроса о том, что Бога можно называть *'алим* (знающий), но нельзя называть *'ариф* (духовно познавший), поскольку на последнее определение нет Божьего благословения.

Что касается суфийских шейхов, то для них духовное знание (*ма'рифат*) — это любое знание, непосредственно связанное с (религиозными) отправлениями и (религиозным) чувством (*халь*), носитель которого внешне выражает свое состояние. Обладающего таким знанием они называют *'ариф*.

А просто «знание» (*'илм*) для суфиев — это любое знание, которое лишено духовного содержания и не соприкасается с религиозными отправлениями. Носителя такого знания они называют *'алим (улем)*.

Итак, того, кому ведомы суть и смысл вещей, суфии называют *'ариф* («духовно познавший»), а того, кто имеет дело просто со словесными формулировками и запечатлевает их в памяти вне связи с духовной реальностью, они называют *'алим* («знающий», «ученый»).

По этой причине, когда суфии хотят пренебрежительно отозваться о сопернике, они называют его *данишманд* («копилка знания»). Простые люди воспринимают это как отрицательную характеристику, однако суфии порицают человека не за накопление знаний, а за то, что он пренебрегает религиозной практикой, ибо *'алим* самонадеян, а *'ариф* опирается на своего Господа. Этот аспект подробно рассмотрен в главе о «завесе» духовного познания* и не нуждается в дополнительных разъяснениях.

Закон (*шариа́т*) и Истина (*хаки́кәт*)

Оба термина используются суфиями, чтобы обозначить крепость внешнего состояния и утвержденность внутреннего состояния.

Существуют два рода заблуждающихся: во-первых, богословы-буквалисты, которые утверждают, будто между *шариатом* (законом) и *хакикатом* (истиной) нет различий, поскольку Закон есть Истина, а Истина и есть Закон. Во-вторых, находятся еретики, которые утверждают, что одно из этих двух может существовать без другого. Они заявляют, что, когда является Истина, Закон упраздняется. Таковы взгляды *карматов (карамита)*, *шиитов* и их одержимых дьяволом последователей (*мувасвисан*).

* См. Главу 15 наст. изд. (прим. рус. пер.).

Подтверждение тому, что Закон фактически отделен от Истины, следует из того, что в вероисповедании вера отделена от исповедания; а подтверждение тому, что Закон и Истина, по существу, не отделены друг от друга, а суть одно, следует из того, что вера без исповедания не есть вероисповедание, и точно так же исповедание без веры не является вероисповеданием, и имеется очевидное различие между исповеданием и верой.

Хакикат в таком случае обозначает реальность, которая не допускает отмены и остается одинаково действенной со времен Адама до конца света, подобно постижению Бога и религиозным отправлениям, совершенство которых достигается искренностью намерения.

А Закон обозначает реальность, которая допускает свою отмену и изменения, такие как указания и установления.

Поэтому Закон это поступки людей, а Истина — это Божье охранение, обережение и защита, из чего с очевидностью следует, что Закон не может поддерживаться без существования Истины, а Истина не может поддерживаться без соблюдения Закона. Их взаимосвязь можно сравнить со связью духа и тела: когда дух и тело разделяются, живая плоть обращается в труп, а дух становится бесплотным. Свойства живого человека определяются присутствием того и другого.

Закон без Истины — пустая видимость, а Истина без Закона — лицемерие.

Господь сказал:

*А тех, которые усердствуют за Нас,
Мы нашими дорогами направим (Коран 29:69).*

Здесь усердие это Закон, а путеводительство — Истина. Первое состоит в соблюдении человеком внешних установлений, а последнее состоит в поддержании Богом духовных восприятий человека. Поэтому Закон — одно из действий, благоприобретенных человеком, а Истина — один из даров, ниспосланных Господом.

Другой класс терминов и выражений — те, которые используются иносказательно. Они наиболее трудны для анализа и толкования, и я ограничусь их кратким пояснением.

Хакк (истина) для суфиев означает Бога, ибо *хакк* — одно из имен Бога.

Как Он сказал: «И это потому, что лишь Аллах есть Истина» (Коран 22:6).

Хакикат означает пребывание человека в обители единения с Богом, а его сердца — в состоянии отрешенности (*танзих*).

Хатарат — любые суждения об отделенности (*ахкам-и таф-рик*), которые возникают в голове.

Ватанат — любые Божественные предвестия, находящие прибежище в сердце.

Тамс — удаление из сердца определенного содержания, которое оставляет после себя некое последствие.

Рамс — удаление из сердца определенного содержания вместе со всеми его следами.

'Ала'ик — несущественные причины, которым взыскующие Господа придают большое значение и оттого терпят неудачу в обретении искомого.

Васа'ут — несущественные причины, которыми взыскующие Господа связывают себя и оттого обретают искомое.

Зава'ид — преизбыток света (духовная просветленность) в сердце.

Малджа' — уверенность сердца в достижении желаемого.

Манджа — бегство сердца из места несовершенства.

Куллият — поглощение (*истиграк*) человеческих атрибутов Всеобщим (*куллият*).

Лава'их — утверждение объекта желания вопреки появлению его отрицания (*исбат-и мурад ба вуруд-и нафй-и ан*).

Лавами' — вспышки (духовного) света в сердце, в то время как его обретения (*фава'ид*) продолжают существовать.

Тавали' — явление сердцу духовного знания во всем его великолепии.

Таварик — то, что входит в сердце (радостная весть или укор) во время тайной беседы (с Господом) ночью.

Лата'уф — свойство восприятия (*ишарати*) «тонких» ощущений духовного плана, преподнесенное сердцу.

Сирр — тайное прибежище Любви.

Наджва — сокрытие несовершенств, вызванных знанием «иного» (чем Бог).

Ишарат — внесловесная передача другому знания объекта желания.

Има — обращение к другому с помощью намеков, без прибегания к словесным и внесловесным объяснениям (*би 'ибарат у ишарат*).

Варид — нисхождение в сердце духовных предвестий.

Интибах — уход небрежения из сердца.

Карар — исчезновение непостоянства как сущности чувственных восприятий данного человека.

Инзи'адж — взволнованность сердца в состоянии восторженности (*ваджд*).

Еще один класс специальных терминов — те, которые, не будучи метафорами, используются суфиями для описания единения (*таухид*) и для объяснения того, как устроена духовная реальность.

'Алам (мир) обозначает создания Божии. Говорят, что существует 18.000 либо 50.000 миров. Философы говорят, что есть два мира, верхний и нижний, а богословы говорят, что 'алам это все, что существует между Тронем Божьим и землей. Кратко говоря, 'алам это вся совокупность сотворенных вещей. Суфии говорят о мире духов (*арвах*) и мире душ (*нуфус*), но это не то же самое, что два мира философов. Суфии имеют в виду «совокупную массу духов и душ».

Мухдас — последующее в существовании, т. е. то, чего не было, а потом появилось.

Кадим — предыдущее в существовании, т. е. то, что всегда было, своим бытием предшествуя всем существам. Это не что иное как Бог.

Азаль — то, что не имеет начала.

Абад — то, что не имеет конца.

Зат — бытие и реальность вещи.

Сифат — то, что не допускает присвоения каких-либо качеств (*на'т*), поскольку не имеет собственного существования.

Исм — то, что не является поименованным объектом (*гайр-и мусамма*).

Тасмийят — то, что относится к поименованному объекту.

Нафй — то, что влечет за собой несуществование каждого объекта отрицания.

Исбат — то, что вызывает существование каждого объекта утверждения.

Шийян — возможность сосуществования одной вещи с другой.

Зиддан — невозможность сосуществования одной вещи одновременно с другой.

Гайран — возможность существования одной из двух вещей, несмотря на упразднение другой.

Джавхар — основа (*асль*) вещи; то, что самосущно.

'Араз — то, что пребывает в *джавхар* (субстанции).

Джисм — то, что состоит из отдельных частей.

Су'аль — искание реальности.

Джаваб — ответ, касающийся сущности вопроса (*су'аль*) конкретно для спрашивающего.

Хузн — то, что послушно (Божественному) повелению.

Кубх — то, что не послушно (Божественному) повелению.

Сафах — небрежение (Божественным) повелением.

Зулм — помещение чего-либо на не подобающее ему место.

'Адль — помещение чего-либо на подобающее ему место.

Малик — тот, чьим действиям невозможно помешать.

Еще один класс терминов, требующих объяснения, — те, которые обычно используются суфиями в мистическом смысле, непривычном для филологов.

Хатир (преходящая мысль) у суфиев — первая мысль, которая приходит в голову, но затем быстро вытесняется другой мыслью, которой ее обладатель изгоняет первую мысль из своего ума. Те, у кого таков характер мышления, ориентируются в своих делах на то первое, что пришло им в голову, полагая, что эта первая мысль посылается человеку Богом.

Говорят, что Хайру Нассаджу вдруг пришла в голову мысль, что Джунайд ждет у его двери, но он прогнал ее. Мысль вновь вернулась к нему, и еще раз. Он подошел к двери и увидел Джунайда, который сказал ему:

«Если бы ты последовал первой мысли, у меня не возникло бы необходимости оказаться здесь, да еще и стоять так долго».

Как Джунайд узнал о том, что пришло в голову Хайру?

Об этом спросили — и получили ответ: Джунайд был духовным наставником Хайра, а наставник не может не быть осведомлен обо всем, что происходит с каждым из его учеников.

Ваки'а — мысль, которая появляется и задерживается в сознании, в отличие от *хатир*. И эту мысль искатель не способен изгнать. Поэтому о *хатир* суфии говорят: *хатара 'ала калби* — «она возникла в моем сознании», а о *ваки'а* — *вака'а фи калби* — «она проникла в мое сознание».

Хатир может возникнуть у любого человека, а *ваки'а* — лишь у человека, сознание которого полностью проникнуто идеей Бога.

Поэтому, когда у начинающего на Пути к Богу возникает какое-либо препятствие, суфии называют это «оковы» (*кайд*) и говорят: «*Ваки'а* сковала его». Филологи также используют термин *ваки'а* для обозначения трудного вопроса, и, когда он разрешается, они говорят: *ваки'а халл шуд* — «трудность разрешена».

Но у мистиков *ваки'а* это то, что неразрешимо, а то, что разрешимо, это *хатир*, а не *ваки'а*, поскольку препятствия, с которыми встречается мистик, это вовсе не те малосущественные проблемы, по поводу которых можно давать вариативные решения: сегодня — одно, завтра — другое.

Ихтияр обозначает предпочтение суфием того, что избирает Господь, собственному выбору. То есть суфий довольствуется тем добром и злом, которые Господь избирает для него. Предпочтение человеком того, что избирает Господь, само есть результат Божьей избранности, ибо, пока Господь не побудил человека не делать самовольного выбора, тот никогда не расстанется с возможностью сделать выбор самостоятельно.

Абу Язида спросили:

— Кто такой эмир?

Он ответил:

— Тот, кому не оставлено выбора и для кого осталось лишь то, что избирает Господь.

Передают, что Джунайд подхватил лихорадку и попросил Господа о выздоровлении. Голос зазвучал в его сердце:

— Кто ты такой, чтобы обращаться с прошением в Моё царство и избирать? Я управлюсь со Своим царством получше тебя. Прими Мой выбор, вместо того чтобы забегать вперед со своим.

Имтихан обозначает испытание сердец святых с помощью различных тягот, которые приходят к ним от Бога, таких как страх, горести, духовное «сжатие», трепет и т. д. Господь сказал:

Есть те, сердца которых

Господь на благочестье испытал, —

Их ждет прощение и щедрая награда (Коран 49:3).

И это — высокая ступень.

Бала (несчастье) обозначает телесное и сердечное испытание друзей Божьих, насылаемое в виде различных неприятностей, болезней и бед. Чем более серьезно человека испытывают, тем ближе он к Господу, ведь испытание есть одеяние святых, колыбель чистых, пища пророков. Посланник сказал: «Нам, пророкам, среди людей выпало больше всех испытаний». И еще: «Пророки из всех людей испытаны более всех, далее — святые, затем — все прочие люди согласно степени своего достоинства». *Бала* это наименование горести, которая ниспосылается сердцу и телу истинного верующего, воистину являясь благословением; и, поскольку таинство *бала* скрыто от него, он не ведает, что на самом деле платит болью за Божественную поддержку.

Бедствия, которые обрушиваются на неверующих, являются не испытанием (*бала*), а невзгодами (*шакават*), и неверующим никогда не обрести избавления от невзгод.

Степень *бала* более почетна, чем *имтихан* (испытание сердец), ибо *имтихан* воздействует только на сердце, а *бала* — на сердце и тело, являясь более сильнодействующим испытанием.

Тахалли — подражание достойным похвалы людям, их словам и делам. Посланник сказал: «Вера не обретается посредством *тахалли* (украшением себя качествами других людей) и *таманна* (желанием), она — то, что запечатлевается глубоко в сердце и подтверждается поступками».

Поэтому *тахалли* это подражание другим людям без полноценного воспроизведения их действий. Те, кто хочет казаться тем, чем они не являются, будут скоро посрамлены, и их скрываемый нрав станет явным. В глазах людей духа они все равно лишены расположения, а скрываемый ими нрав и так виден людям духа.

Таджалли — благодатное воздействие Божественного света на сердца блаженных, благодаря чему они обретают способность зреть сердцем Бога. Разница между духовным зрением (*ру'ят бадил*) и подлинным видением (*ру'ят-и 'ийян*) в том, что переживающие *таджалли* (явленность Бога) видят либо не видят по своему желанию или в одно время видят, а в другое нет. А обладающие «подлинным видением» в Раю не могут не видеть — даже если бы и пожелали не видеть. Наличие *таджалли* возможно утаить, а *ру'ят* скрыть невозможно.

Такалли — отвращение от всего, что отвлекает человека от достижения Бога. Первоочередной момент в *такалли* — этот мир, от него следует освободить свои руки. Второе — желание следующего мира, от него следует освободить свое сердце. Третье — потакание своему самолюбию, от него следует освободить свой дух. И четвертое — общение с сотворенными существами, от него следует освободить себя, а свой ум — от помыслов об этом.

Шуруд — неустанное стремление избавиться от мирской порчи и завес, ведь все неудачи искателя проистекают оттого, что он заслонен «завесой», и когда «завеса» поднимается, он соединяется с Богом. Суфии прилагают термин *шуруд* к тому, кто устранил «завесу» (*исфар*) и кто использует все средства для этой цели: ведь в начале, т. е. в искании, человек более беспокоен, а в конце, т. е. в единении, он становится более уравновешенным.

Кусуд (цели) обозначает у суфиев непреклонную решимость достигнуть истины. Цель суфия не зависит от того, движется он

или покоится, поскольку любящий, даже умиротворившись в любви, все равно остается преследующим цель (*касид*). В этом отношении суфии отличаются от обычных людей, чьи цели совершенно однозначно определяют их поведение, внутренне либо внешне. А любящие Господа взыскиют Его, не имея на то причин, и преследуют свою цель, сами никуда не перемещаясь. Все их способности устремлены к этой цели. Где любовь, там все есть цель.

Истина' — термин подразумевает, что Бог освобождает человека от недостатков, упраздняя все его самолюбивые интересы и чувственные удовольствия, и преображает в нем атрибуты его низшей души, так что человек лишается самости. На этой ступени находятся только пророки, однако некоторые шейхи полагают, что ее могут достигать и святые.

Истифа означает, что Бог опустошает сердце человека перед тем, как исполнить его знанием Себя, чтобы познание Его (*ма'рифат*) пролило свою чистоту через сердце. В этом все верующие сходны, обычные люди и избранные, грешные и благочестивые, святые, пророки, ибо Господь сказал:

*И наконец, Мы дали Книгу
В наследство тем из наших слуг,
Кого Своей угодою избрали (истафайна).
Из них есть те, что причинили зло своей душе,
Есть и такие, что умеренны (в желаньях и делах),
А есть и те, которые с соизволения Аллаха
Других опережают по благим делам (Коран 35:32).*

Истилам — Божественные проявления (*таджаллият*), которые подводят человека к полному подчинению милостивому испытанию сердца (*имтихан*), в то время как его воля изглажена. Выражения *калб-и мумтахан* — «испытанное сердце» и *калб-и мусталам* — «разбитое сердце» имеют один и тот же смысл, хотя в словоупотреблении у суфиев термин *истилам* более специфичен и утончен, чем *имтихан*.

Райн — завеса на сердце, а именно завеса неверия и заблуждений, которую невозможно снять иначе, кроме как верой. Господь сказал, описывая сердца неверующих (Коран 83:14):

*Но нет! От их деяний злых
На их сердца спустилась темная завеса
(рана 'ала кулубихим).*

Некоторые говорили, что «завеса неверия» (*райн*) вообще не поддается удалению никоим образом, поскольку сердца неверующих не способны воспринять истинную веру, а те, кто способен воспринять ее в предвестии Бога, и есть истинные верующие.

Гайн — завеса на сердце, которая снимается испрашиванием прощения у Бога. Она может быть тонкая или плотная. Последняя — для тех, кто забывает (Господа) и совершает серьезные грехи, первая — для всех, не исключая святых и пророков. Разве Посланник не говорил: «Истинно, сердце мое омрачается (*югану 'ала калби*), и истинно я прошу прощения у Господа сто раз на дню?»

Для снятия плотной завесы необходимо соответствующее раскаяние (*таубат*), а для снятия тонкой завесы — искренний возврат (*руджу'*) к Богу. Раскаяние (*таубат*) это поворот от неповиновения к повиновению, а возврат (*руджу'*) это поворот от «я» к Богу.

Раскаяние это покаяние в грехе. Грех обычных людей заключается в сопротивлении Божьему повелению, а грех любящих (Бога) — в сопротивлении Божьей воле. Поэтому грех обычных людей — неповиновение, а грех любящих — сознание собственного существования.

Если кто-то вновь обращается от зла к добру, суфии говорят: «Он — раскаявшийся (*та'уб*)». А если кто-то обращается от добра к большему добру, суфии говорят: «Он — возвращающийся (*а'уб*)». Все это я излагаю в разделе о раскаянии.

Талбис (обман) — обозначение наружного облика, когда он противоположен внутреннему наполнению.

Как сказал Господь:

*И тем для них бы затемнили
Суть (вопроса) (палабасна 'алайхим),
Который они сами затемняют (Коран 6:9).*

Это свойство затемненности, очевидно, не может принадлежать никому, кроме Господа, который показывает неверующего в личине верующего и верующего в личине неверующего, пока в каждом конкретном случае не наступает время для объявления Его решения и момента истины.

Когда суфий скрывает похвальные качества под маской порицаемых, суфии говорят: «Он прибегает к обману (*талбис*)». Суфии используют этот термин только для подобных случаев и не прилагают его к случаям нарочитости и лицемерия, которые представляют собой доподлинный обман. Термин *талбис* используется суфиями исключительно по отношению к действиям, совершаемым Богом.

Шурб (питие, упоенность, похмеленность) — это обозначение сладости благочестия, блаженства благодатной милости, наслаждения близостью с Богом.

Суфии не способны делать что-либо без блаженства упоенности.

Питье для тела — вода, а питье для сердца — (духовное) блаженство и сладость.

Мой шейх говорил, что новопосвященный суфий без упоенности — чужд посвящению (т. е. не вник в обязанности, подразумеваемые посвящением), а познавший (*'ариф*) в состоянии упоенности чужд духовному постижению; потому что новопосвященному надлежит извлекать удовольствие (*шурби*) из своих действий для того, чтобы он мог исполнять обязанности новопосвященного суфия, который взыскует Бога. А *'арифу*, наоборот, не следует получать такое удовольствие, чтобы оно не отнесло его прочь от Бога; если он следует за своей низшей душой, ему не покоиться (с Богом).

Заук (вкушание) — замена упоенности (*шурб*), но *шурб* используется исключительно для обозначения наслаждения, а «вкушание» (*заук*) равно относится к удовольствию и боли. О вкушании говорят: *зукти'л-халават* — «я вкусил сладости» и *зукти'л-бала* — «я вкусил горестей». А об упоенности (*шурб*) говорят: «*шарибту би-ка'си'л-васль* — «я испил чашу единения» и *шарибту би-ка'си'л-вудд* — «я осушил чашу любви», и т. п.

Отмеченное различие между *шурб* и *заук* присутствует и в Коране, а именно:

*Извольте пить во здравие и пользу,
В награду за (хорошие) дела (Коран 52:19),*

*Вкуси же этого –
Ведь ты могуч и знатен (Коран 44:49),*

и Вкусите же прикосновение Ада! (Коран 54:48).

Шава 25

Собрание огннадхатой «завесы»: о восприятии на слух (самма)

Существует пять каналов обретения знания: слух, зрение, вкус, обоняние и осязание. Бог сотворил для ума эти пять каналов и поставил каждый вид знания в зависимость от одного из них. Четыре из пяти чувств размещены каждое в особом органе, а одно, осязание, распределено по всему телу. Однако эту распределенность, которая присуща осязанию, можно придать и любому из других чувств.

Мутазилиты утверждают, что не существует восприятий, кроме тех, которые получены с помощью локализованных органов восприятия. Этот взгляд опровергается тем, что осязание не имеет локализации. Одно из пяти чувств не имеет особого органа. Отсюда следует, что если осязание принципиально не локализовано, то и другие чувства способны обладать свойством распределенности по всему телу. Хотя я и не ставил перед собой задачу говорить об этом, я подумал, что краткое пояснение все же необходимо.

Господь посылал пророков с истинными свидетельствами, но вера в Его посланников не становится обязательной до тех пор, пока обязанность познать Бога не утверждается посредством звучащего слова, воспринимаемого на слух.

Именно слуховое восприятие делает религию обязательной; по этой причине *сунниты* ставят слух выше зрения в отношении религиозного долга (*таклиф*). Если скажут, что видеть Бога лучше, чем внимать Его словам, то я отвечу: наше знание облика Божьего, присущее верным в Раю, проистекает от слуха, ведь не важно, принимаем ли мы умом, что Бога возможно увидеть, или не принимаем, поскольку этот факт утвержден словом, воспринятым на слух. Поэтому слух выше зрения.

Более того, все религиозные предписания основаны на изустной передаче и без нее не могли бы быть утверждены; все пророки, которые появлялись, сначала обращались к людям изустно, чтобы внимавшие им могли поверить, а затем, во вторую очередь, являли чудеса (*му'джиза*), которые также были подкреплены звучащим словом. Сказанное доказывает, что всякий, кто отрицает восприятие на слух, отрицает весь религиозный закон.

О восприятии на слух Корана и о соизвещающих материях

Звучание Слова Божьего, которому обязаны внимать все верующие и неверующие, человеческие существа и *пери*, наиболее полезно для ума и наиболее благодатно для уха.

Чудодейственное свойство Корана — то, что человек никогда не устает, читая его и внимая ему. *Курейшиты* ночью обычно скрытно приходили и слушали, как Посланник, молясь, читает коранические стихи, и изумлялись услышанному. Среди них были Назр ибн аль-Харис, который обладал прекрасным слогом, 'Утба ибн Раби'а, обладавший даром красноречия, и Абу Джахль ибн Хишам, великолепный оратор. Как-то ночью 'Утба, слушая, как Посланник читает коранические стихи, заплакал и сказал Абу Джахлю: «Воистину это — слова несотворенных существ». *Пери* также приходили и внимали Слову Божьему, говоря:

*Поистине, мы дивный слышали Коран.
Он к истине указывает путь,
В него уверовали мы
И в поклонении Аллаху
Других богов не будем измышлять (Коран 72:1–2)*.*

Передают, что человек читал в присутствии Абдаллаха ибн Хан-зала:

*Вкусите (же сполна всю) кару
За все, что (на земле) себе стяжали! (Коран 7:39)*

Абдаллах стал так безутешно рыдать, что рассказчик говорит: «Я думал, он расстанется с жизнью». Потом он поднялся на ноги. Ему предложили сесть, но он воскликнул: «Благоговейный трепет, навеянный этим стихом, не позволяет мне сидеть».

Передают, что при Джунайде прочли стих:

*О вы, кто верует!
Зачем вам говорить о том,
Чего не делаете вы? (Коран 61:2)*

Джунайд сказал:

«О Господи, если мы говорим, мы говорим благодаря Тебе, а если что-то делаем, делаем благодаря Твоему благословию; где наши слова и дела?»

Передают, что Шибли, услышав стих «А если все-таки забудешь, то вспомни Бога своего» (Коран 18:24), сказал:

«Поминание (Бога) включает забвение (себя), весь мир замирает при поминании Его», затем он вскрикнул и упал без чувств. Придя в себя, он промолвил:

«Удивления достоин грешник, которого не трогает Слово Божье».

Один из шейхов рассказывает:

«Однажды я читал Слово Божье:

*И бойтесь Дня,
Когда вы все вернетесь к Богу (Коран 2:281).*

* После похвалы неподражаемому стилю Корана автор приводит историю беседы Умара.

Голос с небес воззвал ко мне:

— Не читай так громко. Четыре *пери* скончались от ужаса, навешенного на них этим стихом».

Один дервиш сказал:

— За последние десять лет ни разу я не читал и не слушал Коран иначе как небольшими отрывками, которые включены в молитвы.

Его спросили, почему он так делает. Он ответил:

— Из страха, как бы произнесенное не обратилось против меня.

Однажды я пришел к шейху Абу'ль-Аббасу Шакани и застал его за чтением стиха:

Аллах приводит вам сравненье:

Невольник — раб,

Который не владеет, истинно, ничем (Коран 16:75).

Он стонал, вскрикивал и наконец потерял сознание. Я подумал, что он умер.

— О шейх, — вскричал я, — что с вами?

Придя в себя, он сказал:

— Одиннадцать лет мне понадобилось, чтобы добраться до этого места в Коране, а дальше не могу продвинуться.

У Абу'ль-Аббаса ибн 'Ата спросили, сколько он читает ежедневно из Корана. Он ответил:

— Вначале я читал весь Коран дважды в течение одного дня и ночи, теперь же, по прошествии четырнадцати лет, я добрался лишь до *суры аль-Анфаль**.

Передают, что Абу'ль-Аббас Кассаб сказал чтецу Корана: «Читай!» — после чего тот прочел:

О вельможа,

Беда постигла нас и всю нашу семью,

И (меновый) товар наш скуден (Коран 12:88).

Кассаб повторил: «Читай!» — и чтец прочел:

Если он украл,

Так ведь украл и прежде его брат (Коран 12:77).

* Сура аль-Анфаль — «Добыча», 8-я глава Корана.

Абу'ль-Аббас указал ему читать в третий раз, и тот прочел:

*Нынешнего дня
Над вами нет (моих) упреков.
Простит Аллах вам... и т. д. (Коран 12:92).*

Абу'ль-Аббас воскликнул:

— О Господи, я более несправедлив, чем братья Юсуфа (Иосифа), а Ты добрее, чем Юсуф. Сотвори же со мною то же, что он сделал со своими нечестивыми братьями.

Всем мусульманам, как набожным, так и ослушивающимся, предписано слушать Коран, ибо Господь сказал:

*Когда читается Коран,
Вы слушайте его безмолвно,
Чтобы могли Господню милость получить (Коран 7:204)*.*

Передают, что Посланник сказал Ибн Мас'уду:

— Читай Коран мне.

Ибн Мас'уд спросил:

— Тебе, которому он явлен был?

Посланник ответил:

— Его хочу услышать от другого.

Это — явное доказательство того, что внимающий более совершенен в своем состоянии, чем читающий, поскольку читающий может читать с искренним чувством или без него, в то время как внимающий ощущает доподлинно, поскольку речь является разновидностью гордыни, а восприятие на слух — разновидностью смирения.

Посланник также сказал, что сура Худ заставила его поседеть. Объясняют, что он сказал так, поскольку в конце суры есть стихи:

*Будь терпеливо стоек (Коран 11:115),
Как то повелено тебе (Коран 11:112),*

ибо человек не способен к истинной стойкости в исполнении Божественных указаний, так как ничего не может сделать без Божьей помощи**.

* Здесь автор цитирует ряд коранических стихов, в которых звучит призыв к верующим с вниманием слушать священную книгу и попреки за недостаток внимания.

** Я опустил здесь историю, рассказанную Абу Саидом аль-Худри, о разговоре Мухаммада с группой нищих беженцев (*мухаджирун*), которым читался Коран.

О чтении Корана и уходе к Богу

Зурайра ибн Аби Ауфа, один из наиболее близких сподвижников Посланника, однажды, возглавляя общую молитву, прочитал коранический стих, зарыдал и умер.

Абу Джафар Джухани*, выдающийся последователь Пророка, услышав стих, который Салих Мурри** читал ему, издал громкий вопль и оставил этот мир.

Ибрахим Нахаи*** рассказывает, как, проходя через селение близ Куфы, он увидел старую женщину, она стояла и молилась. На ее лице ясно читались приметы святости, и он, подождав, когда она завершит молитву, приветствовал ее, надеясь, что она благословит его. Она сказала:

— Ты знаешь Коран?

— Да, — ответил он.

— Прочти что-нибудь.

Он прочел на память один из стихов, она громко вскрикнула и отдала Богу душу.

Ахмад ибн Аби'ль-Хавари рассказывает о таком случае:

— В пустыне я увидел юношу, одетого в грубую накидку, он стоял у родника. Он сказал мне:

— О Ахмад, ты пришел в добрый час, ибо мне надобно услышать Коран, чтобы я мог отдать Богу душу. Прочти мне стих.

Господь вразумил меня прочесть:

Но те, кто говорит:

«Владыка наш — Аллах!»

И кто потом стоит на этом твердо (Коран 41:30).

— О Ахмад, — сказал он, — во имя Владыки Каабы ты прочел тот самый стих, который ангел только что прочел мне.

С этими словами он отдал Богу душу.

* В I. — Абу Джухайн; в J. — Абу Джухани.

** Ша'рани, *Табакат аль-Кубра*, 1, 60.

*** О Накхаи см. *Ибн Калликан*, № 1.

О восприятии на слух поэзии и подобно ей

Слушать поэзию позволительно. Посланник слушал стихи, и сподвижники не только слушали, но и читали стихи. Посланник сказал: «Есть мудрые стихи», и еще: «Мудрость — потерянная верующим верблюдица: где он найдет ее — там у него и все права на нее», и еще: «Нет ничего правдивей у арабов в слове, чем стих Лабида:

*Неотвратимо рушатся судьбы устои,
Всё, кроме Господа, — пустое».*

‘Амр ибн аш-Шарид* передает, что его отец сказал:

«Посланник спросил меня, знаю ли я стихи Умайи ибн Аби’с-Салта, и я прочел сотню стихов, и после каждого стиха он вскрикивал: «Еще!» Он сказал, что Умайя в своей поэзии почти приблизился к правоверию».

О Посланнике и его сподвижниках бытует множество таких историй.

По этому вопросу преобладают ошибочные взгляды. Одни утверждают, что слушать какую-либо поэзию в принципе незаконно, и всю свою жизнь поносят своих братьев-мусульман. Другие, напротив, полагают, что вся поэзия законна, и тратят время, слушая любовные песни и описания лица, волос и родинки любимой. У меня нет намерения обсуждать доводы, которые обе стороны выдвигают друг против друга в своем споре.

Суфийские шейхи следуют примеру Посланника, который на вопрос о поэзии сказал:

«Что в ней хорошо, то хорошо, а что плохо в ней, то плохо», т. е. все, что незаконно, например злостные наветы, клевета, непотребная брань, оскорбления кого-либо, словесное выражение неверности, — все это равно незаконно вне зависимости от того, выражается ли в прозе или стихами. А то, что законно в прозе, например мораль, увещевания, нравоучения, выводимые из знаков Божьих и созерцания свидетельств Истины, не менее законно и в стихах.

* Аш-Шарид: в В. — ар-Рашид.

Словом, как незаконно и запретно смотреть или касаться того привлекательного, которое является источником зла, точно так же незаконно и запретно внимать ему либо, что одно и то же, слушать его описание.

Те, кто рассматривает такое слушание как абсолютно законное, должны признать законным также взирание и касание, что является неверностью и ересью.

Если один говорит: «Я внимаю лишь Господу и ищу лишь Господа в очах, щеке, родинке и завитке», то отсюда следует, что и кто-то другой может смотреть на щеку и родинку, говоря, что он видит и взыскует одного Бога, поскольку глаз и ухо — источники наставления и знания. А третий заявит, что, касаясь того, чье описание, как он думает, ему позволительно слушать и кого ему, как он полагает, позволительно лицезреть, он тоже лишь взыскует Господа, ведь в плане постижения реальности ни одно чувство не лучше другого.

Но тогда и весь религиозный закон оказывается упраздненным и лишенным силы, и высказывание Посланника о том, что глаза предаются блуду, утрачивает всю свою силу, упраздняется вина за касание того, с кем можно заключить законный брак, и предписания религии рушатся.

Недалекие искатели в суфизме, взирая на продвинувшихся суфиев, унесенных восторгом во время *сама'*, воображают, что те ведут себя так под воздействием чувственного возбуждения, и говорят: «Это законно, иначе бы они так не делали», и подражают им, перенимая наружное и пренебрегая духом, пока не погубят себя и не ввергнут других в вечные муки. Это — одно из величайших зол нашего времени. Далее я детально раскрою его подоплеку.

О восхристантх голоса х Мелтогх

Посланник сказал:
«Украсьте ваши голоса Корана чтением вслух».
И Господь изволил сказать:

*(Бог) ширит (рамки) Своего творенья
По (мудрости) желанья Своего (Коран 35:1).*

По мнению толкователей, речь идет о чарующем голосе.

И Посланник сказал:

«Желающий услышать голос Дауда (Давида) пусть внемлет голосу Абу Мусы аль-Аш'ари».

В общеизвестных хадисах утверждается, что жители Рая наслаждаются тем, что слышат, ибо от каждого дерева исходит свой голос и мелодия. Когда различные звуки сливаются воедино, это доставляет удовольствие нашему естеству. Эта разновидность звукового восприятия является общей для всех живых созданий, поскольку дух тонок и в звуках есть тонкость, а дух тяготеет к тому, что одной природы с ним. Врачеватели и те философы, которые притязают на обладание основательным знанием истины, много спорили по этому предмету и писали труды о музыкальной гармонии. Результаты их открытий ныне воплощены в музыкальных инструментах, созданных для возбуждения страстей, развлечения и удовольствия — в согласии с Сатаной, и столь искусно, что (как свидетельствует история) однажды, когда Исхак из Мавсила* играл в саду, соловей, очарованный музыкой, прервав свою песню, заслушался и замертво упал с ветки.

Я слышал множество историй подобного рода, но здесь лишь упоминаю теорию о том, что природа всех живых существ подобна звукам и мелодиям, гармонично сочетающимся и чарующим.

Ибрахим Хаввас рассказывает:

«Как-то я отправился в одно из арабских племен и спешил к возле гостеприимного жилища одного из вождей. Я увидел у входа в шатер лежащего на самом припеке негра, руки и ноги его были скованы цепями. Я ощутил сострадание к нему и решил заступиться за него перед вождем. Когда подали угощение в мою честь, я отказался от него, зная, что нет большего огорчения для араба, чем это. Вождь спросил, отчего я отказываюсь, я ответил, что надеюсь на его великодушный дар. Он предложил мне угощение, уверяя, что все, чем он обладает, — мое.

— Мне не нужно твое богатство, — сказал я, — только прости ради меня своего раба.

— Сначала выслушай, в чем состоит его провинность, потом снимай цепи, — ответил вождь. — Этот раб — погонщик верблюдов, у него сладкозвучный голос. Я послал его с верблюдами в свои поместья за зерном. Он возложил на каждого верблюда двойную поклажу и по пути пел так чарующе, что верблюды всю дорогу

* Агани, 5, 52 — 31.

неслись во всю прыть. Они мигом были здесь и, как только он снял поклажу, издохли, один за другим.

— О вождь, — воскликнул я, изумившись, — я знаю, благородным не пристало лгать, но мне бы хотелось увидеть воочию его искусство.

Тотчас к шатру подвели верблюдов, которых пригнали из пустыни, чтобы напоить. Вождь осведомился, сколько времени верблюды были без воды. «Три дня», — ответили ему. Тогда он повелел рабу петь. Услышав его пение, верблюды позабыли о воде, повернулись и ускакали, один за другим скрывшись в пустыне. Вождь освободил раба и простил его в мою честь».

Мы часто наблюдаем, как радуются верблюды и ослы, когда их погонщики издают вибрирующие звуки. В Хорасане и Ираке в обычае у охотников во время ночной охоты на оленя (*аху*) ударять по медному тазу (*ташти*); тогда олень останавливается как вкопанный, слушая звук, и его легко поймать. В Индии, как известно, охотник поет, сопровождая себя звоном колокольчика, услышав который олень приходит сам. Тогда охотники окружают его и поют, пока олень не заснет, убаюканный чарующей мелодией, став легкой добычей. Точно так же младенцы в колыбели перестают плакать, когда им поют, слушая пение. Целители говорят о таком ребенке, что он остро все чувствует и вырастет сообразительным.

После смерти одного из древних царей Персии его приближенные пожелали возвести на трон его сына, которому было два года от роду. Бузургмихр*, у которого испросили совета, сказал:

— Прекрасно, но следует проверить, насколько он восприимчив, — и повелел певцам петь для него. Ребенок тотчас откликнулся и начал двигать ручками и ножками. Бузургмихр сказал, что это многообещающий знак, и дал согласие на возведение его на престол.

Кто говорит, что не находит удовольствия в звуках, мелодиях и музыке, тот либо лжец и лицемер либо настолько невосприимчив, что нет возможности причислить его ни к людскому роду, ни к животному миру.

Те, кто выступает против музыки, на самом деле вводят запрет на нее для самих себя — чтобы они могли соблюдать Божественные установления; богословы же согласны с тем, что слушать игру на музыкальных инструментах позволительно, если она не используется для развлечения и не обращает ум к нечистому.

* Визирь Хосрова Ануширвана, великого царя Персии из династии Сасанидов (531–578).

Множество изречений приводят в поддержку этой точки зрения. Например, передают, что Аиша рассказала:

«Девушка-рабыня пела у меня в доме для Посланника, когда Умар попросил позволения войти. Услышав его шаги, она вскочила и убежала. Умар вошел, и Посланник улыбнулся.

— О Посланник Божий, — сказал Умар, — чем вызвана твоя улыбка?

— Девушка-рабыня пела здесь, она убежала, услышав твои шаги, — ответил Посланник.

— Я не уйду, пока не услышу то, что слушал Посланник, — сказал Умар.

Посланник позвал девушку, и она начала петь, Посланник слушал ее».

Многие сподвижники рассказывали о подобных случаях, которые Абу Абд ар-Рахман ас-Сулами собрал в своей *Китаб ас-Сама'**; и он объявил, что такое слушание является дозволенным.

Суфийские шейхи, проводя для своих учеников духовные собрания с пением и/или музыкой (*сама'*), ориентируются на его духовные преимущества, а не на дозволенность, как обычные люди. Дозволение подобает животным, а людям, которые подчинены религиозным обязательствам, надлежит искать духовного прибывка от своих действий.

Как-то, когда я был в Мерве, один из уважаемых авторитетов *ахль-и хадис*** сказал мне:

— Я составил трактат о дозволенности слушания.

Я ответил:

— Большое бедствие для религии — если имам раз и навсегда узаконит то, что может являться истоком безнравственного.

— Если ты не считаешь это абсолютно законным, — сказал он, — почему же постоянно посещаешь духовные собрания суфиев с пением и музыкой (*сама'*)?

Я ответил:

— Правомерность слушания зависит от конкретных обстоятельств и не может быть утверждена абсолютно. Если слушание производит законное воздействие на ум, то оно законно; оно незаконно, если воздействие незаконно, и позволительно, если воздействие позволительно.

* *Китаб ас-сама'* — «Книга Слушания».

** «Последователи речений» — в противоположность «последователям мнений» (*ахль-и ра'й*).

Находятся шарлатаны, которые говорят, что слушание противоположно реальности. Это абсурд, поскольку святое совершенство состоит в том, чтобы воспринимать все, как оно истинно есть, — вот основа восприятия вещей в их истинном свете. Если же ты воспринимаешь как-то иначе, твое восприятие ложно.

Посланник сказал:

«О Боже, дай нам увидеть вещи, как они есть».

Точно так же правильное слушание состоит в слушании всего, как оно есть по роду и качеству. Причина, почему люди совращаются и их страсти возбуждаются при восприятии игры на музыкальных инструментах, в том, что они слышат не то, что есть. Если бы их восприятие соответствовало реальности, они уклонились бы от всех неблагоприятных последствий.

Заблуждающиеся слушали Слово Божье, и их заблуждение лишь возрастало.

Некоторые из них приводили стих «*глаза не достигают до Него*» (Коран 6:103) в подтверждение того, что видения Господа и не должно быть.

Другие приводили стих «*и после утвердился на престоле*» (Коран 7:54), доказывая, что положение и направление могут быть утверждены Им.

Третьи доказывали, что Бог и в самом деле «приходит», ибо Он сказал: «*И явится твой Бог и ангелы Его рядами*» (Коран 89:22).

Слушая Слово Божье, они не извлекли для себя никакой пользы, ибо в их умы закралось заблуждение.

А верующий в единого Бога, слушая стихи, в природе поэта усматривает Творца и Побудителя его помыслов и извлекает из этого указание, видя в созданном присутствии Создателя. Так он избирает правильный путь даже среди фальши, в то время как те, о ком говорилось выше, утратили путь, окруженные истиной.

Изречения шейхов о «слушанки» (сама')

Существует много изречений шейхов о восприятии на слух (сама').

Зун-Нун, египтянин, говорит:

«Восприятие на слух (сама') — это нисхождение истины (варид аль-хакк), которое подвигает сердце искать Бога. Те, кто слушает в

духе (*ба-хакк*), достигают Бога (*тахаккака*), а кто слушает чувственно (*ба-нафс*), впадают в ересь (*тазандака*)».

Этот почтенный суфий вовсе не хочет сказать, что *сама'* — причина достижения Бога, а имеет в виду, что слушателю следует внимать духовной реальности, а не просто звучанию, и что Божественные эманации должны проникать в сердце и трогать его. Кто при таком восприятии следует истине, тому будет даровано (Бого)откровение, а кто следует своей низшей душе (*нафс*), тот будет скрыт «завесой», и последним прибежищем для него будет интерпретация (*та'виль*).

Зандага (ересь) — персидское слово, которое было арабизировано. В арабском языке оно означает «интерпретация». Поэтому персы называют комментарий на свою Книгу *Занд у Пазанд**.

Филологи называют потомков магов, т. е. огнепоклонников, *зиндик*. Последние полагают, что будто бы все сказанное мусульманами имеет тайную интерпретацию, которая упраздняет явный смысл. В настоящее время египетские *шииты*, которые являются потомками магов, утверждают то же самое. Поэтому можно с полным основанием также называть их *зиндик*. Зун-Нун, египтянин, используя это слово, хотел подчеркнуть, что люди духа при слуховом восприятии проникаются реальностью, в то время как люди чувства создают некую искусственную интерпретацию услышанного и тем самым впадают в нечистоту.

Шибли говорит:

«Слуховое восприятие (*сама'*) это не внешнее искушение (*фитнат*), а внутреннее указание (*'ибрат*); тот, кому знакомы мистические приметы (*ишарат*), может законно слушать; а кому не знакомы, тот подпадет искушению и обречет себя на порчу», т. е. «слушание» пагубно и является источником зла для того, чье сердце не полностью сосредоточено на Боге.

Абу Али Рудбари сказал, отвечая человеку, спросившему его о слуховом восприятии:

«Мне бы расквитаться с этим подчистую!»** — поскольку человек не способен исполнять все как должно, и, когда он терпит неудачу в исполнении чего-либо должным образом, он ощущает это и хочет избавиться от этого раз и навсегда.

* *Занд у Пазанд* — текст «Авесты» и комментарий к ней на среднеперсидском языке (*прим. ред.*). См. *Literary History of Persia* проф. Browne, I, 81.

** То есть добиться того, чтобы при слуховом восприятии не терять и не обрывать. См. *Лума'*, 272, 11 и ее глоссарий на *ра'с(ан) би-ра'с(ин)*.

Один из шейхов говорит:

«Восприятие на слух заставляет сердце увидеть в себе все то, что вызывает отсутствие» (*ма фиха мина'ль-мугайибат*)*, т. е. воздействие слухового восприятия состоит в том, чтобы сделать сердце присутствующим с Богом. Отсутствие (*гайбат*) — наиболее порицаемое свойство сердца. Любящий в отсутствие своего Возлюбленного должен сердцем присутствовать с Ним. Если же его сердце отсутствует, то любовь ушла.

Мой шейх сказал:

«Слушание» (*сама'*) — это дорожные припасы для нуждающегося; кто добрался до конца пути, не имеет в нем нужды», поскольку слуховое восприятие бесполезно там, где имеет место единение. Вести получают от отсутствующих, но они не нужны, когда двое вместе, лицом к лицу.

Хусри говорит:

«Что за польза от «слушания», если все прекращается всякий раз, когда человек, которого ты слушаешь, замолкает? «Слушание» должно быть длительным и без перерывов». Это высказывание подвигает к непрестанной внутренней сосредоточенности на Любви. Когда человек достигает такой высокой ступени, он воспринимает на слух (духовные истины) от каждого объекта в мироздании.

О различиях Мнений, касающихся «слушания»

У шейхов и людей духа существуют различные подходы к «слушанию».

Одни полагают, что слуховое восприятие имеет отношение к «отсутствию», ибо при созерцании (Бога) восприятие на слух невозможно, поскольку любящий, соединившись со своим Возлюбленным, прилепляется к Нему взглядом, и у него нет нужды в слухе. Поэтому восприятие на слух актуально для начинающих, которые прибегают к «слушанию», чтобы преодолеть свою забывчивость и добиться внутренней сосредоточенности (на Господе). Того же, кто постоянно сосредоточен, слуховые восприятия будут неминуемо отвлекать.

* *Ма фиха мина'ль-мугайиба* — букв. «что в нем из вызывающего отсутствие?!» (прим. ред.).

Другие считают, что слуховое восприятие имеет отношение к «присутствию» (с Богом), поскольку любовь требует всего; и пока любящий всеми своими чувствами не растворился в Возлюбленном, он несовершенен в любви. А поскольку в единении сердце (*диль*) любит, душа (*сирр*) созерцает, дух воссоединяется, а тело служит, то и уши должны обрести такое же блаженство, которое обретают глаза от взирания. Великолепны, хоть и легкомысленны по тематике, слова поэта, воспевшего свою любовь к вину:

*Дай мне испить вина, скажи мне: «Вот вино!»
Не делай это втайне — открыто всем оно*.*

Это значит, позволь моим очам увидеть это, моей руке коснуться этого, ощутить запах и вкус этого. Но остается еще одно чувство, которое должно быть вознаграждено, — слух. И потому скажи мне: «Вот вино!» — чтобы и мой слух мог ощутить такое же блаженство, как и другие чувства.

Сторонники этого взгляда также говорят, что «слушание» относится к присутствию с Богом, поскольку отсутствующий с Богом является неверующим (*мункир*), а те, кто не верует, не достойны наслаждаться слушанием.

Согласно этому есть два вида восприятия на слух: опосредованное и прямое. Скажем, слушая чтеца Корана (*кари*), внимать тому, что исходит от человека — значит отсутствовать (для Бога); а слушая человека, внимать тому, что исходит от Возлюбленного (*яри*), — значит присутствовать (с Богом).

Именно об этом известный духовный наставник сказал:

«Нет места на земле, где я мог бы слышать людей или беседовать с ними — исключая избранных людей Божьих».

О различиях ступенях «слушания»

Каждый суфий находится на определенной ступени слухового восприятия. Те восприятия, которые он получает с помощью слуха, соразмерны его ступени. Поэтому то, что улавливает слух

* См. Abu Nuwas, *Die Weinlieder*, ed. by Ahlwardt, № 29, verse 1.

кающихся, увеличивает их раскаяние и угрызения совести. То, что слышат истомленные любовью, усиливает жаждаие встречи. То, что слышат имеющие твердую веру, еще более упрочняет их веру. То, что слышат новопосвященные, содержит объяснение (тех моментов, которые смущают их); то, что слышат любящие, побуждает их отринуть все мирские связи; а то, что слышат нищие духом, созидает основание для отсутствия надежд.

Слуховое восприятие подобно солнцу, которое светит всем, но воздействует по-разному: опалает, освещает, испаряет, питает.

Ступени, о которых я упоминал, сводятся к трем градациям: начинающие Путь (*мубтадиян*), находящиеся в середине (*мутава-ситан*) и завершающие Путь (*камилан*).

Чтобы облегчить восприятие материала, я вынесу рассмотрение состояний, соответствующих этим трем ступеням, в следующий раздел.

Воздействие

«слушания» на новообращенных,
на находящихся в середине
Пути и на суфиев,
завершающих Путь

Слушание на суфийских собраниях (*сама'*) — это восприятие эманаций (*варид*), изливающихся от Господа. Однако тело новообращенного дервиша тяготеет к глупостям и развлечениям, и его натура просто не способна вынести слово Божье. Он совершенно подавлен нисхождением духовной реальности — до такой степени, что некоторые теряют сознание на суфийских собраниях (*сама'*), а некоторые умирают, и нет никого, чья натура осталась бы не затронутой.

Хорошо известно, что в лечебницах Рума изобрели прекрасное целительное средство, которое называли *ангелион**. Греки называли так нечто изумительное, например Евангелие и книги (*ваз'*) Мани.

*От греч. «еваггелион» — «благая весть».

Это слово означает «изъявление повеления» (*изхар-и хукм*). Ангелион представляет собой струнный музыкальный инструмент (*руди аз рудха*). Больных приводят слушать его два дня в неделю. Продолжительность слушания зависит от рода болезни каждого больного. Того, чья болезнь неизлечима, приводят сюда до тех пор, пока человек не умрет. Срок жизни каждого человека воистину начертан (на скрижалях судьбы), но в жизни смерть являет себя в виде различного стечения обстоятельств. Врачеватели и здоровые люди могут слушать *ангелион* непрерывно без видимых последствий для себя, поскольку он созвучен их темпераменту.

В Индии мне доводилось видеть червя, который обитает в смертельно ядовитой среде и питается ею, ибо этот яд — его жизнь.

В городе Туркестане, на самом краю исламского мира, я видел раскаленную гору, камни которой источают пары солей аммиака (*навшадур*)*; здесь посреди огня жила мышь, которая умерла, едва покинула эту область раскаленных паров.

Я привел эти примеры для того, чтобы показать, что вся возбужденность начинающих, когда на них нисходит Божественное излияние (*варид*), возникает оттого, что их тела сопротивляются *вариду*. Со временем, когда *варид* становится более частым и привычным, начинающий начинает воспринимать его более спокойно.

Сначала и Посланник не мог выносить появление Джабраила (Гавриила), а в конце он печалился, если Джабраил медлил и не являлся, даже если задержка была короткой. Точно так же случаи, которые я привел выше, показывают, что во время *сама'* начинающие возбуждаются, а завершающие Путь спокойны.

У Джунайда был ученик, который столь бурно реагировал на *сама'*, что это отвлекало дервишей. Они пожаловались Джунайду, и тот сказал ученику, что не будет больше с ним иметь дела, если тот не уймется.

— Я наблюдал за этим дервишем во время *сама'*, — говорит Абу Мухаммад Джурайри, — он плотно сжал губы и был нем до тех пор, пока не открылись все поры на его теле; тогда он потерял сознание и целый день был в беспамятстве. Не знаю, что было более совершенным: его *сама'* или его благоговение перед своим духовным наставником.

Передают, что во время *сама'* человек кричал. Его духовный наставник призвал его к спокойствию. Тот склонил голову на колени, и когда посмотрели, то увидели, что он мертв.

* Это горы Джабаль аль-Буттам, к востоку от Самарканды. См. *G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate*, с. 467.

Я слышал, шейх Абу Муслим Фарис ибн Галиб аль-Фариси рассказывал, как некий человек положил руку на голову дервиша, который бурно реагировал на сама', и сказал, чтобы тот сел. Человек сел и умер на месте.

Ракки* передает, что Даррадж** сказал:

«Ибн аль-Фувати*** и я на берегу Тигра между Басрой и Убуллой увидели хижину. Статный человек сидел на крыше, а рядом с ним девушка, которая пела:

В пути Господнем

Моя любовь была дарована тебе.

Ты ж изменяешь каждый день,

не лучше ли утихомириться тебе?

Возле хижины стоял юноша в заплатанном одеянии с кувшином. Он воскликнул:

— О девушка, ради Бога, спой еще раз этот стих, ибо у меня остался лишь миг! Позволь мне услышать его и умереть!

Девушка повторила свою песню, юноша вскрикнул и испустил дух. Хозяин девушки сказал ей:

— Ты свободна, — и, сойдя с крыши, занялся приготовлениями к погребению юноши. Когда его хоронили, все жители Басры читали молитвы над ним. Затем хозяин девушки поднялся и сказал:

— О люди Басры, я, такой-то, сын такого-то, завещаю все свое состояние на дела благочестия и освобождаю своих рабов.

Он сказал так и ушел, и никто не знает, что с ним случилось».

Мораль этой истории в том, что сама' новичка должно переносить его к тому пределу, где его слушание избавляет грешных от греха.

Однако в наше время люди посещают собрания, где грешники просто слушают музыку, при этом заявляя: «Мы внимаем Господу». Новые грешники присоединяются к ним и преуспевают в грехе, так что обе стороны несут себе духовную погибель.

* В IJ — Дукки. Кушайри, излагая этот случай (184, 22), называет его ар-Ракки. Нисба Дукки отсылает к Абу Бакру Мухаммаду ад-Динавари (*Нафахат*, № 229), в то время как Ракки, очевидно, отсылает к Дауду ар-Ракки (*там же*, № 194).

** См. *Нафахат*, № 194.

*** Так у Кушайри. В комментарии Закарийи аль-Ансари на Кушайри имя написано как аль-Фути.

Джунайда спросили:

— Можем ли мы посещать церковь, чтобы остеречь самих себя, увидеть воочию унижительность их неверия и возблагодарить за дар ислама?

Он ответил:

— Если вы способны пойти в церковь и увести кого-то из поклоняющихся с собой ко Двору Божьему, тогда идите. Но не наоборот.

Когда затворник приходит в кабак, то кабак становится для него кельей, а когда завсегдатай питейных лавок приходит в келью, келья становится питейной лавкой.

Знаменитый шейх рассказывает: когда он входил в Багдад с дервишем, они услышали, как певец поет:

*Коль Истина нас ждет, то лучшее из лучшего мы заслужили.
А если нет — то, нечего сказать, хорошую мы жизнь прожили!*

Дервиш вскрикнул и умер.

Абу Али Рудбари передает:

«Я видел дервиша, он внимательно слушал певца. Я тоже прислушался, мне хотелось разобрать слова. Мелодия была проникнута скорбью. Он пел:

*Смиренно руку я тяну к тому,
Кто щедро пропитанье подает.*

Дервиш громко вскрикнул и упал. Подойдя, мы увидели, что он мертв».

Один человек рассказывает:

«Я шагал по горной дороге с Ибрахимом Хаввасом. Внезапно сердце мое переполнило восторг, и я запел:

*Все ведают, что я влюблен, не ведая в кого.
Нет в людях той красоты,
Которую не превзошел бы красотой
Чудесный голос.*

Ибрахим попросил меня повторить стихи, и я сделал это. Ему передался мой восторг (*таваджуд*), и он прошел танцуя несколько шагов по каменистой почве. Я увидел, как его ноги погружались в камень, словно это был воск. Затем он потерял сознание. Придя в себя, он сказал мне:

— Я был в Раю, а ты и не заметил».

Однажды я своими глазами видел дервиша, бродящего в сосредоточенности среди гор Азербайджана, со слезами и вздохами он пел:

*Ей-богу, без Тебя закат не светел и восход не ал.
Где то мгновенье, чтоб Тебя я не желал?*

*С людьми я о Тебе ни с кем не говорил,
В кругу друзей — с Тобюю говорил.*

*Ни радости, ни горю Твое имя не досталось,
Одна любовь к Тебе с моим дыханием смешелась.*

*Я не решался пить, и жажда от меня бежала,
И пиала в моей руке Твой образ отражала.*

*Где б ни скитался я — к Тебе ведут скитанья,
Ступанье ног и головы метанья.*

Он допел стих до конца, лицо его разгладилось, он присел, привалившись спиной к скале, и испустил дух.

Довогът кротъкъ «слушанкя»

Некоторые суфийские шейхи крайне резко возражали против слушания *касыд* и стихов, и чтения вслух нараспев Корана. Они предостерегали своих учеников от занятий такого рода и сами избегали их, выказывая в этом отменную ревность.

Можно подразделить таких шейхов на несколько разрядов. У каждого были свои обоснования занятой позиции.

Одни нашли высказывания, объявляющие занятия такого рода незаконными, и следовали набожным мусульманам прежних времен, осуждая эти занятия. В пример они приводили упрек Посланника, обращенный к Ширин, служанке Хасана ибн Сабита, которой он запретил петь; и то, как Умар стегал сподвижников, имевших обыкновение слушать музыку; и как Али бранил Муавию за содержание девушек-певичек, и как он не позволил Хасану взирать на абиссинку, которая любила петь, и называл ее «подругой дьявола».

Более того, они говорили, что их главный довод для отрицания музыки — то, что мусульманская община и ныне, и в прошлом была единодушна в своем осуждении музыки.

Некоторые заходят так далеко, что объявляют музыку полностью незаконной, цитируя Абу'ль-Хариса Бунани, который рассказывает такой случай:

«Я был весьма прилежен в слушании. Как-то ночью ко мне в келью зашел один человек и сказал, что собралось несколько взывающих Бога и они желали бы меня видеть в своей компании. Я пошел с ним, и скоро мы были на месте. Меня встретили с повышенными знаками внимания. Старец, который был их главою, сказал мне:

— В честь твоего прихода почитаем стихи.

Я не имел ничего против, и один из них начал петь стихи о разлуке (с любимой).

Все поднялись, охваченные всеобщим восторгом, издавая мелодичные вскрики и делая грациозные жесты, в то время как я был вне себя от изумления по поводу происходящего. Их восторженное состояние длилось до рассвета, затем старец сказал:

— О шейх, тебе не интересно, кто я и мои товарищи?

Я ответил, что почтительность, которую я питаю к нему, удержала меня от этого вопроса.

— Когда-то меня называли Азазил, а теперь я Иблис. Все остальные — мои чада. От таких собраний, как это, я получаю две выгоды: во-первых, я оплакиваю свою отъединенность (от Бога) и вспоминаю дни своего расцвета, а во-вторых, я сбиваю с пути святых мужей и ввергаю их в заблуждение.

С этого времени (говорит рассказчик), у меня как рукой сняло всякое желание посещать собрания с пением и музыкой (*сама'*)».

Мне, Али ибн Усману аль-Джуллаби, доводилось слышать, как шейх и имам Абу'ль-Аббас аль-Ашкани рассказывал, что однажды в собрании, где проходило *сама'*, он увидел нагих демонов, танцующих среди участников собрания. Демоны обдавали их своим горячим дыханием, так что они обливались потом.

Некоторые шейхи отказываются проводить собрания с пением и музыкой потому, что если они будут потворствовать себе в этом, то их ученики будут подражать им и подвергнутся серьезному риску смуты, возвращения от покаяния к греху, сильного возрастания страстности и ущерба добродетельности.

Передают, что Джунайд сказал новообращенному ученику:

«Если хочешь сохранить свой вероустав и поддержать свое покаяние, не потворствуй себе, пока ты молод, на собраниях с пением и музыкой (*сама'*), которые проводят суфии; а когда войдешь в возраст, не допускай, чтобы у других возникало чувство неловкости за тебя».

Другие говорят, что есть два рода слушателей: внимающие поверхностному (*лахи*) и внимающие Божественному (*илахи*). Первые находятся в самой средоточии смуты и не уклоняются от нее, а вторые держатся подальше от смуты с помощью самообуздания, аскезы и духовной отрешенности от всего сотворенного.

«Поскольку мы, — говорят те, от лица которых излагается предыдущее, — не принадлежим ни к одному из двух родов, нам лучше воздерживаться от *сама'* и заниматься чем-нибудь иным, более подходящим в нашем состоянии».

Есть и такие, кто говорит: «Так как *сама'* опасно для обычных людей и их вера смущается, когда мы принимаем участие в *сама'*, и поскольку они не способны достигнуть нашего уровня слухового восприятия и ощущают чувство вины за нас, то мы, сострадая обычным людям, из человеколюбия искренне советуем избранным отклонять самопотакание в виде *сама'*». Это похвальный образ действий.

Иные говорят: «Посланник сказал: «Похвальное свойство человека Ислама — оставлять то, что не касается его». И потому мы отклоняем *сама'* как то, что не является необходимым, ибо это просто пустая трата времени — занимать свое «я» тем, что не относится к делу, а время любящего и Возлюбленного драгоценно».

Некоторые среди избранных приводят в свою пользу довод о том, что *сама'* это весточка (от Господа), и удовольствие от *сама'* состоит в удовлетворении желания (получить весточку от Него), а это — просто детская забава. Какую цену имеет весточка, когда человек лицом к лицу с Господом? Подлинно достойным является созерцание (Бога).

Таковы вкратце принципы слухового восприятия (*сама'*).

Важд, вуджуд и таваждуд

Важд и вуджуд — отглагольные существительные, первое означает «печаль», второе — «обретение». Эти термины используются суфиями для обозначения двух состояний, которые приходят во время «слушания» (*сама'*). Первое состояние связано с печалью, второе — с обретением объекта желания. Подлинный смысл «печали» — «утрата Возлюбленного и неудача в обретении объекта желания». А подлинный смысл «обретения» — «достижение желаемого объекта».

Есть разница между *хазан* («печаль») и *ваджд*, она состоит в том, что *хазан* это печаль эгоистичная, о самом себе, а *ваджд* это печаль на пути любви о другом, хотя чувство инаковости присуще только ищущему Бога, ибо Сам Бог никогда не бывает отличен от Самого Себя.

Невозможно объяснить природу *ваджд*, поскольку *ваджд* это боль при подлинном прозрении, а боль (*алам*) не описать пером (*калам*).

Ваджд — это таинство ищущего и Искомого, которое способно изъяснить лишь откровение. Также невозможно указать природу *вуджуд*, поскольку *вуджуд* это эмоциональный трепет при созерцании Господа, а эмоцию (*тараб*) не вызвать изучением (*талаб*). *Вуджуд* это милость, которую Возлюбленный дарует любящему, милость, на истинную природу которой невозможно намекнуть даже символически.

По моему мнению, *ваджд* это мучительное переживание сердца, возникающее либо от шутливости или серьезности, либо от печали или радости, а *вуджуд* это устранение печали из сердца и открытие того, кто был ее причиной.

Кто ощущает *ваджд*, тот либо охвачен страстным томлением, находясь в состоянии «за завесой» (*хиджаб*), либо успокоен созерцанием в состоянии раскрытия (*кашф*).

У шейхов существуют различные точки зрения по поводу того, что более совершенно, *ваджд* или *вуджуд*.

Одни говорят, что *вуджуд* присущ новопосвященным (*муридан*), а *ваджд* — познавшим (*'арифан*), и познавшие более восторженны, чем новички, и потому *ваджд* выше и более совершенен, чем *вуджуд*, поскольку (говорят они) всё, что можно обрести, является постижимым, а постижимость — черта того, что родственно чему-то еще, что предполагает его конечность, тогда как Бог нескончаем.

Следовательно, то, что обретает человек, — всего лишь некое ощущение (*машраби*), а вот то, чего он не сумел обрести и что он, утратив надежду, прекращает искать, и есть Истина, и единственный, кто способен обрести ее, — это Господь.

Другие утверждают, что *ваджд* — это пылкая страсть новообращенных, а *вуджуд* — дар, посылаемый любящим, и так как любящие более восторженны, чем новообращенные, то мирное наслаждение даром более совершенно, чем страстное искание.

Этот вопрос невозможно разрешить, не рассказав одну историю. Вот она.

Однажды Шибли пришел к Джунайду в состоянии пылкой восторженности.

Заметив, что Джунайд чем-то опечален, он спросил о причине печали.

Джунайд сказал:

— Ищущий — находит.*

Шибли воскликнул:

— Нет! Находящий — ищет!**

Эту историю приводили шейхи, поскольку Джунайд говорил о *ваджд*, а Шибли о *вуджуд*.

Я думаю, что восприятие Джунайда авторитетно, потому что, когда человек знает, что его объект поклонения не того же рода, что он сам, его печаль безгранична. Эта тема уже обсуждалась в данной работе. Шейхи согласны с тем, что мощь знания должна быть больше, чем мощь *ваджд*, ибо если *ваджд* более мощен, то человек, охваченный им, подвергается опасности, в то время как тот, в ком преобладает знание, находится в безопасности.

Во всех обстоятельствах искателю надлежит быть последователем знания и религиозного закона, ибо, когда он охвачен *ваджд*, он лишен способности различения (*хитаб*), не подлежит ни вознаграждению за добрые дела, ни наказанию за зло, и равно освобожден от чести и бесчестия. Поэтому он подпадает под разряд одержимых, но не того рода, какими бывают святые и приближенные к Господу.

Человек, в ком знание (*илм*) превалирует над чувством (*халь*), остается в лоне Божественных предначертаний и запретов и всегда восхваляем и награждается во дворце славы; а человек, в котором чувство преобладает над знанием, вне предписаний, утрачивает способность различения, пребывая в своем несовершенстве. Вот развернутое изложение смысла слов Джунайда.

Есть два пути: путь знания и путь действия. Действие без знания, хоть и может быть похвальным, но в нем — неведение и несовершенство. А знание, даже не сопровождаемое действием, славно и достойно.

Поэтому Абу Язид сказал:

«Неверие великодушных достойнее, чем ислам скупцов», а Джунайд сказал: «Шибли опьянен; если бы он протрезвел, то стал бы имамом, от которого людям было бы великое благо».

* *Ман талаба ваджада (прим. ред.).*

** *Ла бал, ман ваджада талаба (прим. ред.).*

Хорошо известен случай, когда певец (*кавваль*) пел в присутствии Джунайда, Мухаммада ибн Масрука* и Абу'ль-Аббаса ибн Ата.

Джунайд остался спокойным, а двоих его друзей охватил восторг (*таваджуд*). На их вопрос, почему он не участвовал в сама', Джунайд процитировал слово Божие:

*И ты увидишь, что громады гор,
В недвижности которых ты был так уверен,
Пойдут, как ходят облака (Коран 27:88).*

Таваджуд это «приложение определенных усилий, чтобы вызвать *ваджд*», например, памятование о щедротах и свидетельствах Божьих, мысли о единении (*иттисаль*), стремление подражать поведению святых людей.

Некоторые понимают *таваджуд* поверхностно, имитируя внешние движения, танцевальные фигуры и жесты. Такой *таваджуд* полностью незаконный.

Другие совершают *таваджуд* в духовном плане, с желанием достичь тех же состояний, что и святые люди.

Посланник сказал:

«Кто подражает людям, тот один из них», и он сказал: «Когда читаешь Коран, плачь, а если не плачешь, то пытайся плакать». Из этих речений следует позволительность *таваджуд*.

Поэтому этот духовный наставник сказал:

«Я пройду тысячу фарсангов в фальши, чтобы сделать за время путешествия один истинный шаг».

О танцах

и о духовных состояниях,
внешне сходных с танцами

Танцы (*ракс*) не имеют опоры ни в религиозном законе (ислама), ни в Пути (суфизма), поэтому все разумные люди согласны с тем, что даже когда танцуют всерьез — это развлечение, а когда танцуют в шутку — это бессмыслица (*лагви*).

* Очевидно, ошибка. Имеется в виду Ахмад ибн Мухаммад. См. *Нафахат*, № 83.

Никто из шейхов не хвалил танцы и то, что родственно им, и все высказывания, приводимые в пользу танцев антропоморфистами (*ахль-и хашв*), ничего не стоят.

Однако поскольку экстатические движения и действия тех, кто стремится вызвать экстаз (*ахль-и таваджуд*), имеют сходство с танцем, то некоторые поверхностные подражатели неумеренно увлекаются этим и превращают в самоцель. Я встречал немало простых людей, которые воспринимали суфизм именно как это (танцы), и ничего больше.

Другие предавали танцы анафеме.

Вкратце можно сказать, что танцы — это забава (*пайбази*), ничего не приносящая ни уму, ни сердцу, кто бы ими ни занимался, и лучшие представители рода человеческого, если возможно, не участвуют в танцах.

Однако, когда сердце радостно трепещет и человека переполняет восторг, когда проявляется экстатическая возбужденность и общепринятые нормы упраздняются, тогда это возбуждение (*изтираб*) — не танец, не забава, не потакание телу, а растворение души.

Те, кто называет это «танцем», совершенно не правы. Это — состояние, которое нельзя объяснить словами: «Без переживания нет познания».

О тех, кто заглядывается на Молодых (*ахдас*)

Заглядываться на юношей и вступать в связь с ними — запретные дела, и кто объявляет это позволительным, тот неверующий.

Предания, которые приводятся в защиту этого, пусты и глупы.

Мне доводилось видеть несведущих людей, которые из-за этого смотрели на суфиев как на преступников и относились к ним с отвращением, и я наблюдал, что некоторые сочли это правилом религиозного поведения (*мазхаби*) суфиев.

Однако все суфийские шейхи распознали греховность таких занятий, которые приверженцы воплощения (*хулулийян*)* — да про-

* *Хулул* (араб.) — присутствие, вселение, воплощение. «У мусульманских богословов *хулул* наряду с термином *иттихад* (соединение с Богом) часто обозначал

клянет их Господь! — навлекли как язву на святых Божьих и искателей суфизма. Но Бог знает лучше, где истина.

О разрывании одежд (فك'لت-харк)

Усуфиев есть традиция разрывать свои одежды; обычно это делается на больших собраниях, где присутствуют именитые шейхи. Мне доводилось встречать богословов, которые возражали против этого обычая и говорили, что неправильно рвать целую одежду на лоскутья и что это зло.

Я отвечаю, что зло, цель которого — добро, само должно быть добром.

Можно разрезать целое одеяние на части, например отделить рукава, клинья (*тириз*), воротник от основной части (*тана*) и затем сшить их вновь, вернув одежде первоначальный вид. Нет никакой разницы, на сколько частей была разрезана одежда — на пять или на сто. А ведь каждый лоскут приносит радость сердцу верующего, когда он вшивает его в свое заплатанное одеяние, исполняя свое желание.

Разрывание одежд не имеет оснований в суфизме, и, несомненно, его не следует практиковать во время «слушания» (*сама'*) тем, кто в совершенстве владеет собой, ведь в этом случае это просто причуда. И тем не менее если слушающий настолько взволнован, что утрачивает способность различения и действует, не сознавая себя, то его можно извинить (за разрывание одежды на части); и

воплощение божества в человеке и ассоциировался с аналогичными христианскими учениями, которые довольно рано привлекли интерес мусульман и стали одним из главных объектов антихристианской критики... Признание возможности воплощения «вечного в преходящем» (*аль-кидам би-ль-хадас*) было основным пунктом обвинения против суфия аль-Халладжа... Приверженцами хулул считались сторонники Абу Хулмана аль-Фариси аль-Халаби (X в.), полагавшие, будто Бог воплощается в красивых предметах и существах, обладающих «прекрасной внешностью», которым следует поклоняться. Им приписывали веру в переселение душ...

Согласно доктрине *вахдат аль-вуджуд*, бытие по своей сущности едино и потому не может воплощаться в самом себе. Оно лишь является в различных образах, создавая иллюзию множественности.» — *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: «Наука», 1991, с.282 — 283 (прим. рус. пер.).

позволительно, чтобы все присутствующие в знак единодушия с ним также разорвали свои одеяния.

Суфии разрывают свои одежды в трех случаях.

Первое — когда дервиш разрывает свое одеяние на части вследствие восторга, вызванного «слушанием».

Второе — когда ряд его друзей в случае испрашивания Божьего прощения за проступок разрывают свою одежду на части по повелению духовного наставника.

И третье — когда они делают то же самое, опьяненные восторгом.

Наиболее сложен случай, когда одежду сбрасывают или разрывают во время «слушания» (*сама'*). При этом одежда может остаться целой или оказаться поврежденной. Если одежда пострадала, следует ее восстановить и вернуть владельцу; она также может быть подарена другому дервишу или изорвана в лоскутья, которые раздаются всем участникам собрания для того, чтобы обрести благодать. А если одежда осталась целой, следует исходить из намерения дервиша, который сбросил ее. Если он предназначал одежду певцу — ее забирает певец, а если членам собрания — она отдается им. Если он сбросил одежду, не имея никаких намерений, духовный наставник определяет, будет ли она разорвана на лоскуты, которые раздадут всем участникам собрания, или отдана одному из них, или отдана певцу. Если дервиш предназначал одежду для певца, его товарищам нет нужды также сбрасывать свои одежды из единодушия, потому что сброшенное одеяние не предназначается для его собратьев и он отдает его вольно или невольно без их участия.

Но, если одежда сброшена с намерением отдать ее всем участникам собрания либо вовсе без намерения, всем следует сбросить свои одежды из единодушия; и когда это сделано, духовный наставник не должен отдавать одежду певцу, однако позволительно, если кто-либо среди них из любящих Бога пожертвует что-нибудь принадлежащее ему и вернет одежды дервишам для того, чтобы пожертвование было порвано на лоскуты и роздано всем.

Существуют разные точки зрения шейхов на то, что следует делать в том случае, если одежда сброшена, когда ее владелец находится в состоянии восторга. Большинство считает, что ее следует отдать певцу — в соответствии с высказыванием Посланника: «Трофеи принадлежат убившему»; и не отдать ее певцу — значит попать обязательства, налагаемые суфизмом. Другие утверждают — и я предпочитаю их точку зрения, — что поскольку некоторые богословы полагают, что платье убитого человека не следует отдавать его убийце — исключая случай, когда это делается с дозволения имама, — то в этом случае одеяние не следует отдавать

певцу — если на то не было указания духовного наставника. Но если владелец одеяния не пожелает, чтобы наставник отдал его, пусть никто не будет на него в обиде.

О правилах «слушания» (сама')

Правила «слушания» предписывают, что «слушание» не следует практиковать, пока оно не случается (само по себе).

Нельзя, чтобы оно вошло в привычку, поэтому практиковать «слушание» следует нечасто — чтобы не утрачивать чувство благоговения.

Необходимо, чтобы на «слушании» присутствовал духовный наставник, чтобы место было очищено от обычных людей, чтобы певец был уважаемый человек, чтобы в сердце не было мирских помыслов, чтобы атмосфера не располагала к праздному слушанию и чтобы все притворные усилия (*такаллуф*) были отложены.

Нельзя переходить установленные границы, пока *сама'* не проявит свою власть, когда же оно наберет силу, не нужно противиться ему, необходимо следовать ему, как оно того требует: если оно волнует — волнуйся, а если успокаивает — будь спокоен.

Ты должен отличать возбуждение своей природы от пыла экстаза (*ваджд*).

Слушающий должен быть достаточно чувствителен для того, чтобы воспринять Божественные эманации и воздать им должное.

Когда сердце захлестывает мощь *сама'*, не следует противиться; а когда накал *сама'* спадает, не следует стараться удержать его силу.

Когда твое сердце изнемогает, не следует ожидать от кого-то помощи, но не следует и отказываться от помощи, если кто-то предлагает ее тебе.

Нельзя мешать тому, кто погружен в *сама'*, или докучать ему, или спрашивать, что означают стихи (которые звучат)*, ибо такое

* Текст этого фрагмента неясен. Я следовал чтению у *мурад-и ура бадан бай-и у би-на-санджад* в рукописи В., но не уверен, что оно передает перевод, данный выше. В L. — *бадан нийят-и у*; в J. — *бадан нисбат-и у*. Жуковский (*Кашф*, 545, 12) читает у *мар у-ра бад-ан нийят-и у би-санджад* — «и (ему следует) судить его по его намерению», однако это не согласуется с общим контекстом. Думаю, следует читать *ба-на-санджад* и переводить «он не должен взвешивать его (слушателя) намерение», т. е. думать над тем, хорошо оно или плохо, потому что такое поведение не идет на пользу тому, кто устраивает ему (слушателю) проверку такого рода.

поведение сильно отвлекает и сбивает человека, который старается (сосредоточиться на *сама*).

Нельзя говорить певцу: «Ты поешь чудесно!» А если пение немелодично или мучает слушателей произнесением стихов не в лад, нельзя говорить ему: «Пой лучше!» или негодовать на него. Следует находиться в таком состоянии, чтобы не сознавать присутствия певца и препоручить его Богу, который воспринимает все как должно.

А если тебя не затронуло *сама*, которое захватило всех остальных, то не подобает трезво взирать на их опьяненность, а следует и далее пребывать в собственном «моменте времени» (*вакт*), упрочивая его владычество, чтобы его блага могли перейти к тебе.

Я, Али ибн Усман аль-Джуллаби, нахожу желательным, чтобы начинающим не дозволялось участвовать в «слушании» с музыкой и пением (*сама*'ха) — чтобы их нрав не развратился. Такие собрания весьма опасны и наносят урон, потому что женщины с крыш и из других мест смотрят на дервишей, участвующих в *сама*, и вследствие этого создают серьезные помехи в слушании.

Либо может так случиться, что среди собравшихся присутствует молодой распутник, потому что некоторые невежественные суфии из всего этого создали культ (*мазхаб*), предав истину забвению.

Я прошу у Господа прощения за свои прошлые грехи такого рода и молю Его о помощи, чтобы Он уберег меня внешне и внутренне от порчи. А читателей этой книги я прошу содержать ее в надлежащем ведении и помолиться о том, чтобы ее автор оставался крепок в вере и удостоился увидеть Господа в Раю.

Шена, наванна нароностей, итешен, сект, итолков и Мест

- Аббас, дядя Пророка 99
 Аббасиды 359
 Абд ар-Раззак Сан'ани 98
 Абдаллах Ансари 26
 Абдаллах ибн Бадр аль-Джухани 82
 Абдаллах ибн Джафар 319
 Абдаллах ибн Ма'суд аль-Хузали 82
 Абдаллах ибн Мубарак аль-Марвази 95–96, 273, 304
 Абдаллах ибн Рабах 73
 Абдаллах ибн Умар 82, 191, 231
 Абдаллах ибн Унайс 82
 Абдаллах ибн Ханзала 396
 Абдаллах ибн Хубайк см. Абу Мухаммад Абдаллах ибн Хубайк
 абиссинка 414
 Абу Абд ар-Рахман Мухаммад ибн аль-Хусейн ас-Сулами 82, 113, 338, 404
 Абу Абд ар-Рахман Хатим ибн Улван аль-Асамм 13, 114–115
 Абу Абдаллах аль-Абиварди (Баварди) 122, 123
 Абу Абдаллах аль-Харис ибн Асад аль-Мухасибиди 21, 107–109, 126, 152,
 176, 179, 181, 182, 225, 248, 286, 308, 335
 Абу Абдаллах Ахмад ибн Асим аль-Антаки 126
 Абу Абдаллах Ахмад ибн Яхья аль-Джалла 38, 133–134
 Абу Абдаллах Джунайди 171
 Абу Абдаллах Мухаммад ибн Али ад-Дастаниди 162
 Абу Абдаллах Мухаммад ибн Али ат-Тирмизиди 46, 140, 146, 199, 209, 210,
 225, 227, 338
 Абу Абдаллах Мухаммад ибн аль-Фазль аль-Балхиди 16, 133, 139, 208, 327
 Абу Абдаллах Мухаммад ибн аль-Хаким, известный как Мурид 173, 228
 Абу Абдаллах Мухаммад ибн Идрис аш-Шафи'иди 115–116, 124
 Абу Абдаллах Мухаммад ибн Исмаил аль-Магрибиди 145–146
 Абу Абдаллах Мухаммад ибн Хафифиди 50, 51, 148, 149, 156, 225, 245, 248,
 289, 323
 Абу Абдаллах Рудбариди 318
 Абу Абдаллах Хайяти 160
 Абу Абдаллах Хафифиди см. Абу Абдаллах Мухаммад ибн Хафифиди
 Абу Али ад-Даккак см. Абу Али Хасан ибн Мухаммад ад-Даккак

- Абу Али ад-Джузаджани см. Абу Али аль-Хасан ибн Али ад-Джузаджани
 Абу Али аль-Фазль ибн Мухаммад аль-Фармази 167
 Абу Али аль-Фузайль ибн Ийяз 93, 96–100, 103, 109, 126, 178, 285, 329
 Абу Али аль-Хасан ибн Али аль-Джузаджани 146, 215
 Абу Али ар-Рудбари см. Абу Али Мухаммад ибн аль-Касим ар-Рудбари
 Абу Али Захир 162
 Абу Али ибн Бундар ас-Сайрафи 41
 Абу Али Кармини 43
 Абу Али Мухаммад ибн аль-Касим ар-Рудбари 155, 236, 251, 292, 407, 413
 Абу Али Сийях 57, 205, 208, 323
 Абу Али Такафи 17
 Абу Али Хасан ибн Мухаммад ад-Даккак 160–161, 270, 283, 370
 Абу Али Шакик ибн Ибрахим аль-Азди 111–112, 114, 286, 359
 Абу Амр Димашки 38
 Абу Амр ибн Нуджайд 298
 Абу Амр Казвини 164
 Абу Ахмад аль-Музаффар ибн Ахмад ибн Хамдан 168–169
 Абу Бакр Абдаллах ибн Аби Кухафа 31, 32, 46, 70–72, 102, 203, 228, 283, 315
 Абу Бакр аль-Варрак см. Абу Бакр Мухаммад ибн Умар аль-Варрак
 Абу Бакр аль-Васити см. Абу Бакр Мухаммад ибн Муса аль-Васити
 Абу Бакр Дулаф ибн Джахдар аш-Шибли 26, 27, 38, 40, 143, 148, 149, 153–154, 156, 157, 194, 209, 226, 227, 247, 255, 273, 274, 283, 292, 293, 306, 313, 315, 331, 332, 351, 354, 356, 357, 360, 374, 377, 379, 396, 407, 417, 418
 Абу Бакр ибн Фурак 213
 Абу Бакр Мухаммад аль-Динавари 412
 Абу Бакр Мухаммад ибн Захария ар-Рази 51, 149
 Абу Бакр Мухаммад ибн Муса аль-Васити 9, 152–153, 155, 156, 227, 263, 276
 Абу Бакр Мухаммад ибн Умар аль-Варрак по прозвищу Му'аддиб аль-авлия (Наставник ученых) 17, 140–141, 146, 228, 338
 Абу Бакр, халиф см. Абу Бакр Абдаллах ибн Аби Кухафа
 Абу Бакр Шибли см. Абу Бакр Дулаф ибн Джахдар аш-Шибли
 Абу Дарда Увайм ибн Амир 82, 231
 Абу Джафар Джухани 399
 Абу Джафар Мухаммад ибн Али аль-Хавари 172
 Абу Джафар Мухаммад ибн Али ибн Хусейн аль-Бакир 78
 Абу Джафар Мухаммад ибн ас-Саббах ас-Сайдалани 170, 258
 Абу Джафар Мухаммад ибн аль-Хусейн аль-Харами 173
 Абу Джафар Туршизи 172
 Абу Джафар Хаддад 248
 Абу Джахль 203

- Абу Джахль ибн Хишам 395
 Абу Закария Яхья ибн Муаз ар-Рази 17, 21, 25, 94, 119, 121–122, 131, 132, 187, 225, 318, 337, 360
 Абу Зарр Джундаб ибн Джунада аль-Гифари 82, 177, 344–345
 Абу Иса Увайм ибн Са'ида 82
 Абу Исхак ибн Шахрияр 171
 Абу Исхак Ибрахим ибн Ахмад аль-Хаввас 143, 145, 151, 204, 207, 221–223, 284, 289, 292, 340, 343, 363, 402, 413
 Абу Исхак Ибрахим ибн Адхам ибн Мансур 12, 46, 68, 93, 103–105, 109, 111, 216, 231, 286, 323
 Абу Исхак Исфараини 213
 Абу Кабша 8
 Абу Катада 73
 Абу Лубаба ибн Абд аль-Мунзир 82
 Абу Ма'мар из Исфахана 55
 Абу Махфуз Ма'руф ибн Фируз аль-Кархи 110, 113–114, 116
 Абу Муса аль-Аш'ари 402
 Абу Муслим Фариси 163, 318, 348, 359, 412
 Абу Мухаммад Абдаллах ибн Хубайк 126–127
 Абу Мухаммад Ахмад ибн аль-Хусейн аль-Джурайри 146–147, 148, 156, 248, 285, 411
 Абу Мухаммад Бангари 173, 323
 Абу Мухаммад Джафар ибн Мухаммад Садик 78–80
 Абу Мухаммад Джафар ибн Нусайр аль-Хулди 153, 154–155, 193
 Абу Мухаммад Мурта'иш 39, 42, 43, 53, 153
 Абу Мухаммад Рувайм ибн Ахмад 21, 25, 133, 134–135, 194
 Абу Мухаммад Сахль ибн Абдаллах ат-Тустари 14, 138–139, 146, 149, 188, 194, 199, 200, 201, 203, 225, 232, 248, 255, 283, 286, 296, 303, 312, 318, 322, 331, 338, 350, 364
 Абу Наср ас-Саррадж по прозвинию Та'ус аль-фукара (Павлин бедных) 323, 341
 Абу Нувас 9, 409
 Абу Савр Ибрахим ибн Халид 124
 Абу Саид 23, 161, 168, 172, 217, 234, 249, 318
 Абу Саид аль-Худри 398
 Абу Саид аль-Харраз см. Абу Саид Ахмад ибн Иса аль-Харраз
 Абу Саид аль-Худжвири 8
 Абу Саид Ахмад ибн Иса аль-Харраз 137, 141, 144, 147, 231, 232, 240, 244, 368, 374
 Абу Саид ибн Аби'ль-Хайр Фазлаллах ибн Мухаммад аль-Майхани 21, 118, 148, 162–164, 346
 Абу Саид Кармат 149

- Абу Салих Хамдун ибн Ахмад ибн Умара аль-Кассар 66, 124–125, 182–183, 225, 248
- Абу Сахль Сулуки 270, 283, 319
- Абу Сулейман Абд ар-Рахман ибн Атийя ад-Дарани 14, 112–113, 117, 199, 225, 286
- Абу Сулейман ад-Дарани см. Абу Сулейман Абд ар-Рахман ибн Атийя ад-Дарани
- Абу Сулейман Дауд ибн Нусайр ат-Та'и 46, 79, 93, 95, 109–110, 113, 286, 350
- Абу Талиб, отец халифа Али 268
- Абу Талиб, шейх 171
- Абу Талха аль-Малики 322
- Абу Тахир Макшүф 171
- Абу Тахир Харамы 64, 292
- Абу Тураб Аскар ибн аль-Хусейн ан-Нахшаби ан-Насафи 120–121, 124, 136, 142
- Абу Убайда ибн аль-Джаррах 82
- Абу Усман аль-Хири см. Абу Усман Саид ибн Исмаил аль-Хири
- Абу Усман аль-Магриби см. Абу Усман Саид ибн Саллам аль-Магриби
- Абу Усман Саид ибн Исмаил аль-Хири 131–133, 137, 139, 179, 181, 298
- Абу Усман Саид ибн Саллам аль-Магриби 156, 186, 216
- Абу Хазим аль-Мадани 91
- Абу Халим Хабиб ибн Салим ар-Раи 90–91, 109, 110
- Абу Хамза аль-Багдади 143, 182, 247, 285
- Абу Хамза аль-Багдади аль-Баззаз 152
- Абу Хамза аль-Хорасани 144–145
- Абу Хамид Ахмад ибн Хазруйя аль-Балхи 52, 114, 118–120, 122, 139, 140, 338
- Абу Хамид Дустан 52
- Абу Ханифа см. Абу Ханифа Ну'ман ибн Сабит аль-Харраз
- Абу Ханифа Ну'ман ибн Сабит аль-Харраз 46, 65, 92–95, 97, 103, 109, 140, 286
- Абу Хафс аль-Хаддад см. Абу Хафс Амр ибн Салим ан-Нишапури аль-Хаддади
- Абу Хафс Амр ибн Салим ан-Нишапури аль-Хаддади 42, 52, 119, 122–124, 131, 255, 275, 298
- Абу Хулман 258, 259
- Абу Хурайра 82
- Абу Юсуф, кадий 109, 286
- Абу Язид Тайфур ибн Иса аль-Бистами 18, 52, 65, 68, 106–107, 119, 175, 183, 184, 187, 199, 217, 225, 237, 248, 252, 255, 256, 274, 286, 291, 293, 311, 327, 332, 336, 348, 351, 359, 376, 389, 418
- Абу Якуб Акта 148
- Абу Якуб Нахраджури 148, 156, 244
- Абу Якуб Юсуф ибн аль-Хусейн ар-Рази 133, 135,

- Абу'ль-Фатх ибн Салиба 171
 Абу'ль-Аббас 172
 Абу'ль-Аббас Ахмад ибн Масрук 145
 Абу'ль-Аббас Ахмад ибн Мухаммад аль-Ашкани 148, 165–166, 205, 397, 415
 Абу'ль-Аббас Ахмад ибн Мухаммад аль-Кассаб 159–160, 325, 397, 398
 Абу'ль-Аббас Ахмад ибн Мухаммад ибн Сахль аль-Амули 147–148
 Абу'ль-Аббас ибн Али 190
 Абу'ль-Аббас ибн Ата 21, 24, 148, 156, 179, 247, 330, 397, 419
 Абу'ль-Аббас Касим ибн аль-Махди ас-Сайяри 155–156, 227, 249, 255
 Абу'ль-Аббас Кассаб см. Абу'ль-Аббас Ахмад ибн Мухаммад аль-Кассаб
 Абу'ль-Аббас Сайяри см. Абу'ль-Аббас Касим ибн аль-Махди ас-Сайяри
 Абу'ль-Аббас Шакани см. Абу'ль-Аббас Ахмад ибн Мухаммад аль-Ашкани
 Абу'ль-Ала Абд аль-Рахим ибн Ахмад ас-Сугди 174
 Абу'ль-Касим Абд аль-Карим ибн Хавазин аль-Кушайри 24, 113, 148, 161, 165, 226, 311, 338
 Абу'ль-Касим Али ибн Абдаллах аль-Гургани 49, 148, 166–167, 205, 233, 339
 Абу'ль-Касим аль-Гургани см. Абу'ль-Касим Али ибн Абдаллах аль-Гургани
 Абу'ль-Касим аль-Хахим 338
 Абу'ль-Касим Джунайд по прозвищу *Та'ус аль-улама* (Павлин богословов) 24, 27, 28, 36, 37, 40, 57, 74, 103, 106, 110, 114, 123, 127–127, 130, 133, 134, 136, 137, 142, 143, 145–149, 152–155, 164, 181, 185, 186, 188–189, 193, 199, 205, 207, 215, 225, 227, 248, 249, 280, 281–283, 286, 292, 296, 298, 303, 308, 320, 328, 332, 338, 339, 343, 344, 352, 353, 356, 360, 369, 388, 396, 411, 413, 415, 417, 418, 419
 Абу'ль-Касим Ибрахим ибн Мухаммад ибн Махмуд ан-Насрабади 148, 157, 160
 Абу'ль-Касим из Мерва 223
 Абу'ль-Касим Кушайри см. Абу'ль-Касим Абд аль-Карим ибн Хавазин аль-Кушайри
 Абу'ль-Касим Насрабади см. Абу'ль-Касим Ибрахим ибн Мухаммад ибн Махмуд ан-Насрабади
 Абу'ль-Касим Судди 171
 Абу'ль-Марсад Кинана ибн аль-Хусейн аль-Адави 82
 Абу'ль-Махасин 135, 233
 Абу'ль-Мугис аль-Хусейн ибн Мансур аль-Халладж см. Хусейн ибн Мансур аль-Халладж 148–151
 Абу'ль-Фаварис Шах ибн Шуджа аль-Кирмани 52, 122, 131, 132, 136–137, 353
 Абу'ль-Фазль ибн аль-Асади 173
 Абу'ль-Фазль Мухаммад ибн аль-Хасан аль-Хуттали 164–165
 Абу'ль-Фазль Хасан 163, 188, 227
 Абу'ль-Файз Зу'н-Нун ибн Ибрахим аль-Мисри по имени Саубан 36, 100–103, 116, 135, 142, 199, 208, 225, 232, 248, 272, 273, 286, 298, 299, 303, 329, 333, 360, 406, 407

- Абу'ль-Хайр Акта 304
 Абу'ль-Харис Бунани 415
 Абу'ль-Хасан Али ибн Аби Али аль-Асвад 172
 Абу'ль-Хасан Али ибн Ахмад аль-Харакани 162
 Абу'ль-Хасан Али ибн Бакран 171, 245
 Абу'ль-Хасан Али ибн Ибрахим аль-Хусри 39, 40, 121, 148, 158, 164, 248, 255, 281, 379, 408
 Абу'ль-Хасан Али ибн Мухаммад аль-Исфахани 142–143, 148, 352, 353
 Абу'ль-Хасан аль-Харакани *см.* Абу'ль-Хасан Али ибн Ахмад аль-Харакани
 Абу'ль-Хасан Ахмад ибн Аби'ль-Хавари 21, 112, 117–118, 130, 399
 Абу'ль-Хасан Ахмад ибн Мухаммад ан-Нури 27, 37, 42, 44, 133, 143, 152, 175, 189–190, 191, 193, 225, 268
 Абу'ль-Хасан Бушанджи (Фушанджа) 44, 299
 Абу'ль-Хасан ибн Салиба 104, 164, 171
 Абу'ль-Хасан ибн Сим'ун 21
 Абу'ль-Хасан Мухаммад ибн Исмаил Хайр ан-Нассадж 143–144, 152, 153, 285
 Абу'ль-Хасан Нури *см.* Абу'ль-Хасан Ахмад ибн Мухаммад ан-Нури
 Абу'ль-Хасан Сари ибн Мугалис ас-Сакати 110–111, 113, 116, 126, 127, 128, 130, 142, 143, 152
 Абу'ль-Хасан Сумнун ибн Абдаллах аль-Хаввас (аль-Мухибб — «любящий») 59, 135–136, 247, 285, 309, 312
 Абу'ль-Якзан Аммар ибн Ясир 82
 Абу'ль-Ясар Ка'б ибн Амр 82
 Абу'с-Сари Мансур ибн Аммар 125–126
 Авхад Касварат ибн Мухаммад ад-Джардизи 174
 Агарь 74, 366
 Адам 63, 123, 128, 142, 157, 158, 202, 207, 238, 245, 247, 251, 260, 324, 353, 357, 364, 365, 371, 385
 Адиб Каманди (Куманди) 172, 336
 Азербайджан 56, 171, 414
 Азазил *см. также* Иблис, Сатана, дьявол 415
 Аиша 43, 45, 82, 321, 332, 404
 Айюб *библ.* Иов 24, 40, 249
 Аки Занджани 171
 Ала ибн аль-Хадрами 231
 Али 45, 46, 84, 150, 192, 267, 301, 315, 336, 362, 414
 Али Асгар 76
 Али ибн Аби Талиб 74
 Али ибн аль-Хусейн ас-Сиргани 172
 Али ибн Баккар 323
 Али ибн Бундар ас-Сайрафи 16

- Али ибн Исхак 173
 Али ибн Муса ар-Риза 113
 Али ибн Сахль аль-Исфахани см. Абу'ль-Хасан Али ибн Мухаммад аль-Исфахани
 Али ибн Усман ибн Али ад-Джуллаби аль-Газнави аль-Худжвири 2, 8, 22, 23, 49, 52, 68, 118, 202, 244, 259, 264, 279, 284, 301, 335, 354, 357, 378, 415, 424
 Али ибн Хашрам 105
 Али ибн Хусейн ибн Али, именуемый Зайн аль-Абидин 76–77
 Али Насрабади 124
 аль-Анфаль — «Добыча» 8-я сура Корана 397
 Амр ибн аш-Шарид 340
 Амр ибн Усман аль-Макки 91, 137–138, 142, 148, 149, 188, 309
 Амударья — Джейхун, Оксус 141, 173, 234
 Амуль 160
 Анас ибн Малик 12
 антропоморфисты см. также хашвия, ахль-и хашв 116, 117, 129, 212, 235, 242, 288, 316, 420
 арабы 375, 400, 402
 Арафат 326, 328, 329
 Ариф, ходжа 173
 Асаф ибн Баркийя 229
 асхаб 333
 асхаб-и кахв – обитатели пещеры 230
 асхаб-и суффа 31
 атба' ат-таби'ин 126
 ат-таби'ун 83–87
 Аттар, Фарид ад-Дин 51
 ахл-и хашв см. хашвия 317
 ахль-и ра'й – последователи мнений 404
 ахль-и суффа см. также асхаб-и суффа 31, 80–82, 344
 ахль-и хакк — Люди истины 62, 405
 ахль-и хашв см. также антропоморфисты 316, 420
 Ахмад, сын шейха Харакани 171
 Ахмад Бухари 321
 Ахмад ибн Аби'ль-Хавари см. Абу'ль-Хасан Ахмад ибн Аби'ль-Хавари
 Ахмад ибн Асим аль-Антаки см. Абу Абдаллах Ахмад ибн Асим аль-Антаки
 Ахмад ибн Масрук см. Абу'ль-Аббас Ахмад ибн Масрук
 Ахмад ибн Фатик 65
 Ахмад ибн Хазруйя см. Абу Хамид Ахмад ибн Хазруйя аль-Балхи
 Ахмад ибн Ханбаль 115, 116–117, 286
 Ахмад ибн Харб 366

Ахмад Илаки 173
 Ахмад Наддждар Самарканди 172, 354
 Ахмад Хамдун 192, 193
 Ахмад Хаммади 172, 365
 Ахмад, ходжа 168
 Ахриман 280
 Ашлатак, селение в Фергане 233
 Баб ат-Так 57
 Баб Умар 233
 Бавард 97, 123
 Багдад 53, 95, 108, 116, 122, 123, 127, 136, 143, 149, 150, 152, 182, 323, 357, 378, 379, 413
 Бадр 45
 Бадр ад-Дин, шейх 171
 Байдави 271, 348
 Байза 149
 Байт аль-Джинн 164, 233
 Бакир см. Абу Джафар Мухаммад ибн Али ибн Хусейн аль-Бакир
 Балх 103, 114, 118, 119, 122, 139
 бану амир 353
 бану умайя 78
 Бану Шайба, ворота 94
 Баньяс 164
 Барсиса 271
 Басра 13, 45, 46, 75, 85, 88, 120, 412
 батинийян см. также исмаилиты 261
 Батул 80
 бахшамиты см. также мутазилиты 295
 Баязид аль-Бистами см. Абу Язид Тайфур ибн Иса аль-Бистами
 бедуин 76, 86
 Билаль ибн Рабах 82, 94, 301, 302
 Билкис, царица 229
 Бистам 106, 162
 Бишр ибн аль-Харис аль-Хафи 26, 93, 105–106, 116, 126, 142, 178, 285
 брахманы 235, 269
 Бузургмихр 403
 Бундар ибн аль-Хусейн 247
 Бурак 381
 Бухара 354
 Валаам 271
 Вахб ибн Ма'каль 82
 Газна 52, 91, 94, 173

- Голиаф см. Джалут
 греки 410
 Гулям аль-Халил 135, 136, 190
 Даджжаль 224
 Дамаск 164, 233,
 Даррадж 412
 Дастан, аль- см. Абу Абдаллах Мухаммад ибн Али ад-Дастан
 Дауд *библ.* Давид 52, 185, 196, 321, 330, 352, 371, 402, 405
 Дауд ат-Та'и см. Абу Сулейман Дауд ибн Нусайр ат-Та'и
 Дауд из Исфахана 134
 демоны 415
 Джабаль аль-Буттам, горы 411
 джабариты 75
 Джалут *библ.* Голиаф 185, 253
 Джафар аль-Хулди см. Абу Мухаммад Джафар ибн Нусайр аль-Хулди
 Джафар Садик см. Абу Мухаммад Джафар ибн Мухаммад Садик
 Джахиз 9
 Джабраил *библ.* архангел Гавриил 63, 73, 106, 236, 239, 240, 252, 305, 320,
 335, 381, 411
 Джейхун см. Амударья
 Джидда 232
 Джунайд см. Абу'ль-Касим Джунайд
 джунайдиты 129, 188–189, 195
 Джурайдж (Григорий, монах) 231
 Джурайри см. Абу Мухаммад Ахмад ибн аль-Хусейн аль-Джурайри
 Джурджани 373
 Диджла см. Тигр 227
 Динар см. Малик ибн Динар
 Дом 107
 Дом Милости 77
 Дукки 412
 дьявол 207, 235, 239, 414
 Ева 353
 Евфрат 85, 90, 233
 Египет 100, 101, 116, 232, 333
 египтяне 100, 101, 135, 407
 египтянки 33
 еретики 134
 За'ида 231
 Зайд ибн аль-Хаттаб 82
 Зайн аль-Абидин см. Али ибн Хусейн ибн Али
 Закарийя аль-Ансари 412

- Закария *библ.* Захария 40, 229
 Заки ибн аль-Ала 170
 закон, шариат 44, 47, 61, 64, 65, 87, 94, 106, 115, 124, 126, 130, 131, 138, 153, 166, 175, 190, 191, 192, 196, 198, 201, 217, 218, 230, 254, 255, 256, 270, 282, 285, 290, 302, 312, 316, 321, 322, 384–385, 395, 401, 418, 419
 захириян *см.* захириты
 захириты 134, 152, 241
 Зу'н-Нун *см.* Абу'ль-Файз Зу'н-Нун ибн Ибрахим аль-Мисри
 Зудейха 135, 311, 336, 366
 Зурара ибн Аби Ауфа 399
 Зухри 71
 ибахатиты 130
 Иблис, *см.* дьявол, Сатана, Азазил 63, 128, 202, 207, 238, 251, 266, 271, 352, 357, 405, 415
 Ибн Аббас 82, 332, 352
 Ибн аль-Джалла *см.* Абу Абдаллах Ахмад ибн Яхья аль-Джалла
 Ибн аль-Асир 359
 Ибн аль-Му'алла 344
 Ибн аль-Фувати 412
 Ибн Ата *см.* Абу'ль-Аббас ибн Ата
 Ибн Калликан 92, 98, 123, 213, 358, 399
 Ибн Мас'уд 398
 Ибн Умар *см.* Абдаллах ибн Умар
 Ибрахим *библ.* Авраам 40, 73, 74, 91, 114, 159, 231, 236, 251, 260, 317, 318, 326, 329, 342, 354, 366, 370, 371, 374
 Ибрахим ибн Адхам *см.* Абу Исхак Ибрахим ибн Адхам ибн Мансур
 Ибрахим ибн Дауд ар-Раки 412
 Ибрахим ибн Са'д Алави 374
 Ибрахим ибн Шайбан 244
 Ибрахим Маристани 147
 Ибрахим Наха'и 399
 Ибрахим Раки 233
 Ибрахим Самарканди 146
 Ибрахим Хаввас *см.* Абу Исхак Ибрахим ибн Ахмад аль-Хаввас
 Ибрахим Шайбани 145
 Иерусалим 101, 215
 израильтяне 228, 229
 ильхамийян 269
 Имран 178
 Индия 242, 403, 411
 индусы 261

Иоанн см. Яхья
 Ирак 50, 110, 115, 125, 139, 170, 176, 247, 258, 345, 379, 403
 Ирам 224
 Иса *христ.* Иисус Христос, см. Масиха 40, 50, 231, 242, 260, 271, 371, 376
 Исмаил *библ.* Измаил 40, 74, 251, 354
 Исмаил аш-Шаши 173
 исмаилиты 261
 израэлиты 192
 Исфахан 55, 137, 142
 Исхак из Мавсила 402
 иудеи 123
 Кааба 120, 139, 238, 256, 300, 326, 328, 330, 338, 399
 Кавиль *библ.* Каин 365
 кадариты 7, 66, 67, 75
 Казаини, имам 226
 Казахстан см. Хузистан
 Каззаб, аль-, Лжец см. Абу'ль-Хасан Сумнун
 Каин см. Кавиль
 Кайс из племени Бану Амир 353
 Каманд (Куманди) 335
 карамита см. *также* кармат 384
 Каран 83, 84, 85
 Карбала 76
 Кари, аль 117
 кармат 149
 карматы 261, 384
 Карун *библ.* Корей 348
 Карх, квартал в Багдаде 357, 378
 кассариты см. *также* хамдуниты и маламати 129, 182–183
 Каттани 325
 Кирман 122, 131, 132, 172, 353
 Китай 11
 китайцы 261
 Киш 171
 Корей см. Карун
 Кумиш или Киш 171
 Курайш 259
 курейшиты 395
 Куфа 46, 75, 84, 85, 97, 143, 204, 340, 361, 399
 Кухистан 171
 Кушайри см. Абу'ль-Касим Абд аль-Карим ибн Хавазин аль-Кушайри
 Лабид 400

- Лахор 91
 Лейли 256
 Лукам, гора 164
 Лукман из Серакса 188
 люди пещеры *см. также* асхаб-и кахф 230
 Мавераннахр – Трансоксания 50, 67, 159, 173, 288, 365
 маг *см.* огнепоклонник 106, 150, 223, 280, 407
 магия 148, 150
 Маджнун 256
 Майхана или Михна 162, 234
 Мақдиси или Мукаддаси 258
 маламати 50, 62–69
 Малик ибн Динар 46, 89–90, 337
 Малик, имам 115, 286
 Мани 410
 манихеи 32
 Мансур ибн Аммар *см.* Абу'с-Сари Мансур ибн Аммар
 Мансур, халиф 93
 Марв ар-Руд 50
 Марва 326, 329
 Марван ибн Муавийя 117
 Марут 365
 Ма'руф Кархи *см.* Абу Махфуз Ма'руф ибн Фируз аль-Кархи
 Марьям — Дева Мария 50, 229, 242
 Масиха — Мессия, Иисус, *см. также* Иса 50
 Масуд ибн Раби аль-Фариси 82
 Мас'уд, духовный наставник 323
 Махмуд, ходжа 172
 Маш'ар-аль-Харам 326
 Медина 115, 221
 Мекка 77, 83, 85, 87, 91, 94–98, 107, 143, 156, 186, 214, 215, 221, 256, 289, 292, 326, 327, 330, 340, 373, 378, 379, 381
 Мерв 52, 95–97, 152, 156, 172, 205, 208, 249, 250, 323, 404
 Микаил *библ.* архангел Михаил 240
 Микдад ибн аль-Асвад 82
 Мина 326, 327, 329, 340
 Мис'ар ибн Кидам 93
 Мистах ибн Усаса ибн Аббад 82
 Михна *см.* Майхана
 Муавия, халиф 414
 Му'аддиб аль-авлия *см.* Абу Бакр Мухаммад ибн Умар аль-Варрак
 Муаз ибн аль-Харис 82

- Муайяд 52
 Мугира ибн Шу'ба 337
 Мудар 83
 муджассима *см. также* антропоморфисты 235
 Музайин Старший 255
 Музаффар Кирманшахи Кармини 43
 Музаффар, ходжа – *см.* Абу Ахмад аль-Музаффар ибн Ахмад ибн Хамдан
 Муздалифа 326, 327, 328, 329
 Мукаддаси – *см.* Мақдиси
 Мультан 91
 мурджиты 66, 67
 Мурид 173
 Муртаиш – *см.* Абу Мухаммад Муртаиш
 Муса *библ.* Моисей 40, 41, 74, 77, 90, 100, 165, 178, 186, 229, 260, 296, 297, 324, 332, 371, 372, 373, 381, 382
 Муслим Магриби 233
 Мустафа *см. также* Мухаммад, Пророк, Посланник 99, 368
 мутазилиты 7, 106, 116, 117, 212, 214, 238, 251, 266, 280, 285, 295, 394
 мутакаллиман 152
 Мутанабби 10
 мухаджирин 20
 Мухаммад, *см. также* Мустафа, Посланник, Пророк, высказывания Пророка 2, 15, 32, 33, 40, 79, 90, 138, 153, 212, 213, 223, 229, 235, 237, 239, 256, 268, 276, 312, 318, 332, 335, 373, 374
 Мухаммад ибн Али ибн аль-Хусейн ибн Али ибн Аби Талиб 39
 Мухаммад ибн Али Хаким *см.* Абу Абдаллах Мухаммад ибн Али ат-Тирмизи
 Мухаммад ибн аль-Хасан 109, 115, 286
 Мухаммад ибн аль-Хусейн аль-Алаваи 204
 Мухаммад ибн Ахмад аль-Мукри 41
 Мухаммад ибн Васи 91, 274, 331
 Мухаммад ибн Закария *см.* Абу Бакр Мухаммад ибн Закария ар-Рази
 Мухаммад ибн Ка'б аль-Курази 99
 Мухаммад ибн Масрук 419
 Мухаммад ибн Салама 172
 Мухаммад ибн Сириин 92
 Мухаммад ибн Улайян 205
 Мухаммад ибн Фазль аль-Балхи *см.* Абу Абдаллах Мухаммад ибн аль-Фазль аль-Балхи
 Мухаммад ибн Хафиф *см.* Абу Абдаллах Мухаммад ибн Хафиф
 Мухаммад Ма'шук 172
 Мухаммад Хаким *см.* Абу Абдаллах Мухаммад ибн Али ат-Тирмизи
 мухасибиты 129, 176–182, 371

- Мухибб, аль- см. Абу'ль-Хасан Сумнун
мушаббиха см. также антропоморфисты 235
Нажд 83
Назр ибн аль-Харис 259, 395
Наса 205, 250
натурфилософы 280
Нафи 191
несториане 242
Нибаджи 137
Нил, река 101, 211
Нимрод 73, 224
Нишапур 41, 42, 119, 122, 123, 124, 131, 132, 133, 157, 163, 168, 172, 183,
270, 318, 366
нубиец 100
Нури см. Абу'ль-Хасан Ахмад ибн Мухаммад ан-Нури
нуриты 129, 189–194, 319
Нух *библ.* Ной 371
Нух, разбойник 183
Нуширван 403
огенепоклонник см. маг 173, 317, 407
Окус см. Джейхун, Амударья 141
Падишах-и Та'иб 171
Персия 403
персы 407
люди пещеры см. также асхаб-и кахф 354
порицания доктрина см. маламат, маламати, кассариты
Посланник см. также Мухаммад, Мустафа, Пророк 3, 31, 32, 33, 41, 43, 44,
45, 46, 52, 53, 55, 61, 62, 70, 72, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 90, 91, 92,
94, 95, 98, 100, 101, 108, 115, 116, 121, 127, 128, 142, 147, 152, 156,
159, 165, 179, 184, 185, 186, 190, 191, 196, 200, 201, 206, 207, 210,
211, 212, 214, 217, 221, 224, 228, 229, 230, 231, 252, 257, 259, 260,
261, 265, 274, 276, 277, 282, 285, 287, 290, 294, 296, 301, 302, 305,
312, 314, 318, 320, 321, 322, 324, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336,
337, 338, 344, 345, 346, 347, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 358, 359,
361, 362, 364, 365, 368, 371, 381, 389, 390, 392, 295, 398, 399, 400,
401, 402, 404, 406, 411, 414, 416, 419, 422
Пророк см. также Мухаммад, Мустафа, Посланник 4, 5, 6, 9, 11, 19, 20, 21,
32, 34, 46, 63, 66, 77, 97, 99, 115, 127, 138, 139, 140, 200, 201, 208,
215, 223, 230, 231, 312, 347, 349, 362, 364, 365, 399
Пург 51
Рабия 83
Рабия Адавийя 358

- Раджа ибн Хайят 99
 Раджаб 321
 Райи 65, 119, 122, 132, 292
райханат аш-Шам — «базилик Сирии», почетное прозвище сирийского шейха Ахмада ибн Аби'ль Хавари 117
 Раккам 190
 Раки 412
 Рамадан/Рамазан 65, 120, 320, 321, 322, 323
 Рамла 344
 рафизиты *см. также* шииты 150
 рационализм, *см. мутазилиты, кадариты*
 Рашид Музаффар 172
 Ризван 231
 Рувайм *см. Абу Мухаммад Рувайм ибн Ахмад*
 Рум 207, 221, 242, 410
 Русафа, мечеть 152
 рухиян 264
 сабеи 221
 Сабит ибн Вади'ат 82
 Саври 124, 126, 127
 Са'иб ибн Халлад 82
 Саид ибн Аби Саид аль-Айяр 173
 Саид ибн аль-Мусайиб 87
 сайариты 129, 249–258
 Са'лаба 348
 Салар-и Табари 173
 Салим 82
 Салим ибн Абдаллах 99
 Салим ибн Умайр ибн Сабит 82
 салимиты 130
 Салих Мурри 399
 Салман аль-Фариси 46, 82, 90, 231, 344, 345
 Самарканд 139
 Самарра 143, 360
 Сара 366
 Сари ас-Сакати — *см. Абу'ль-Хасан Сари Мугаллис ас-Сакати*
 Сасаниды 403
 Сатана *см. Иблис, Азазил, дьявол* 104, 129, 189, 214, 239, 338, 362, 366, 402, 405
 Саубан *см. Зу'н-Нун* 82
 Сафа 326, 329
 Сафван ибн Байза 82

Сахлагы, шейх 162, 171
 сахлиты 129, 194–209
 Сахль ибн Абдаллах ат-Тустари — см. Абу Мухаммад Сахль ибн Абдаллах ат-Тустари
 Серахс 162, 163, 172, 188, 192, 226, 365
 Синай, гора 229, 373, 382
 Сират 18, 106, 198
 Сирия 94, 117, 170
 Сиффин 84
 софисты 15
 Сулейман *библ.* Соломон 24, 229
 Сулейман Ра'и 115
 Сумнун аль-Мухибб *см.* Абу'ль-Хасан Сумнун ибн Абдулла аль-Хаввас
 сунниты 92, 150, 198, 218, 235, 251, 279, 285, 308, 395
 суфии и суфизм: 12 школ 129, 175–264
 суфиста'ийан *см.* софисты
 Суфьян ибн Уйяна 98, 117
 Суфьян Саври 46, 93, 103, 292
 Сухайб ибн Синан 82
 Та'ус аль фукара *см.* Абу Наср Саррадж 323
 Та'ус аль-улама *см.* Абу-ль Касим Джунайд 188
 таба'ийан – натурфилософы 280
 Табарани 226
 Табаристан 160, 161, 171
 таби'ун, ат- 83–87
 тайфуриты 129, 183–188
 Таммуз – июль 323
 танасухийан 262
 Термез 17, 140, 228
 тибетцы 261
 Тигр, река 179, 227, 412
 Тих-и бани Исраиль — пустыня израильтян 228
 Трансоксания *см.* Мавераннахр
 Троица 284
 Туркестан 411
 Тус 49, 163, 233
 Тустар 223
 Убулла 412
 Увайс аль-Карани 46, 83–84, 85
 Узкенд 233
 Уккаша ибн Михсан 82
 Умайя ибн Аби'с-Салт 340

- Умар ибн Абд аль-Азиз 99
 Умар ибн аль-Хаттаб, халиф 45, 46, 70, 72–73, 76, 207, 211, 231, 252, 362, 404, 414
 Умм Кулсум 362
 Усман ибн Аффан, халиф 64, 73–74
 Утба аль-Гулям 179
 Утба ибн Газван 82
 Утба ибн Мас'уд 82
 Утба ибн Раби'а 395
 Ухуд 192
 Уккаша ибн Михсан 82
 Фазль ибн Раби' 97
 Файз 136
 Фарадж, шейх 171
 Фараздак 77
 фараон 77, 102, 223, 348
 Фарис 258, 259
 фариситы 130
 Фарс 51, 149, 171
 Фатима, дочь Пророка 80
 Фатима, жена Ахмада ибн Хазруйи 118
 Фатима, жена Баб Умара 233
 Фергана 233, 234
 формалисты *см. также* захириян, ахль-и русум 118, 138, 152, 164, 170, 241
 Фузайль ибн Ийяз *см. Абу Али аль-Фузайль ибн Ийяз*
 Хаббаб ибн аль-Аратт 82
 хабиб, прозвание Мухаммада (*см.*) 317
 Хабиб аль-Аджами 88
 Хабиб ар-Ра'и *см. Абу Халим Хабиб ибн Салим ар-Ра'и*
 Хавва *библ. Ева (см.)*
 Хавиль *библ. Авель* 365
 Хаджадж 89
 Хаджадж ибн Умар аль-Аслами 82
 Хайр ан-Нассадж *см. Абу'ль-Хасан Мухаммад ибн Исмаил Хайр ан-Нассадж*
 Хаким 140
 Хаким ибн Али ибн аль-Хусейн ас-Сиргани 172
 хакимиты 129, 140, 209–240
 Халид ибн Валид 231
 Халил *см. Ибрахим* 73, 91, 317
 Халладж *см. Хусейн ибн Мансур аль-Халладж*
 халладжиты 130, 150
 Хамдун Кассар *см. Абу Салих Хамдун ибн Ахмад ибн Умара аль-Кассар*

- хамдуниты см. также кассариты 195
Харакан 161
Харакани см. Абу'ль-Хасан Али ибн Ахмад аль-Харакани
хариджиты 285
Харим ибн Хайян 46, 84, 85–86
Харис аль-Мухасибиде см. Абу Абдаллах аль-Харис ибн Асад аль-Мухасибиде
Хариса 33, 34, 226, 228
Харраз см. Абу Саид Ахмад ибн Иса аль-Харраз
харразиты 129, 240–245
Харун библ. Аарон 260
Харун ар-Рашид 98–100
Харут 365
Хасан ибн Али 73, 75–76, 319
Хасан из Басры, Хасан Басри 45, 46, 75, 86–87, 88, 89, 231, 363
Хасан Му'аддаб 161
Хассан ибн Сабит 414
Хатим 318
Хатим аль-Асаммиде см. Абу Абд ар-Рахман Хатим ибн Улван аль-Асаммиде
Хатим Та'и 318
хафифиты 129, 245–249
Хафс Миссисиде 323
Хафса 321
хашвия 235, 242, 288
Хиджаз 65, 96, 136, 318
Хизр 103, 105, 140, 141, 151, 289, 343
Хира, квартал в Нишапуре 183
Хишам ибн Абд аль-Малик 77
Хорасан 68, 114, 120, 122, 125, 133, 139, 144, 145, 149, 157, 172, 176, 235, 335, 403
Хосров – см. Нуширван 403
христиане 57, 96, 108, 133, 207, 221, 242, 244, 261, 284
Хубайб 221
Худ, 11-я сура Корана 398
Худжвириде — см. Али ибн Усман ибн Али ад-Джуллабиде аль-Газнавиде аль-Худжвириде
Хузайфа аль-Ямани 82
Хузистан 149
Хулван 318
хулманиты 129
хулулиты, хулулиян см. также хулул 129, 182, 258–264, 420
Хусейн ибн Али 76, 177

- Хусейн ибн Мансур аль-Халладж *см. также* Абу'ль-Мугис аль-Хусейн ибн Мансур аль-Халладж 156, 170, 188, 204, 225, 247, 257, 258, 280, 303, 311, 344
- Хусейн ибн Фазль 286
- Хусейн Симнан, ходжа 171
- Хусри *см.* Абу'ль-Хасан Али ибн Ибрахим аль-Хусри
- Хуттали, аль — *см.* Абу'ль-Фазль Мухаммад ибн аль-Хасан аль-Хуттали
- Чахар Так 359
- Черный Камень 77
- Шабан 321
- Шавваль 321
- Шаддад 224
- Шакик из Балха *см.* Абу Али Шакик ибн Ибрахим аль-Азди
- Ша'рани 399
- шариат *см.* закон
- Шах ибн Шуджа *см.* Абу'ль-Фаварис Шах ибн Шуджа аль-Кирмани
- Шахристани 129, 295
- Шибли *см.* Абу Бакр Дулаф ибн Джахдар аш-Шибли
- шииты 150, 261, 384, 407
- Шираз 245
- Ширвани 164
- Ширин 414
- Шу'айб 74
- Шунизийя, мечеть 123, 323
- Шурайх 93
- эмир Балха 118, 119
- Юсуф *библ.* Иосиф 33, 135, 256, 260, 311, 336, 365, 370, 398
- Юсуф ибн аль-Хусейн *см.* Абу Якуб Юсуф ибн аль-Хусейн ар-Рази
- Яздан 280
- Язид ибн Му'авийя 77
- язычество 131, 211, 372
- Якуб *библ.* Иаков 256, 311, 370
- Яхья *христ.* Иоанн Креститель 40, 121, 371, 376
- Яхья ибн Закария *см.* Яхья *христ.* Иоанн Креститель 121
- Яхья ибн Му'аз ар-Рази *см.* Абу Закария Яхья ибн Му'аз ар-Рази

Ключевые понятия,
ключевая терминология,
а также слова и выражения
на арабском и персидском
языках

- 'аба — мантия, мужская верхняя широкая шерстяная одежда без рукавов, шерстяная накидка с прорезями для рук 47, 52, 132
- 'авам-и усул — невежественный, несведущий в основных принципах суфизма 30
- 'аванан мн. ч. от 'аван страж, охранник, солдат 344
- 'аван-бача — мальчик-помощник, мальчик на побегушках, сын стражника 164
- 'адам — небытие, отсутствие 29, 253, 373
- 'адам-и ма'ни — отсутствие смысла; суф. отсутствие духовной сути 29
- 'адам-и равиш ба 'айн — суф. отсутствие движения к Сущности 29
- 'аджами — персидский, персидский язык 88
- 'аджз — слабость, неспособность, невозможность, немощь, бессилие, недееспособность 275
- 'адль — справедливость; суф. помещение вещи на подобающее ей место 388
- 'азиз — уважаемый, почитаемый, великий, благородный, Всемогущий — одно из 99 Имен Бога 368
- 'айн — идентичность, субстанция, суть, сущность, источник, «именно этот», мыслеобраз 148, 168, 195, 254, 2556 271, 281
- 'айн аль-якин см. 'айн-и якин 382, 383
- 'айни — истинная реальность 206
- 'айн-и якин — суф. уверенное, несомненное видение сущности 383
- 'айяран мн. ч. от 'айяр — ловкач, хитрец, плут; суф. наряду с риндом — обладатель высокой духовности, скрытой за несправедливым поведением 100
- 'акиль — разумный, находящийся в здравом рассудке 266, 317
- 'акль — ум, разум 310
- 'ал'аик мн.ч. от 'алака — привязанность; суф. несущественные причины, которым взыскующие сами придают значение и оттого терпят неудачу в обретении объекта их желаний 163, 386
- 'алам — мир, мироздание 261, 387
- 'алама мн.ч от 'алим (см.) см. также 'улама, улемы
- 'алам-и арвах — мир духов, ант. 'алам-и нуфус (см.)
- 'алам-и нуфус — мир душ, ант. 'алам-и арвах (см.)

- 'алат-и гадаи — букв. «орудие попрошайничества»; суф. использование гостя — странствующего дервиша для сбора подаяния 343
- 'алим, улем — ученый, богослов; Всезнающий, одно из 99 Имен Бога 317, 383, 384
- 'алим-и раббани — букв. ученый Божьей милостью; суф. суфий, которого наставлял сам Бог 149
- 'амми — принадлежащий к черни, невежда 30
- 'араз — несущественное свойство, акциденция 260, 262, 387
- 'арази — обладающий несущественным внешним свойством, акцидентальный 380
- 'ариф — познающий; суф. гностик, знающий Бога, суфий, духовно познавший, постигший истину 79, 100, 133, 266, 383, 384, 393
- 'арифан мн.ч. от 'ариф (см.) 263, 417
- 'арш — престол Божий, Божий мир 34
- 'ата — дар, подарок; суф. Божий дар 177
- 'ибадат — поклонение, набожность, благочестие 79, 122, 236
- 'ибарат — внешнее выражение, метафора, оборот речи, фраза, стилистический оборот, толкование, форма выражения 60, 122, 202, 275
- 'ибарат-и музахраф — абсурдные, бестолковые выражения, фразеология 27
- 'ибарат у тафсиль — стиль и деталь, аналитический разбор 251
- 'ибрат — пример, назидание, предостережение, урок для других 114, 407
- 'идда — число; срок, в течение которого по шариату запрещается брак с разведенной или овдовевшей женщиной 11
- 'ийян — явный, очевидный, явно, очевидно; суф. духозрение, истинное видение, наличное видение, созерцаемое воочию 356, 370, 373
- 'иллат — причина, побуждение; суф. причина постижения Истины, Божья воля, причина достижения созерцания, причина единения 200, 203, 266
- 'илм-и вакт — суф. наука о «моменте» 14, 112
- 'ильм — знание, наука, богословие; суф. любое знание, которое лишено духовного содержания 103, 241, 252, 265, 266, 281, 382, 383, 384, 418
- 'ильм аль-калам — богословие 382, 383
- 'ильм аль-якин — см. 'ильм-и якин
- 'ильми — букв. научный; суф. умопостигаемое познание Бога 265
- 'ильм-и ма'рифат — наука о постижении Божественной истины 17
- 'ильм-и му'амалат — букв. «наука об общении»; суф. этика, наука о религиозной практике 86, 114
- 'ильм-и шари'ат — религиозный закон, шариат 17
- 'ильм-и якин — несомненное знание, уверенное знание 383
- 'инаят — благосклонность, благоволение, заботливость; суф. благоволение Господа, predeterminedенная благодать 202, 266
- 'исмат — целомудрие, непорочность 55
- 'итаб — упрек 24

- 'ишк* — любовь; *суф.* страстная любовь к Богу, неумная любовь 310, 311
- 'убудийат* — покорность, зависимость, подчинение, рабство; *суф.* служение Богу, поклонение, состоящее в том, что гностик перестает осознавать в себе человеческие атрибуты 79, 140, 155, 157, 236, 244, 255
- 'узлат* — уединение, отшельничество 72, 189
- 'укказа* — посох, треножник, на который ставятся мехи для воды 101
- 'улама* мн.ч. от *'алим (см.)* 11, 32, 141, 212
- 'умми* — неграмотный, простой 160
- а'иб* — *суф.* возвращающийся от того, что правильно, к тому, что более правильно 392
- абад* — вечность; *суф.* то, что не имеет конца 387
- абдал* — сорок святых, следующих в духовной иерархии после *кутба*, трех *нукаба*, четверых *аутад* и семи *абрар* 213
- аблак* — пегая лошадь, пример соединения в одной природе противоположных качеств — белого и черного цветов 197
- абрар* — святые, праведники, благодетели; особый чин святых числом семь, следующих после *кутба*, трех *нукаба* и четверых *аутад* 213
- авваб* — кающийся, принявший зарок 294
- авкат* мн.ч. от *вакт (см.)* — *суф.* два времени для верующих 368
- авлия* мн.ч. от *вали (см.)* — друзья Господа, святые 209–215
- авлия у мукаррабан* — святые и избранники Божьи 295
- авсаф-и насути* — человеческие свойства; *суф.* якобы христианская трактовка непорочного зачатия: упразднение Марьям (девой Марией) человеческих атрибутов ради соединения с Божественной субстанцией 242
- агьяр* мн. от *гайр (см.)* — «иные» 32
- Ад* 4, 34, 110, 122, 133, 192, 193, 196, 198, 214, 237, 241, 265, 287, 332, 370
- адаб* — уважение, воспитанность, этикет; *суф.* правила поведения 18, 42, 263, 334–366
- адаб-и захир* — *суф.* внешнее соблюдение правил религиозного поведения 292
- адамият* — человечество, человеческие качества, человеческая природа 244, 252
- аз* — алчность 157
- аз асами-йи а'лам* — букв. «из имен собственных» 32
- аз афат-и замана андар замана яки ин аст* — букв. «одно из вековых бедствий — вот это» 54
- азалийят* — вечность, пресуществование 237
- азаль* — предвечность; *суф.* то, что не имеет начала 387
- аз-заллат зиллат* — (араб.) букв. «отступничество — унижение» 350
- азраф* — достигший совершенства в общении *см. сухбат*
- азхад* — благочестивейший, снисходительный 155
- аксаб* — самостоятельные, самовольные поступки 124

- алат-и ахль-и расм* — принадлежности суфия 68
- алат-и мавсум* — букв. поименованный орган, мужской детородный орган 198
- алат-и мазмум* — порицаемое средство, орудие 29
- аллама* — см. *улемы, улама*
- Аллах акбар* — «Велик Аллах», формула, предшествующая совершению намаза 300, 303
- аль-джихад аль-акбар* — букв. великая битва; см. также *муджахадат ан-нафс*, ант. *аль-джихад аль-асгар* 200
- аль-джихад аль-асгар* — букв. малый джихад, война с неверными, ант. *аль-джихад аль-акбар (см.)* 200
- амад у шуд* — приход и уход 370
- амн* — безопасность 216
- амулет* 122
- ангелион* — музыкальный инструмент, которому Худжвири приписывает мистические свойства 410, 411
- ангелы* 63, 111, 143, 158, 196, 238, 263, 280, 285, 285, 291, 303, 352, 353, 365, 368, 399, 406
- ан-надам ат-таубат* — покаяние, возврат 294
- андар амр-и вай ба джидд башад* — букв. «в своем деле он проявит рвение» 91
- андар вакт* — букв. «в данный момент»; суф. ощущение счастья пребывания с Богом в момент, исключаящий помыслы о прошлом и будущем 368
- андар вакт-и ман зики буд у биш аз ин мумкин нашуд* — букв. «однако у меня был недостаток времени и более нельзя было написать» 91
- андишидан* — думать, помышлять 208
- анфас* — благовоспитанность, безупречная манера изложения; суф. безупречные изречения, духовные высказывания 120, 162
- арбаб аль-лисан* — празднослов 29
- арбаб-и ахваль* — суф.суфии, на которых снизошел халь (см.) 302
- арбаб-и пата'уф* — ценитель утонченности, человек, входящий в тонкости 353
- арбаб-и ма'ани* — суф. знатоки истины, суфии, владеющие знанием о духовных сутях 39, 60
- арбаб-и хал* — см. *арбаб-и ахваль*
- арвах* мн.ч. от *рух (см.)* 387
- асбаб* мн.ч. от *сабаб (см.)* — суф. методы созерцания, средства достижения единения с Истиной 200, 203
- 'асидаха-йи мувафик у набидха-йи мусаллас* — букв. «питательные отвары и снадобья» 93
- асль* — основа, суть, ствол дерева, родоначальник; *асль у фар'* (см.) — ствол и ветви, основа и дериванты (категория мусульманской классификации) 187, 278, 286, 387

- асмар* мн.ч. *от самар* — ночные беседы, рассказы, повествование 341
- асрар* мн.ч. *от сирр* (см.) — тайны, внутренняя жизнь 253
- ас-саум ли ва ана аджаз бихи* — «Пост мой, и у меня полное право вознаграждать за него» (хадис) 320
- асхаб-и асвак* — букв. «люди базара» 361
- асхаб-и кахф* — букв. «люди пещеры» 230
- ат-тафрикат фи'ль хукм* — разъединение в суждении, умозаключении, разъединение как логическая категория 251
- аубат* — покаяние во имя соблюдения Божьего предписания 294, 295
- аурад* мн.ч. *от вирд* — молитва, постоянное повторение молитв или стихов Корана 303
- аутад* — четверо высших чинов в иерархии святых, следующие после *кутба* и *трех нукаба* 145, 213, 227, 233
- аутад у авлия у абрар* — суф. три чина или сана святых (см. *аутад*, *авлия*, *абрар*) 115
- аф'ал* см. *фи'ль*
- афат* — бедствия, несчастья, вред, ущерб 280
- ахбар* мн.ч. *от хабар* — сведения, предания 175
- ахваль* мн.ч. *от халь* (см.) — суф. «духовные состояния» 34, 48, 110, 155, 176, 256
- ахваль* мн.ч. *от хауль* — страх, ужас 122
- ахдас* — юноши 420
- ахйяр* — триста святых, следующие в духовной иерархии после *кутба*, *трех нукаба*, *четырёх аутад*, *семи абрар* и *сорока абдал* 213
- ахкам-и тафрик* — суждения о разделенности 386
- ахлак* — нравы, нравственность, мораль, этика 42
- ахлак-и дани* — низшие свойства 196
- ахлам-и зави'ль мурувва* — рыцарские добродетели / доблести 9
- ахль-и хазл* — издевающиеся 32
- ахль аль-'ильм* — законоведы 252
- ахль-и 'ибарат* — буквоед, педант 59
- ахль-и вафа* — верный человек 263
- ахль-и даргах* — посвященные, допущенные в обитель суфиев 167
- ахль-и карамат* — чудотворцы, святые 324
- ахль-и ма'ни* — посвященные, постигшие духовную сущность, суфии 405
- ахль-и макамат* — суфии, идущие путем совершенствования от одной стоянки к другой 61
- ахль-и минан* — великодушные, благородные 263
- ахль-и му'амалат* — люди, умеющие вести себя по отношению к другим, знающие правила поведения 225
- ахль-и русум* — букв. «люди правил»; суф. формалисты 170
- ахль-и санайи'* — пользующиеся особой технической терминологией суфизма 10

- ахль-и суффа* — см. *асхаб-и суффа* 80–82, 344
- ахль-и таваджуд* — суфии, стремящиеся вызвать экстаз танцем 420
- ахль-и тамкин* — суф. человек, достигший состояния стойкости, устойчивости, упроченности в Боге (см. *тамкин*) 156
- ахль-и хадис* — знаток хадисов (см.) 404
- ахль-и хакаиқ* — см. *ахль-и хакк* 225
- ахль-и хакикат* — см. *ахль-и хакк* 26, 62
- ахль-и хакк* — люди истины, суфии 62, 405
- ахль-и химмат* — люди, имеющие возвышенные устремления, суфии 165
- ахрар* — свободные независимые люди, праведные, суфии 43
- аху* — серна, олень 403
- ашгаль* — скорбь 122
- аят* — Божье знамение 374
- аят* — стих Корана 78, 229, 355
- ба ма'ни-йи имтизадж у иттихад* — букв. «в смысле примешивания и соединения (Бога с сотворенным миром)» — обвинение, предъявленное Халладжу (см.), пантеизм 150
- ба нафс* — букв. «душой»; суф. участие в *сама'* (см.) низшей душой, что ведет к впадению в ересь *тазандака* (см.) 407
- ба фани-йи башарийат* — букв. «с исчезновением человеческой природы (и возобладанием Божественной)» 33
- ба хакк* — духовное восприятие истины 407
- ба халь* — в состоянии халь, в состоянии самозабвения, экстаза 49
- баб* — врата, часть почетного прозвища 57, 233
- базль-и рух* — духовная щедрость, духовное пожертвование 193
- бай'ат* — союз, договор, признание власти, верность 224
- байян* — описание, риторика, изъявление, демонстрация 356, 373
- бака* — продолжительность, постоянство; суф. пребывание суфия в Боге, вечное существование в Боге 23, 58, 59, 60, 74, 141, 168, 185, 186, 204, 240–245, 252, 373, 378, 380, 381
- бака ябад* — букв. «обретает вечность» 168
- бака-йи зикр-и хакк* — суф. постоянное поминание Бога, непрерывное пребывание в состоянии *зикра* (см.) 243
- баки* — незыблемый, вечный, существующий вечно; суф. пребывающий в Боге 26, 33, 260, 311
- баки'с-сифат* — суф. пребывающий в области атрибутов, не достигший самоупражнения 85
- бала* — несчастье; суф. телесное испытание раба Божьего, насылаемого в виде бедствий и несчастий 177, 389, 390
- балиган* мн.ч. от *балиг* — достигший определенного уровня духовного продвижения 54

- балиш у садр* — букв. «подушка и престол», трон, престол с подушкой для сидения 168
- бандаги* — рабство; суф. служение Богу, подлинная зрелость 168, 244
- бар хукм-и вақт* — букв. по велению времени; суф. сообразуясь с моментом, принцип правильного поведения суфия 349
- барахин* мн.ч. от *бурхан* — довод, аргумент в религиозной дискуссии, теодицея 151
- баст* — расширение, ант. *кабз* (см.) 181, 375–376
- ба-таджрид* — отрешенность от мирского, см. *таджрид* 120
- батиль* — ложный, пустой, фальшивый 405
- башарийат* — природа человека, человеческие качества, плотская природа, человечество, род человеческий, человеческая сущность 33, 157, 216, 226, 236
- би афсар* — необузданный, распущенный 36
- би'ибарат у ишарат* — букв. «без слов и знаков» 386
- би ихрам* — без ихрама (см.)
- бигана* — неверующий, неверный, чужой, не мусульманин, чуждый 113, 199, 221, 245,
- биганаги* — чуждость, «инаковость», отчужденность, отчуждение 24, 333, 378
- бидиль* — страстно влюбленный; суф. мистический влюбленный, суфий 142
- бимуради* — разочарование, обездоленность 378
- бинт-и лабун у бинт-и маха у хикка* — верблюдицы, достигшие трехлетнего, двухлетнего или четырехлетнего возраста 315
- бирсам, барсам* — плеврит, лихорадка 165
- бисмилла* — «во имя Аллаха!» 231
- бихарад* — букв. «он потрет»; о странствующем дервише, моющем спину в бане 342
- богословы см. *улемы*, *'алама*, *'улама*
- бу'ль-'аджаби* — хитрости, козни Сатаны 366
- бурхан-и набави* — пророческое свидетельство 212
- ваджд* — экстаз, радость, восторг, любовь, печаль; суф. то, что нисходит в сердце от Бога и отворачивает внутреннюю сущность человека от внешнего, это состояние традиционно описывают и как радость, и как печаль. И это состояние наступает вследствие *сама'*, и тогда оно становится причиной ритмических движений, которые называют «изтираб» (словарь Муина). 165, 368, 387, 416–419, 423
- ваз'* — букв. творчество, создание, нечто изумительное 410
- вака'а фи калби* — букв. «она проникла в мое сознание» (о мысли) ант. *хатара'ала калби* (см.) 388
- ваки'а* — событие, реальный, действительный; суф. мысль, которую невозможно изгнать, то, что неразрешимо, ант. *хатир* (см.) 388–389

- ваки'а халль шуд* — букв. «трудность разрешена» — высказывание филологов, употребляющих термин *ваки'а* (см.) иначе, чем суфии 388
- вакифан* мн.ч. от *вакиф* — осведомленный, знающий, устоявший перед испытаниями Пути 54
- вакт* — «момент», время; суф. духовная субстанция, категория, духовное состояние, «момент времени», на *сама'* (см.) — индивидуальное состояние, присущее суфию, во время коллективных радений 14, 27, 42, 112, 266, 368–370, 383, 424
- вакти* см. *вакт* 329, 381
- валаят* — господство, также любовь 210
- вали* — близий к Богу, святой, Бог как Друг верующих 128, 164, 210, 211–215
- вара'* — умеренность 17
- варид* — см. *варид аль-хакк* 386, 410, 411
- варид аль-хакк*– суф. нисхождение, нисхождение в сердце духовных суетей, вхождение духовной истины в сердце верующего 460
- васа'ит* — суф. несущественные причины, которым взыскующие сами придают значение и оттого обретают объект желания 386
- васвас* — соблазн, дьявольские искушения, козни Сатаны 163, 207, 292
- васийят* — заповедь, завет 74
- васль* — свидание, слияние, единение 309
- ватан* — постоянное пребывание на одном месте, местопребывание 6
- ватанат* — суф. Божественные предвестия, находящие убежище в сердце 142, 386
- вахдани* — единый, единственный, тяга к единству 66
- вахдани'з-зат* — единый в сущности, суфий 66
- вахданийят* — единство 280
- вахдат* — см. *вахданият*; уединение 84
- вахидият* — единственность, единство, неделимость на части 244
- вахшат* — букв. ужас, страх, одичалость, одиночество 145
- вилаят* — должность наместника, правителя; суф. дружба Господа с одним человеком, святость 209–211, 225
- висаль* — связь, свидание, стремление к возлюбленной, см. также *руза-и висаль* 322
- вифак* — согласие, гармония 89
- вознесение Баязида 237
- вознесение Мухаммада 239, 257, 260, 282, 302, 332, 368
- воплощение, см. *хулул*
- время, его мистический смысл, см. *вакт*
- вуджуд* — бытие 251, 416–419
- вуджуд* — обретение 416–419
- вусул* — достижение цели, путь к Богу 118
- гавс* — «помощь», высочайший духовный руководитель, см. также *кутб* 213

- гайбат* — отсутствие; суф. «отсутствие» как забвение человеком Бога — наиболее порицаемое свойство сердца 153, 177, 246–249, 254, 301, 370, 381, 408
- гайбат у арам* — букв. «покой и отдых»; суф. отлучка и отдых: характеристика потустороннего мира 293
- гайн* — туча, беспокойство сердца, растерянность, покрытое тучами небо, нечто помрачающее рассудок, суф. завеса на сердце 6, 392
- гайр* — инакость, инаковость, посторонний 62, 104, 105, 236, 272
- гайран* — суф. возможность существования одной из двух вещей, несмотря на упразднение другой 387
- гайрат* — ревность, ревностность, пыл, усердие 154
- гайр-и мусамма* — не поименованный объект, то, что не имеет имени / исм (см.) 387
- галабат* — победа, превосходство, преобладание, восторг, восхищение, похищение 183, 225
- галайан* — возбуждение во время *сама'* 405
- гам-и тамам нихад* — букв. «ступал полным шагом», походка, рекомендуемая странствующему суфию 351
- гана ал-кальб биллах* — (араб.), букв. «богатство сердца в Боге» 74
- гараз* — цель, мотив 317
- гариб* — странник, чужестранец, разлученный с мистической Родиной, чужак 145
- гафлат* — небрежение, забывчивость; суф. небрежение на пути постижения Бога, небрежение знанием 17, 153, 187, 241
- гиза* — пища, дневное пропитание, посылаемое Богом 106
- гилим* — палас, грубошерстная ткань 33, 46
- гина* — богатство 21,
- гирavidан* — следовать, быть приверженным 288
- гирaviш* — приверженность, предрасположенность 288
- гнозис*, см. *ма'рифат*
- гулувв* — преувеличение, гипербола, нелепость 55, 150
- гурии* — райские девы 365
- гусль* — омовение 293
- густахи*х мн.ч. от *густахи* — дерзость, нахальство, наглость, близость 222
- да'ва* — притязания 272
- да'ийан* — мн.ч. от *да'и* — религиозный проповедник 356
- дава аль-миск* — лекарственный мускус — средство от немоты, см. также *шалиса* 9
- данишманд* — ученый, схоласт 384
- дар мийан-и наджинсан* — среди чуждых по духу людей 91
- дарс у маджлис нихаданд* — букв. «устроили собрание и учебу» 96
- дахр* — материализм 243

- дервиш, дервиши* см. *факир и фукара*
джабр — насилие, необходимость, принуждение, предопределение, *ант.* *ихтияр (см.)* 17, 271, 288, 324
джаваб — ответ; *суф.* сообщение, касающееся сущности *су'аль (см.)* 387
джавад — щедрый, великодушный 317
джавхар — суть, основа вещи; *суф.* то, что самосуцно 387
джавшан — панцирь, кольчуга 48
джаза' — печаль, скорбь, отсутствие стойкости духа 86
джазб — притяжение, притяжение Истины 194
джазбат — влечение, восторг 246
джазби — см. *джазбат* 331
джалал — Божественное величие, Величие Бога, Его гневный аспект 177, 287, 377
джам' — собрание воедино, соединение; *суф.* «стоянка»/ *макам (см.)* соединения 236, 250–258, 381
джам' аль-джам' — совершенное единение 40, 257
джам' у тафрик — соединение и разъединение, грамматическое понятие, получившее широкое распространение в различных областях арабо-мусульманской учености: математике, поэтике, философии, юриспруденции и др.; *суф.* «союз» и «разлука» 264, 284
джам' у тафрика — см. *джам' у тафрик*
джам'-и саламат — нерушимое соединение 255
джам'-и таксир — букв. «соединение с погрешностью», нарушенное соединение 255, 256
джам'-и химмам — сосредоточенность помыслов на Боге 281
джам'-и химмат см. *джам'-и химмам* 256
джама-и суф — одежда из шерсти 31
джамал — красота, милость, Божественная красота, Красота Бога, Его благостный аспект 177, 287, 277
джан — дух, душа, жизнь как антоним смерти 197, 198, 267
джанабат — скверна 290, 293
джандар, джандари — живое существо 197
джанха — дүхи 309
джасад — тело; *суф.* брэнная оболочка как сосуд вожделения 208
джасус аль-кулуб — Соглядатай сердец, прозвание Абу'ль Хасана Нури (см.) 193
джах — занимаемая должность 314
джахада нафсаху — (араб.) букв. «бился со своей низшей душой» 200
джахаду — усердствуют (Коран 29:69) 199
джахилият — неведение 121
джисм — тело; *суф.* то, что состоит из отдельных частей 260, 387
джисм-и латиф — тонкое тело 260, 263
джихад — духовные борения, самообуздание, священная война 364

- джубба — халат, широкая верхняя одежда, шерстяная накидка, плащ 50, 101
 джуд — щедрость 317
 джунуд мн.ч. от джунд — войско, воинство, армия 259, 260
 диван, дивани — сборник стихов 163, 346
 дидар — встреча 173
 дикки мисри — белье из египетского полотна 346
 диль — душа, сердце 34, 142, 267, 275, 409
 дилха — души 309
 дунья'и — мирской 346
 дуньядар — богатый 349
 дуруст — правильно, безупречно 162
 дустан — мн.ч. от дуст — друг, любящий, возлюбленный 263, 383
 дух, см. джан, рух
 душа, низшая или животная, см. нафс
 единение с Богом, см. фана, джам', хузур
 единство Божие — см. таухид
 жертва духовная — см. исар
 забан-и хал — язык вдохновения, духовный глашатай, язык экстаза, красноречие, присущее «состоянию» (халь см.) 167
 зава'ид — суф. избыток светов / духовная просветленность в сердце 386
 завесы духовные, см. хиджаб, райн, гайн 407
 закат — подаяние 314–319
 занадика — мн.ч. от зиндик (см.) 190
 зандага / зандака — ересь, вероотступничество 9, 150, 407
 зарури — необходимый; суф. интуитивный, интуитивное знание Бога 259, 270
 зат — сущность; суф. бытие и реальность вещи 6, 308, 387
 заук — вкус, наслаждение вкусом, «вкушание» 59, 393
 зиддан — суф. невозможность сосуществования одной вещи одновременно с другой 387
 зикр — хвала, поминание, поминание Бога, поминание имени Бога, прославление, хвала Богу, внутренняя сосредоточенность, стоянка / макам (см.) пророка Мухаммада 87, 125, 217, 152, 153, 241, 252, 301, 308, 371, 377
 зикр у инкияд — поминание и покорность как цель и смысл намаза (см.) 300
 зиндик — еретик, вероотступник, приверженец доисламской религии Ирана зороастризма см. также маг, огнепоклонник 17, 407
 знание Бога, см. ма'рифат
 знание, см. 'илм
 зулм — несправедливость, гнет; суф. помещение чего-либо на неподобающее место 388
 зуннар — пояс, который в мусульманском Иране носили иноверцы, в Индии — брахманская перевязь; для мусульман — символ язычества; суф. дуализм, двойственность, двоеверие 257, 272

- зухд — отрешенность от всего мирского, аскетизм, отказ от мирских радостей, стоянка / *макам* (см.) Нуха (см.) 17, 178, 180, 185, 371
- зухур — проявление, см. также *такаввун* у зухур 219, 221, 223, 253
- и'джаз — чудо, являемое пророком, неподражаемость Корана 219, 221, 223, 253
- и'раз аз халк — отказ от общества людей 72
- и'тикад — твердая уверенность, вера 112
- ибн вактихи (суфи ибн вактихи) — букв. «суфий — сын своего момента времени», суфий, который не сознает ничего, кроме своего духовного состояния, которым он охвачен в данный момент 216
- ибтида — начало Пути 118, 166
- иджма' — единодушное мнение мусульманской общины, консенсус 15, 225
- идолы 272
- изар — мужские шаровары, исподнее, ткань, обматываемая вокруг бедер 116
- изтираб — беспокойство, волнение, тревожная неопределенность, совершение ритмичных движений во время *сама'* (см.) 112, 420
- изумление, см. *хайрат*
- изхар-и хукм — «изъявление повеления», толкование, которое Худжвири дает названию музыкального инструмента ангелиона (см.) 411
- иктифа — довольство 147
- илахи — Божественный 416
- илахийат — созерцание Божественности 244
- ильхам — вдохновение, откровение, тайное внушение 163, 267, 270
- има — суф. обращение к другому с помощью намеков 385
- имам — предстоятель на молитве, предводитель 32, 46, 65, 70, 73, 94, 115, 162, 165, 173, 188, 205, 235, 249, 343, 355, 404, 415, 418, 422
- имам имамов 92
- имамы 70–80, 83–158, 317
- иман — вера, вероисповедание 214, 224, 285–289
- имарат — владычество, господство, см. *вилаят* 99, 210
- имтизадж — смешение, соединение, инкорпорация 129, 252, 257
- имтизадж-и таб' — смешение темпераментов в натуре человека; смесь природных (четырех) элементов, т. е. брэнное тело человека 197
- имтихан — экзамен; суф. испытание сердец Богом путем ниспосылания тягот 389, 390, 391
- инабат — суф. обращение на путь Истины, покаяние, побуждаемое желанием Божьей награды, раскаяние, стоянка / *макам* (см.) Мусы (см.) 180, 294, 295, 371
- инбисат — веселость, радость, необузданность, несдержанность, свобода, раскрепощенность, растяжение 381
- инзи'адж — суф. взволнованность сердца в состоянии восторга 387

- инкита' аз ишан* — букв. «порывание с ними» (т. е. с людьми) — вид уединения суфиев 72
- инсан* — человек 197
- инсанийят* — человеческая природа 196
- интибах* — суф. уход небрежения из сердца 386
- интикаль* — перемещение, переселение Бога в человеческое тело 235
- ирадат* — доброе отношение Бога к человеку, преданность, привязанность, расположение, послушание 198, 307
- исар* — оказывание предпочтения 189–194
- исбат* — подтверждение, доказательство, утверждение; суф. то, что вызывает существование каждого объекта подтверждения 380–381, 387
- исбат-и мурад ба вуруд-и нафй-и ан* — букв. «подтверждение желания вопреки появлению его отрицания» 386
- искренность — см. сидк
- ислам* 66, 70, 99, 113, 123, 125, 199, 222, 223, 354, 362, 413, 416, 418, 419
- исм* — имя; суф. то, что не является поименованным объектом 387
- истафайна* — «Мы избрали» (Коран 35:32) 391
- истива-йи диль* — сердечное / душевное равновесие 177
- истиграк* — поглощение, погружение в воду 383, 386
- истидлали* — явленное 331
- истидлаль* — доказательство существования Бога путем приведения наглядных свидетельств, приведение доказательств 266
- истидрадж* — суф. Божественные уловки, обман чувств 220, 224
- истикамат* — прочность, прямота, стойкость; суф. высокая нравственность, стойкость духа, «упроченность», стойкость в вере, ступень стойкости 104, 177, 302, 378
- истилам* — букв. вырывание с корнем; суф. проявление Истины во всем блеске во время вхождения в сердце раба и подчинения его Себе 391
- Истина, см. хакк и хакикат
- истина'* — букв. оказывание добра, милости, избрание человека, приближение к себе; суф. ступень пророков: Бог освобождает избранного им от недостатков и преображает его, лишая атрибутов самости. 391
- истита'ат* — суф. возможность действовать в соответствии с Божьим промыслом 75
- истифа* — избрание, избранность; суф. «стоянка»/ макам (см.) избранных, // *истафайна* [Коран 35:32] — «мы избрали»: Бог опустошает сердце человека, перед тем как исполнить его знанием Себя (*ма'рифат* см.), чтобы познание Его прошло через сердце в чистоте 177, 263, 391
- истихарат* — мн.ч. от *истихара* — пожелание добра, благословение 4
- Истории 188, 191, 208, 315, 348, 353, 357, 380
- исфар* — выход на свет из темноты, просветление (см. также изхар); суф. тот, кто удалил завесы брэнного бытия 390

- исчезновение, см. *фана*
- иттика* — воздержание, благочестие 147
- иттисаль* — единение, присоединение 419
- иттихад* — союз; *суф.* единство тела и духа 197, 252
- ихлас* — искренность, чистосердечность 103, 116, 244
- ихрам* — одеяние паломника в Мекке, состоящее из двух полотнищ, не имеющих швов, образно уподобляется савану (*кафан см.*), ибо надевший его должен отринуть все мирское 326
- ихтилаф* — различие, противоречие 187
- ихтима* — воздержание 147
- ихтияр* — *букв.* воля, выбор; *суф.* предпочтение суфием того, что избирает Господь в отношении тебя; своеволие — действие по собственному выбору — своеволие Мусы, пожелавшего увидеть Бога 168, 297, 389
- ишара* — знак, символическое высказывание аллюзия иносказание, аллегория; *суф.* сообщение о своем желании без слов / внесловесная передача другому знания объекта желания знак, мистическая примета 115
- ишарат* — мн.ч. от *ишара (см.)* 55, 128, 153, 386, 407
- ишарати* — см. *ишара* 386
- ка'ида* — правило, порядок, обычай, принцип, закон, норма, основание (фигуры) 253
- каба* — плащ, просторная мужская одежда с длинными рукавами, кафтан 47, 52, 132, 183
- кабба* — ворот 55
- кабз* — сжатие, *ант.* *баст кабз у баст* — систола и диастола, сжатие и расширение, категория мусульманской метафизики 181, 375–376
- кабил-и хал'ат* — удостоенный почетного халата / одеяния 27
- кабира* — большой грех, серьезный грех 67, 121, 225, 295
- кабуд* — синий, цвет суфийских одеяний некоторых братств, цвет траура 52
- кабуду* — одеяние синего цвета 18
- кавваль* — певец, исполнитель мистических газелей, духовно-экстатических песнопений на *сама' (см.)* 137, 169, 419, 422, 424
- кави халь* — здоровый, крепкий, находящийся в хорошем состоянии 50
- кадар* — замутненность, не-чистота, примесь 31, 32, 33, 75
- кадим* — вечный; *суф.* предыдущее в существовании, Бог 92, 260, 387
- кадий* см. *кази*
- кази* — судья, кадий 33, 109, 190, 191
- кайд* — оковы, кандалы; *суф.* препятствие на пути к Богу 388
- кайфийят* — качества, природа Бога 308
- калам* — заповедь, слово Божье, теология, раздел мусульманской философии (*см. 'ильм аль-калам*) 17, 308
- калам* — тростниковое перо 417
- калб-и мумтахан* — испытанное, прошедшее проверку сердце 391

- калб-и мусталам* — обездоленное, испытавшее страдания сердце 391
- каль* — слово 211, 310
- камаль* — полнота, совершенство, совершенство Бога 287
- камаль-и мустакиман* — полнота нравственно совершенных 76
- камилан* — мн.ч. от *камиль* — совершенный; суф. усовершенствовавшийся, суфий, находящийся в середине Пути, прошедший Путь 85, 410
- карамат* — благодать, чудесная благодать, Божья благодать, милость, чудо, сотворенное не пророком, проявление чудотворной силы, чудеса святых, изумляющие чудеса 109, 176, 212, 214, 218–234, 253, 281, 291, 324, 378, 379
- караматха* — мн.ч. от *карамат* (см.) 225
- карап* — устойчивость, стабильность; суф. исчезновение непостоянства 386
- кари* — чтец Корана 409
- касб* — приобретение, получение, способность к действиям, стяжательство, ремесло, занятие, человеческие действия, деятельность; суф. связь между силой любви раба и его преданностью с предопределенным деянием. Говорят, что деяния рабов осуществляются только Божественной мощью, а сами рабы не оказывают на них влияния (Кашшаф-и истилахат — словарь суфийских терминов, по Му'ину) 194, 224, 252, 253
- касид* — суфий, постоянно преследующий цели постижения истины см. *кусуд* 391
- касыда* — поэма 414
- кафан* — саван; суф. символ духовной смерти ради жизни в Боге во время паломничества 55, 326
- кафш* — башмаки, кожаные калоши, туфли 346
- кахр* — гнев, насилие, жестокость 367, 378–379
- кашф* — откровение, раскрытие скрытого, совлечение «завесы», отсутствие «завесы» 5, 59, 110, 226, 263, 374, 381, 417
- кашф-и ахваль* — откровение состояний, раскрытие Истины в момент переживаемого халя 47
- кашф-и ваки'а-и муридан* — откровение событий, касающихся муридов (см.) 167
- ки ма'унат-и ан сабуктар бувад* — букв. «помощь которой будет наилегчайшей» 45
- кибла* — сторона, к которой обращаются лицом мусульмане во время молитвы, направление к Мекке 12, 94, 300, 301, 354
- кибриг-и ахмар* — красная сера, алхим. — философский камень 9
- кидам* — давность, длительность, вечность 260
- кийяс* — аналогия 250
- кирам-и катибин* — букв. «благородные писцы» — ангелы, ведущие учет добрых и дурных деяний человека 240
- кисмат* — часть, доля 246

- китман-и сирр* — хранение тайны 381
- кубх* — бесстыдство, безобразие; *суф.* то, что не послушно Божественному повелению 388
- кувват* — силы природы, возможности 280
- кудрат* — сила, мощь 300
- куллийят* — полнота свершения, итог, всеобщее; *суф.* поглощение чело-
веческих атрибутов во Всеобщем 26, 380, 386
- кураза* — опилки золота и серебра, мелочь 318
- курб* — близость; *суф.* приближенность, близость к Богу, стоянка близости
к Богу 85, 226, 237, 309, 310
- курбат* — *см.* *курб* 27, 190, 247, 300
- курси* — внутренние швы на одежде 55
- кусуд* — мн.ч. от *касд* — цель, непреклонная решимость в достижении ис-
тины 390–391
- кутб* — ось, полюс 145, 205, 213, 227, 228
- лаббайк* — выражение почтения: «к твоим услугам»; «слушаю и повиную-
юсь» 143
- лавами'* — мн.ч. от *лам'а / лама'ат* — вспышки, блеск; *суф.* явленность духов-
ного света в сердце при постоянном существовании его обретений 386
- лагви* — бессмысленный 419
- латаиф* — мн.ч. от *латифа* — остроты, шутки, добрые и хорошие вещи,
приятные и изящные речения, тонкие изящные мысли; *суф.* указание
сердцу на тонкости чувствования; прикосновение благодати 196, 386
- лахк* — достижение, постижение, уразумение 373
- лахи* — забавляющийся, внимающий поверхностному 416
- лашкар-и худадам* — *букв.* «Я — Божье воинство» (восклицание низшей
души Абу 'Али Сияха (*см.*)) 205
- лисан аль-халь* — *см.* *забан-и халь* 357
- лутф* — доброта, милость 378–379
- любовь Божественная, *см.* *махаббат*
- ма фиха мина'ль мугаййибат* — *букв.* «что в нем из вызывающего отсут-
ствие?!» — воздействие *сама'* (*см.*) путем отказа от «отсутствия» и
достижения «присутствия (*хузур см.*) с Богом» 408
- ма'аси* — грехи 195
- ма'лул* — обусловленный, имеющий причину 187
- ма'ни* — Реальность 36
- ма'рифат* — духовное знание, знание, постижение Бога, знание Господа
17, 79, 150, 177, 194, 225, 265–276, 292, 326, 383–384, 391
- ма'сум* — невинный, безгрешный, целомудренный 224, 240, 298
- ма'тух* — недееспособный 312
- ма'унат* — помощь, содействие, поддержка, пожертвование 222
- маваддат* — дружба, сердечность, радушие 187

- мавали* — мн.ч. от *мавла* — 1. покровитель, 2. слуга 33, 210
- мавахиб* — мн.ч. от *мухиба* — дар, благо, милость 252
- мавджуд* — сущее, существующее 162
- маглуб* — побежденный, захваченный восторгом, покоренный 244, 312
- маглуб аль-кулуб* — букв. «захваченный сердцем», восторженный, ант. *сахи'ль-кулуб* 85
- маглуб андар халь-и худ* — поглощенный, захваченный «состоянием» экстаза 150
- маджаз* — иносказание, метафора; суф. земное, бренное бытие, являющееся метафорой истинного, Божественного бытия 106
- маджлис* — собрание, собрание суфиев 153
- мазхаб* — религия, вероучение; суф. правила религиозного поведения суфиев 424
- мазхаб-и дахриян* — букв. вера материалистов, материалистические убеждения 280
- мазхаби* — см. *мазхаб* 420
- мазхаб-и Саври дашт* — букв. «придерживался религиозного направления *Саври*» 124
- макаль* — речь, слово 370
- макам* — место, стоянка; суф. этап, стоянка на Пути 79, 91, 176, 180–182, 235, 256, 291, 294, 297, 300, 302, 304, 309, 334, 346, 371–373, 383
- макамат* — мн.ч. от *макам* (см.) 8, 34, 48, 58, 110, 155, 176, 256, 263, 301, 342
- макам-и Ибрахим* — суф. телесное пребывание в Мекке, духовное пребывание на стоянке «дружбы» / *хуллат* (см.) с Господом 326
- макан-и таджзийя ва хулуп* — букв. «место разделенности и отпадения», бренный мир 92
- макасиб* — мн.ч. от *максаб* — заработки, доход, ремесла, занятия; суф. человеческие действия, см. *касб* 252
- макбуль* — одобряемый, принимаемый 129
- маламат* — порицание 62–70, 93, 100, 118, 173, 183
- маламати* — дервиш, следующий пути порицания 50, 66, 67
- маламат-и касд кардан* — порицание тех, кто умышленно ведет себя неправильно, дурно 63
- маламат-и раст рафтан* — порицание тех, кто идет верным путем 63
- маламат-и тарк кардан* — порицание тех, кто отказывается следовать правилам 64
- малджа'* — убежище; суф. уверенность сердца в достижении желаемого 386
- малик* — Владыка, одно из Имен Бога; суф. тот, чьим действиям невозможно помешать 388
- манджа* — место избавления; суф. бегство сердца из места несовершенства 386
- мани-йе ман* — эгоизм, собственная самость 237

- мардан* — мн.ч. от *мард* — муж, суфий 328
- мардуд* — преданный анафеме, проклятый, отверженный, осуждаемый 129
- масканат* — бедность 60
- масну'* — созданный искусственно 262
- мастур* — скрытый, спрятанный 216
- маут* — смерть 53
- маф'ул* — подвергающийся воздействию 23, 210
- мафкуд* — пропавший, потерявшийся, исчезнувший 162
- мафтун* — восхищенный, очарованный, обольщенный 216
- махаббат* — любовь, Божественная любовь, любовь к Богу 27, 117, 155, 177, 187, 210, 297, 306, 307, 310, 311
- махалль* — место 242
- махалль-и махсус* — место восприятия, орган чувств 243
- махалль-и хавадис* — место происходящих событий, *локус* 243
- махв* — исчезновение, стирание / самоотреченность, уничтожение / изглаживание 59, 373, 380
- махк* — разрушение, исчезновение; суф. растворение (*фана*) бытия раба Божьего в Божественной сущности (словарь *Му'ина*) 373
- махлук* — сотворенный 262
- махрам* — друг, посвященный, наперсник, близкий по духу 349
- махфуз* — хранимый. охраняемый / защищенный 224, 238, 240
- машариб* — мн.ч. от *машраб* (см.) 301
- машгули* — букв. занятость, отвлечение внимания от Бога, развлечение 120
- машкур* — достойный похвалы 256
- машраб* — источник, характер, нрав, природа, ощущение, восторг 155, 254
- машраби* — см. *машраб* 417
- машхур* — известный 216
- мечеть 68, 81, 128, 206, 217, 233
- мизабба* — (араб.) отгонять мух мухобойкой 209
- мизадж* — смешивание, смешение 281
- мизадж андар минхадж чун талаби минхадж башад ба сирадж* — букв. «примешивание на Пути подобно поиску Пути со светильником», т.е. примешивание иных целей или средств на суфийском Пути так же непродуктивно, как поиск Бога в своей душе с помощью светильника 281
- миканна* — (араб.) отгонять кого-либо зонтиком 209
- милость*, см. *фазль*
- ми'радж* — вознесение, небесное путешествие 237, 292, 293, 344
- мискин* — бедняк, нуждающийся 60
- михнат* — испытание, трудность 27
- михраб* — ниша в стене мечети, указывающая молящемуся *киблу* (см.) или направление в сторону *Мекки* 363, 364
- многобожие, см. *ширк*

- момент* — см. *вакт*
монизм — см. *таухид*
му'айянат — наблюдение, разглядывание 331
му'амалат — сделка, торговая сделка, сговор, поведение 32, 38, 42
му'анакат ат та'ат — букв. «принятие в объятья послушания»,
 совершение акта послушания 312
му'анасат — интимная близость 383
му'джизат — чудеса, совершаемые пророками 218–234, 324, 395
му'мин — истинно верующий 112
муаззин, муэдзин, азанчи — тот, кто призывает верующих на молитву 94
мубах — дозволенный шариатом 94
мубтадиян — мн.ч. от *мубтади* — начинающий, новичок на Пути 165, 410
мувасвисан — мн.ч. от *мувасвис* — одержимый дьяволом 384
мувафакат — согласие, взаимное согласие 216
муваххид — стремящийся к единству 269, 277
муджаласат — товарищеские отношения, общение, сидение вместе 157
муджанасат — сходство, однородность, подобие 35
муджаррад — свободный от мирских забот, нематериальный 61
муджассам — инкарнация, воплощение Бога 223
муджассима — воплощение 235
муджахадат — духовные борения, личные усилия человека на Пути, са-
 мообуздание, старание, усердствование, рвение, борьба за веру,
 очистительная жизнь, очищение, самоумаление, самоуничужение
 ради служения Высшему, /религиозное/ рвение, духовная битва
 (167), смирение своего «я» 35, 37, 47, 70, 86, 95, 112, 126, 168, 175,
 181, 184, 194, 195, 196, 200, 204, 252, 254, 292, 296, 325, 330, 383
муджахадат ан-нафс — борьба со своей низшей душой 200
муджахид — борющийся со своим *нафс* ради Господа 200
муджтами' — соединенный (внутренне) с Богом, сосредоточенность сер-
 ца на Боге 253, 368
мудждахид — законовед-шиит, достигший высшей ступени в толковании
 религиозных законов 172
музаккиран — мн.ч. от *музаккир* — проповедники 234
музтарр — находящийся в безвыходном положении, бедняк; суф. нищий по
 Божественному принуждению 316
мукабалат у муваджхат — букв. «нахождение напротив и лицом к лицу» 279
мукаллаф — совершеннолетний, достигший совершеннолетия 202
мукаррабан — мн.ч. от *мукарраб* — приближенный, близкий, интимный друг 5
мукашафа — см. *мукашафат*
мукашафат — откровение, раскрытие, открытие; суф. знак присутствия
 духа / *сирр*, см. в области очевидного / *'ийян* (см.) 23, 373–375
мукашифа см. *мукашафат*

- мукиман* — мн.ч. от *муким* — обитающий, проживающий, оседлые дервиши 340
- мукинан* — мн.ч. от *мукин* — убежденный, уверенный 142
- мукхула* — шкатулка, мешочек с сурьмой 346
- мулк* — собственность, имущество 106
- мун'им* — благодетель 187
- мунаджат* — тайные ночные молитвы, экстатические молитвословия 344, 381
- мунбасит* — чувствующий себя непринужденно 343
- муниб* — кающийся грешник 294
- мункир* — букв. отрицающий, отвергающий, не признающий, неверующий 409
- мунтаху* — завершивший, адепт, находящийся в конце Пути, Пророк Мухаммад 165
- муньятха* — мн.ч. от *муньят* — желания, цели 329
- муравей* 282
- мурад* — желаемое 107, 155, 210, 370
- муракаба-и батин* — внутреннее наблюдение 195
- муракабат* — наблюдение, забота, попечение / размышление о Боге 350
- муракка* — см. *муракка'а* 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57
- муракка'а* — заштопанный, заплатанный; суф. дервишеская одежда, покрытая заплатами 45, 48, 73, 94
- муракка'а-и хишан* — букв. «рубщице своих», т. е. то, которое носят суфии своего братства 68
- муракка'ат-у-хирак* — мн. ч. от *муракка'а* (см.) и *хирка* (см.) — дервишеские заплатанные одежды и суфийские одеяния 46
- мураккаб* — составленный из чего-то, состоящий, смешанный 224
- мурид* — букв. «желающий», ученик, послушник, последователь духовного руководителя / *муршида* (см.), новопосвященный, истинный искатель на Пути суфизма 107, 155, 173, 210, 370
- муридан* — мн.ч. от *мурид* (см.) 85, 263, 417
- муруват* — добродетель, мужество, великодушие, благородство 195, 329, 334
- муршид* — наставник 171
- мусаббиб* — побуждающий, побудитель, являющийся причиной чего-либо 328
- мусаддар* — проповедник, вещающий с кафедры 130
- мусамарат* — ночная беседа с Богом, вечерние разговоры 381–382
- мусафиран* — странствующие дервиши 340
- мустагрик* — погруженный, утонувший, поглощенный 373
- мустаким* — прямой, истинный, верный, стойкий, твердый, суфий, непоколебимый в своем состоянии 216, 369
- мустаким аль-халь* — высоконравственный 54
- мустакин* — упрочившийся; суф. стоящий на прочных позициях при прохождении Пути, одна из стоянок 184
- мустами'ан* — мн.ч. от *мустами'* — слушающий, участник *сама'* 173, 405

- мустасви́ф* — притязающий на то, чтобы казаться суфием 35, 36
- мустахлик* — готовый на смерть ради Божественной любви 308
- мутаваккилан* — мн.ч. от *мутаваккил* — уповающий на Бога 125, 161
- мутавасситан* — мн.ч. от *мутавассит* — суфий, находящийся в середине Пути 410
- му'тад* — обыденный 221
- мутаджаррид* — обособленный от Бога 279
- мутакаввин* — зародившийся, находящийся в состоянии становления 370
- мутакаллиман* — богословы 152
- мутамаккин* — утвердившийся; суф. упрочившийся, достигший устойчивости в постижении истины, стойкий 118, 150, 165, 370, 372
- мутараддид* — колеблющийся, сомневающийся 372
- мутарассиман* — мн.ч. от *мутарассим* — следующий формальным принципам религии / суфизма 43
- мутасавви́ф* — взыскующий суфизма, погружившийся в суфизм, суфий, продвинувшийся в постижении, сторонник суфизма, «суфийствующий» 16, 35, 171
- муфтарик* — разъединенный внешне с Богом 253
- мути'* — покорный, послушный, смиренный, безропотный / набожный 112
- муфарридун* — мн.ч. от *муфаррид* — затворник 362
- мухаввил-и ахваль* — Податель духовных «состояний» 42
- мухадасат* — беседа, собеседование, дневной разговор с Богом 381–382
- мухаддас* — рассказчик, передатчик традиции 72
- мухазарат* — суф. присутствие сердца в тонкостях изъяснения 373–375
- мухдас* — изобретенное, сотворенное, последующее в существовании 92, 261, 268, 293, 387
- мухибб* — любящий 27
- мухлас* — очищаемый, тот, чье тело согласно с сердцем 86
- мухласина* — мн.ч. от *мухлис* (см.) — искренние (Коран 15:40) 86
- мухлис* — искренний, преданный друг 86
- мухлисан* — мн.ч. от *мухлис* (см.) 263
- мушаббиха* — букв. уподобление; суф. сторонники инкарнации и нисхождения Бога в человеческие тела посредством *интикаль* (см.) и *таджзия* (см.)
- мушахадат* — видение Бога, созерцание, созерцание Истины, подлинное созерцание, созерцательная жизнь, наблюдение, созерцание Бога святыми в этом мире 37, 70, 86, 98, 112, 126, 128, 153, 163, 168, 169, 175, 184, 200, 236, 273, 279, 296, 325, 330–333, 374, 383
- мушрик* — многобожник, политеист, язычник, тот, кто «придает Богу сотоварищей» 107
- муштакан* — мн.ч. от *муштак* — жаждущий Божественной любви 263
- муштакан-и мавла* — преданные Господину, любящие Господина, один из разрядов суфиев, которым подобает носить *муракку* 53

- нумуд* — феномен, явление, видения 165
нур — свет, светоч, духовный свет 193
нур у зультат — свет и тьма 264
нуфус — мн.ч. от *нафс* (см.) 387
 одеяния заплатаанные, см. *муракка'а*
 одеяния синего цвета у *суфиев*, см. *кабуд*, *кабуду*
 одиночество, см. *узлат* и *вахдат*
 опьяненность духовная, см. *сукр*
пай гурд — букв. «скрестив ноги», поза, не выражающая почтительности к
 собеседнику 335
пайбази — танцы, пляски 420
пала — праща катапульты, в которую Нимрод поместил Ибрахима, чтобы
 бросить его в огонь 73
палас — власяница из шерсти 50
 пантеизм, см. *хулул*, *иттихад*, *имтизадж*, *фана*, *таухид*, единение с Богом
парагандаган — несущие смуту, беспорядок, проныры 174
парагандаги — рассеянность, несобранность, ант. *муджтами'* (см.) 368
парса-мардан — благочестивые 263
пас даштан-и хал — соблюдение «состояния» 50
пашмха шурида шуда аст — букв. «шерсть спуталась / свалялась» 51
 переселение духа из тела в тело — см. *хулулиты*
пери 395, 397
перо 352
пиндар-и ин хадис — букв. «представление об этом деле / истории» (т.е. о су-
 физме) 30
пиндашт — воображение, фантазия / субъективные представления, при-
 чуда, самомнение 148, 153
пир — наставник, старец, духовный предводитель 18, 26, 55
писти — проказа 83
 Подлинные Речения, см. *сунна*
 познание духовное, см. *ма'рифат*
 покаяние, раскаяние, см. *таубат*
 поминание Бога, см. *зикр*
 поэзия 400–401
 предопределенность, см. *джабр*
 Престол Божий, см. также Трон 266
 Провидение 4
 пророки, их чудеса, см. *му'джизат*
пурсидан — спрашивать 229
раббани — Божественный, Божий человек, знающий Бога 21, 34
равиш би муракабат — беззаботная походка дервиша, осуждаемая Бая-
 зидом / Абу Язидом Бистами 351

- равиш у му'амалат* — образ действий и практика 371
- раджа* — надежда, упование; суф. одна из стоянок / *макам (см.) 'Исы (см.)* 132, 371
- раджи'ан* — мн. ч. от *раджи'* — возвращающийся; суф. ученик, не выдержавший испытаний суфийского Пути, тот, кому надлежит оставить Путь 54
- рази ал-фарикайн* — согласие расколовшихся надвое 95
- Рай 4, 34, 82, 86, 110, 122, 192, 193, 196, 198, 231, 237, 241, 263, 266, 270, 271, 279, 287, 320, 324, 332, 339, 353, 365, 370, 383, 390, 395, 402, 413, 424
- Рай как следствие Божьего довольства 198
- Рай, не имеющий значения для любящих Бога 107
- райн* — грязь, ржавчина, грех на душе, покрывающая завеса 6, 391–392
- райни* — см. *райн* 6
- райхан-и дилха* — букв. «базилик сердец» 112
- раква* — кожаная бутылка для воды, корзина 68, 232
- ракс* — танцы, у суфиев, исполняемые во время *сама'* 419–420
- рамс* — могила, могильный прах; суф. изгнание из сердца субстанции со всеми ее следами (словарь Му'ина) 386
- рана'ала кулубихим* — «на их сердца спустилась темная завеса» (Коран 83:14) 6, 391
- расидаган* — мн.ч. от *расида* — зрелый; суф. человек, созревший для служения 227, 232
- расидан* — достигать, идти, прибывать 229
- расм* — обычай, правило, обряд, формальное действие / внешний характер 20, 36
- раханидан* — избавляться 177
- рахбар* — провожатый 119, 344
- рахбур* — разбойник 119, 344
- рахиб* — монах, отшельник 96
- Речения Пророка, см. *сунна, хадисы, риваят* 50, 96, 116, 178, 301, 344
- рибат* — обитель, странноприимный дом 96
- риваят* — предание, священная история 164
- риддат* — отступничество, отречение от веры 225
- риза* — согласие, душевный покой, довольство, довольствование; суф. послушание Божьей воле, согласие быть угодным Богу 8, 21, 27, 89, 91, 98, 117, 125, 155, 176–180, 216, 244
- рийа* — лицемерие, показное благочестие 304
- рийязат* — воздержание, аскетизм, подвижничество, послушничество, повинность 125, 159, 196, 201
- рийясат* — власть, главенство, духовное наставничество 125, 159, 168
- ру'ят-и афат* — созерцание духовных изъянов 156
- ру'ят ба диль* — духозрение 390
- ру'ят и 'ийян* — очезрение, подлинное видение 390

- рубубийят* — Божественное начало в человеке, господство, владычество 140, 155, 210
- руд-и аз рудха* — букв. «руд (струнный музыкальный инструмент) из рудов» 411
- руджу'* — суф. искренний возврат к Богу 392
- руза-и висаль* — непрерывный пост 322
- рузгар* — положение, состояние, судьба 369
- русум* — мн.ч. от *расм* (см.) 42
- рух* — дух, духи 195, 196, 197, 259–264
- рухани* — духовный, обладающий духовностью, благочестивый 21
- рухас* — мн.ч. от *рухсат* — разрешение, позволение, потворство своим желаниям, побряжки 102, 115
- са'алик* — мн.ч. от *су'лук* — дервиш, нищенствующий суфий 96, 171
- са'им* — постящийся 37
- са'ум* — пост 37, 320–325
- сабаб* — средство, причина, основание для постижения истины *ант.* 'ил-лат (см.) 266, 317
- сабаби* — суф. опосредованное знание Бога 270
- сабр* — терпение, одна из «стоянок» / *макам* (см.) 86
- саваб* — воздаяние, вознаграждение за добрые дела, награда на небесах 5, 144
- савами'* — мн.ч. от *савма'а* — келья, монастырь, хижина отшельника, уединенная обитель 206
- сагбани* — букв. «сторожить собаку», т. е. не давать воли низшей душе / *нафс* 207
- сагира* — мелкая провинность 67
- садакат аль-ибиль* — пожертвование верблюдов 315
- садж'* — ритмизованная проза 248
- садик* — искренний 325
- сайах* — бродячий дервиш, странник, взыскующий истины 117, 172
- сакат-фуруш* — бакалейщик, мелочный торговец 110
- салабат* — твердость, прочность 279
- салам* — жест благословения, завершающий намаз (см.) 301
- саламат* — благоденствие, от которого отказываются *маламати* (см.) ради навлечения на себя порицания 66
- салат* — молитва 300–313
- сама'* — слушание; суф. слушание гласа Божьего, суфийское религиозное действие с использованием музыки, пения, ритмических телодвижений, рецитации газелей, радение дервишей 50, 56, 87, 169, 394–424
- сама'ха* — мн.ч. от *сама'* (см.) 424
- самообуздание, см. *муджахадат*
- сан'ат* — искусство, ремесло / создание, творение 71
- сана'-йи джамиль* — похвала за благое дело 307

- сана'-йи джамиль бар банда* — похвала раба Божьего за добрый поступок 308
- сатр* — прикрывание, прикровение *ант.* кашф (см.) 381
- сафа* — чистота, прозрачность 31, 33, 35, 48, 51, 58, 329
- сафа-йи му'амалат* — букв. «чистота сделки»; *суф.* чистота деяний 234
- сафах* — глупый, невежественный; *суф.* небрежение Божественным повелением 388
- сафв* — см. *сафват* 32
- сафват* — лучшая, отборная часть чего-л., чистота, прозрачность; *суф.* суфизм как воплощение чистоты, Пророк ислама 58, 31, 109, 165, 309, 310
- сафф-и авваль* — первый ряд, высший ранг 31
- саха* — великодушие 317
- сахв* — трезвость, духовная трезвость *ант.* сукр (см.) 59, 86, 184–188, 373, 381
- сахв у тамкин* — состояние трезвости и самообладания 227
- сахи* — великодушный 317
- сахиб булга* — обеспеченный материально 61
- сахиб вусуль* — достигший слияния с Богом 36
- сахиб джам'* — достигший соединения 256
- сахиб муджахадат* — предающийся религиозному рвению 50
- сахиб мушахадат* — предающийся созерцанию 50
- сахиб сирр* — хранящий тайну — см. *сирр* 225
- сахиб таб'* — обладающий характером, находящийся во власти своей природы, «естественный», «природный» человек 156
- сахиб тамкин* — стойкий; *суф.* стойкий в вере, чин упроченных 145
- сахиб тасарруф* — вносящий изменения по своему усмотрению, обладающий независимым мнением, независимый автор 113
- сахиб усуль* — *суф.* владеющий принципами суфизма 36
- сахиб фузуль* — наглец, нахал, человек, сующий нос не в свои дела, употребляется по отношению к *мустасвиф* (см.) 36
- сахиб шар'* — Пророк Мухаммад 225
- сахи'ль-кулуб* — трезвый сердцем *ант.* маглуб аль-кулуб (см.) 85
- сейид* 49
- сиддик* — праведный, правдивый, святой, суфий 32, 46, 70, 114, 135
- сиддика* — искренняя (подруга Пророка), эпитет Аиши (см. *сиддик*) 43
- сиддикин* — мн.ч. от *сиддик* (см.) 128
- сидк* — искренность 101
- сийахат* — странствия как часть прохождения суфийского пути 52
- сипардан-и масафат* — преодоление расстояний 234
- сират* — мост, ведущий в рай 18, 106, 198
- сирр* — дух, душа, сердце, тайна; *суф.* любовь к Богу, таящаяся в глубинах сердца и по канонам поведения влюбленного не подлежащая разглашению, сокровенное сердце 237, 334, 373, 386, 409

- сирр-е ма'ани* — суф. хранящаяся в сердце тайна духовных сует 172
- сиррха* — мн.ч. от *сирр* (см.) 309
- сифат* — атрибуты, внешние проявления, признаки; суф. то, что не допускает определения, поскольку не имеет собственного существования 6, 181, 262, 387
- сифат-и нусс* — букв. «свойство текста», характеристика авторитетного текста в законоведении 250
- сиххат-и якин* — истинная уверенность 330
- сияхат* — странствие во имя веры 192
- смирение, см. *таслим* и *риза*
- созерцание, см. *мушахадат*
- состояния мистиков, см. *ахваль*, *халь*
- стоянки мистического пути, см. *макам*, *макамат*
- страсть, см. *хава*
- страх см. *хауф*, *ахваль*
- су'аль* — вопрос; суф. искание Реальности 387
- сукр* — духовное опьянение, упоенность ант. *сахв* (см.) 86, 117, 183, 184–188, 381
- сукун* — умиротворенность 179
- сунна*, *суннат* — слова и деяния Пророка, традиции, обычаи Посланника, предание о словах и деяниях Пророка, предписания Посланника— см. Обычаи, Предания, Мнения 7, 15, 24, 46, 51, 66, 68, 92, 307, 317, 321, 322, 334, 336, 346, 347, 362
- сура* — глава Корана 78, 397, 398
- сурат-и ма'хуз* — определенный, назначенный образ, внешний облик человека 198
- сурати* — образ, лицо, внешний вид, картина 333
- суф* — шерсть овцы 48
- суфи* — «чистый» 59
- сухан-и сахт 'амияна* — букв. «широко распространенное мнение» 214
- сухбат* — общение, дружба, тесный круг общения 155, 157, 173, 189
- та'ат* — повиновение, покорность, послушание 202, 225, 286
- та'виль* — «наука толкования откровений» (А. Е. Бертельс) у исмаилитов, мистическое толкование Корана, осуждаемое Худжвири из-за его отношения к исмаилитам (см.) 407
- та'иб* — кающийся, раскаявшийся 294, 392
- та'йид* — подтверждение 380
- та'тил* — лишение, недееспособность, пустое; суф. отрицание Творца 104, 201, 254, 255, 269, 270
- таб'* — запечатывание письма, фиксация 6
- таб'и* — природный, физическое тело 278
- табайи'* — субстанция, элемент, четыре элемента (*арба'*), четыре темперамента, четыре свойства (влажность, сухость, тепло, холод) 197

- тамкин* — спокойствие, невозмутимость, самообладание, стойкость, послушание; суф. стойкость непоколебимых, обитель духа в пристанище совершенства и на высшей ступени 71, 225, 371–373
- тамс* — отрицание; суф. изгнание такой субстанции, от которой не остается следа 386
- тана* — корпус, тело; основная часть одежды, до воротника 421
- танзих* — освобождение, очищение от грехов, пороков, духовное отрешение от дурного и недостойного, нравственная чистота, святость, свобода от недостатков 237, 327, 374, 386
- тапаки микардам* — букв. «я прилежно пытался» 345
- тараб* — веселье, радость, ликование 96, 417
- таравих* — ночные молитвы в месяц Рамазан 323
- тарик* — путь, духовная стезя 90
- тарикат* — метод, система суфизма, Путь 51, 54, 321
- таркиб у хила* — изобретательность и выдумка 371
- тартиб-и фи'л* — порядок действия, система 13
- тасаввуф* — суфизм 31, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 171, 189
- тасарруф* — изменение, переделка, самовольное исправление, личная инициатива 210, 281
- тасвият фи'л-асль* — уравнивание по сути 251
- тасдик* — подтверждение, «Верую» 284, 286
- таслим* — покорность воле Бога, смирение, стоянка / *макам* (см.) Ибрахи-ма 139, 208, 267, 371
- тасмийят* — название, название; суф. то, что относится к поименованному объекту 387
- таубат* — покаяние, раскаяние; суф. первая стоянка на Пути, покаяние, побуждаемое страхом Божьего наказания, стоянка / *макам* (см.) Адама 79, 88, 180, 293–299, 371, 392
- таубат аль-инабат* — покаяние возврата на путь истинный 299
- таубат аль-истихья* — покаяние стыда 299
- тауфик* — успех, удача, содействие, Божественная поддержка 288
- таухид* — единство Божье, воссоединенность, единение, Единение, единение с Богом, принцип единства Бога в исламе и суфизме 10, 17, 104, 107, 112, 150, 156, 171, 201, 235, 251, 276–284, 286, 288–289, 290, 291, 335, 374, 382, 387
- тафа'ул* — грамматическая парадигма со значением принимать на себя действие 35
- тафрид* — отстраненность, отделенность от Бога 280
- тафрика* — разъединение, разделенность, разлука 236, 250–258, 381
- тафрика-и химмат* — рассеянность, отделенность помыслов 280
- тафрикат* — см. *джам' у тафрик*, *тафрика* 194
- тафсиль* — см. *ибарат у тафсиль*

- фалакиян* — мн.ч. от *фалаки* — звездочет 280
- фана* — упраздненность, гибель, бренность, освобождение, доктрина растворения человека в Боге, исчезновение в Боге, исчезновение в обители Друга 29, 38, 58, 60, 74, 141, 166, 168, 185, 186, 204, 240, 245, 252, 275, 284, 328, 373, 378, 380, 381, 383
- фана у бака* — упраздненность и пребывание, небытие в Боге и вечное пребывание в Боге 168, 240, 264
- фана фи'т-таухид* — исчезновение в Единении 204
- фана-йи 'айн* — исчезновение субстанции 242
- фана-йи кулли* — полная упраздненность, полное исчезновение атрибутов в Божественной сути 38
- фана-йи куллийят* → исчезновение субстанции 242
- фана-йи сифат* — исчезновение, упразднение атрибутов 29
- фани* — бренный, смертный, упраздненный 26, 33, 311
- фани ас-сифат* — лишившиеся атрибутов, утратившие свойства, свидетельствовавшие о принадлежности к бренному миру 85
- фар'* — ветвь, ответвление, см. *асль* 286
- фаравиз, фариз* — кайма на одежде 55
- фарагат* — спокойствие 109
- фарданийят* — одиночество, самостоятельность 280
- фаут* — трата времени, смерть, кончина 53
- фи'ль* — действие, деяние, поступок, энергия 236, 254
- фи'ль-и накид-и 'адат* — сверхъестественное действие 218
- фикрат* — суф. мысленное вознесение 238
- фикх* — законоведение 17, 109
- фи'ль харк* — (араб.) букв. «в лоскуты», традиция разрывания одежд в лоскуты во время *сама'* в порыве восторга 421–423
- фитна, фитнат* — смута, искушение, козни 407
- фукара* — мн.ч. от *факир* (см.) 20, 110, 125, 141, 163
- фукаха* — мн.ч. от *факих* (см.)
- фуркат* — разлука 27
- фута* — покрывало, ткань, опоясывающая чресла 163, 164, 234
- футух* — мн.ч. от *фатх* (см.) 356
- хабаб* — пузырь на воде, пузырь при кипении 306
- хабар-и и'йян* — сообщение очевидца, визуальное духозрение 213
- хабб* (мн.ч. — *хаббат*) — средоточие любви в глубине сердца 306
- хаббат аль-инсан* — чистые белки глаз 306
- хаббат аль-кальб* — самое ядро сердца букв. «зерно» 306
- хава* — воздух 208
- хава* — страсть 195–209
- хаватир* — мн.ч. от *хатир* (см.) 148

- хадас** — случайные обстоятельства, нарушающие ритуальную чистоту человека 293
- хадж** — ритуальное паломничество в Мекку 326–333, 369
- хаджаги** — владычество, господство, главенство 168
- хадиман-и фираш** — слуги, расстилающие и свертывающие ковры, постельничие 245
- хадис** — рассказ, известие; предание о словах и деяниях пророка Мухаммада 50, 113, 125, 126, 175, 196, 213, 335, 347, 402
- хадис аль-гар** — хадис о пещере 230
- хазан** — мн.ч. от хузн — печаль, горе 417
- хазаян** — бред, бессмыслица, чепуха 165
- хазир** — присутствующий 374
- хазиран** — мн.ч. от хазир (см.) 142
- хазрат** — см. хазир 254
- хайбат** — вид, внушающий страх, ужас, благоговейный трепет 376–378
- хайи** — (суф.) деликатный (о Господе) 337
- хайрат** — изумление, оцепенение, вызванное смятением чувств перед величием Абсолюта 249, 273
- хайс** — масло 321
- хакаик** — мн.ч. от хакикат (см.) 116
- хакикат** — истина; суф. Истина, духовное начало, пребывание человека в обители единения с Богом 14, 20, 51, 147, 384–385, 386
- хакк** — истина, Истинный, одно из Имен Бога 385, 405
- хакк аль-якин** — см. хакк-и якин 382–383
- хакк-и якин** — несомненная истина 383
- халак** — гибель 74
- халва-йи сабуни** — сладости разного цвета 344
- хали** — эмоциональное познание Бога, познание с помощью чувств, а не разума, ант. 'ильми (см.) 265
- халиф** 32, 135, 136, 153, 190, 191, 360
- халль** — присуший вещам, воплощение, инкарнация 243, 252, 278
- халь** — временное состояние, преходящее состояние, чувство; суф. «состояние» 112, 176, 180–182, 235, 241, 256, 266, 279, 297, 310, 342, 346, 366, 368–370, 371, 384, 418
- халь** — (араб.) букв. «присутствует» 211
- хама та'ризи ма и'раз аст** — букв. «все наши намеки отклоняются», «все, что ни скажи, — ересь» 227
- хамсан** — похожий, подобный, аналогичный 219
- ханака** — обитель суфиев 68, 344
- харам** — запретный, неприкосновенный, священный, священная территория во время паломничества / хадж (см.), Мекка, стоянка / макам (см.) Ибрахима 326

- хариса ва'нкама'а* — (араб.) букв. «бессловесный и приниженный» 276
- харк* — разрывание одежд 56
- хасс аль-хасс* — избранные из избранных 383
- хаста* — бытие 374
- хатават / хутават* — шаги 351
- хатар* (1) — опасность, трудности, близость к гибели, ант. ватан (см.) 6, 148
- хатар* (2) — важность, значительность / ценность 148
- хатара' ала калби* — (араб.) букв. «она возникла в моем сознании» (о мысли) ант. *вака'а фи калби* (см.) 388
- хатарат* — мн.ч. от *хатира* (см.) — помыслы, думы. идеи; суф. любые мысли об отделенности 142, 351, 386
- хатир* — мысль, идея, представление; суф. преходящая мысль, первая мысль, пришедшая в голову 388
- хатира* — см. *хатир*
- хатм* — наложение печати, конец, завершение 6
- хатт ба пахна аварда буд* — букв. «размашистыми стежками» — о пришивании заплата 51
- хауф* — страх; суф. стоянка / *макам* (см.) *Яхьи* 371
- хафаза* — мн. от *хафиз* (см.) 240
- хафиз* — хранитель, хранящий Коран в памяти; ангел-хранитель 173
- хашв* — суф. многословие как свойство «непосвященного» человека 165
- херувимы* 67, 282
- хиббат, хаббат* — мн.ч. от *хабба* — семя 306
- хидаят* — Божественное путеводительство, руководство 95, 202, 203
- хиджаб* — завеса, покров; суф. «завеса», скрывающая Божественную истину 23, 147, 235, 390, 417
- хиджаби* — относящийся к *хиджабу* (см.) 325
- хиджаб-и гайни* — суф. завеса помрачения 6
- хиджаб-и райни* — суф. неубираемая завеса, совлечь которую с сердца можно только верой / *иман* (см.), и это — завеса язычества и заблуждения (словарь Муина, с отсылкой к Худжвири), завеса греховности и нечистоты 6
- хидмат* — служение, служение Богу 190, 217, 269
- хикаят* — краткие истории 153
- химмат* — благородство, благородные устремления, отвага, нравственное величие, усердие, рвение 125, 234
- химмати кунад* — букв. «проявит рвение», «пусть помолится» — обращение дервиша к Джунайду с просьбой помолиться за него 369
- хирка, хиркат* — род верхней одежды суфиев, рубище 47
- хисаб* — отчет (на Страшном суде), ответ за содеянное 24
- хитаб* — суф. способность различения 418
- хифз* — хранение, соблюдение закона 55
- хубб* — большой глиняный сосуд для хранения воды 306

- хубб — подставка для воды из четырех брусков 306
- хубб — чистая любовь 306
- хувийят — онность, Божественная онность, Абсолют 237
- худжат — доказательство, подтверждение, довод аргумент, свидетельство существования Божьего, живое свидетельство 159, 221, 237
- худус — возникновение, появление / происхождение 279
- хузн — скорбь; суф. то, что послушно Божественному повелению, стоянка / макам (см.) Дауда 371, 388
- хузур — присутствие; суф. Божественное присутствие, нахождение в Божественном присутствии, пребывание с Богом 34, 128, 112, 153, 177, 246–249, 301, 380, 381
- хузур-и ашбах — букв. «мнимое присутствие»; суф. у Шейха Баб Умара (см.) — телесное присутствие, которое следует заменить мысленным общением 234
- хукм — власть, приговор, постановление 14, 255
- хукм ба 'айн — сущность происходящего, суть дела 249
- хукм-и русум — букв. «власть обычаев»; суф. главенство внешних религиозных принципов 246
- хуллат — ступень / макам (см.) «дружбы с Богом» 73, 326, 327
- хулул — воплощение, постоянное присутствие, воплощение Божественной сущности в Его творениях 129, 258, 420
- хуркат — внутренний жар, горение, жжение, внутренний свет 47
- хурмат — почтительность, уважение 334
- хусн аль-адаб — красота правильного поведения, воспитанность 334
- хусусийят — особенность, близкие отношения, своеобразие, избранность 255
- чашм-и дил — око сердца 260
- чигунаги — свойство, природа вещи 374
- чилла — сорокадневный пост 50, 324
- чистота духовная, см. сафа и сафват
- чудеса, см. карамат, му'джизат, и'джаз
- шавахид — мн.ч. от шахид (см.) 41
- шай аст мавджуд — букв. «вещь эта — существующая» 58
- шакават — жестокость, безжалостность; несчастья, посылаемые неверным 390
- шалиса — электуарий, лекарственная кашка для лечения немоты, см. также дава аль-миск 9
- шариат — система предписаний, закрепленных Кораном и Сунной, имеющая силу закона 14
- шарик — участник, сотоварищ 281
- шаристан — большой город, замок 123
- шатхха — мн.ч. от шатх — экстатические высказывания суфиев, часто совершаемые в момент самоотрешенности и в большинстве случаев отличающиеся парадоксальным характером 166

- шаук* — желание, страсть, страстное желание 91, 127
- шафакат* — жалость, сочувствие, сострадание, милосердие / сильная привязанность 132
- шахадат* — свидетельство очевидца 333
- шахват* — вождение, похоть, чувственность, безудержное влечение 208
- шахидан* — мн.ч. от *шахид* — мученик за веру 263
- шахид-и хакк* — букв. «свидетель истины»; суф. суфий, испытывающий преобладающее воздействие Бога 373
- шахид-и худ* — букв. свидетельствующий о самом себе, вид *тамкин* 373
- шахмурги / сийахмурги* — черный дрозд 182
- шахс* — человек, личность 234
- шахс* — шахматная фигура, пешка 282
- ши'ар* — лозунг, эмблема, отличительный признак 51
- шийан* — вещи; суф. возможность сосуществования одной вещи с другой 387
- ширк* — идолопоклонничество, многобожие ант. *тухид* 112, 272
- ширкат* — соучастие, товарищество, партнерство 246
- шурб* — наслаждение, «духовное блаженство» 559, 393
- шурби* — см. *шурб*
- шуруд* — неустанные искания; суф. поиски истины путем спасения от невзгод, завес и беспокойства поскольку, все беды ищущего выпадают от завесы. Поэтому все ухищрения ищущего заключаются в совлечении завес и удалении их (*исфар см.*) (словарь Му'ина); успешное совлечение завес брэнного бытия в результате неустанных попыток 390
- эгоизм, самость, см. *нафс*
- экстаз, восторг, см. *сама'*, *важд*, *сукр*, *шурб*
- эмир* — правитель; суф. тот, кому не оставлено выбора и для кого осталось лишь то, что избирает Господь 389
- югану 'ала калби* — «сердце мое омрачается» (хадис) 392
- яганаги* — единство, совершенное единство 24, 333, 378
- яд-и суфла* — букв. «нижняя рука», рука, протянутая за подаянием, принимающая милостыню 316
- яд-и улья* — букв. «верхняя рука», рука дающего 316
- яки аз мухаккикин-и мутасавиффа* — букв. «один из истинных — суфийствующих» 46
- якин* — уверенность, убежденность, несомненность 129, 142, 144, 146, 246, 270, 289, 382
- яр, яри* — друг, Божественный Возлюбленный 409
- ятавалла* — «и простирает покровительство (свое на верных)» Коран (7:176)
- яфт* — достижение, обретение взыскуемого, обретенное 41, 200

Указатель кнѳ

- Адаб аль-муридин* — Мухаммад ибн Али ат-Тирмизи «Правила поведения муридов» 338
- Ар-Ри'аят би-хукук Аллаха* — Ахмад ибн Хазруйя «Соблюдение должного перед Господом» 338
- Ар-Ри'аят ли-хукук Аллаха* — Али ибн Усман аль-Худжвири «Соблюдение должного перед Господом» 280
- Ар-Ри'аят ли-хукук Аллаха* — Харис аль-Мухасибѳ «Соблюдение должного перед Господом» 108
- Асрар аль-хирак ва'ль-ма'унат* — Али ибн Усман аль-Худжвири «Таинства суфийского рубища и хлеб насущный» 56
- Бахр аль-кулуб* — Али ибн Усман аль-Худжвири «Море сердец» 257
- Галат аль-ваджидин* — Абу Мухаммад Рувайм ибн Ахмад «Ошибки впаавших в экстаз» 134
- Евангелие* 410
- Занд у Пазанд* — Зенд (перевод и комментарий некоторых частей Авесты на среднеперсидском — пехлевийском языке) и Пазенд (комментарий к среднеперсидскому переводу *Авесты*) 407
- Китаб 'азаб аль-кабр* — Мухаммад ибн Али ат-Тирмизи «Книга о мучениях в могиле» 140
- Китаб аль-байян ли-ахль ал-'ийян* — Али ибн Усман аль-Худжвири «Книга объяснений для людей наития» 257
- Китаб аль-лума' фи-т- тасаввуф* — Абу Наср ас-Саррадж «Книга о сиянии суфизма» 323, 341
- Китаб ан-нахдж* — Мухаммад ибн Али ат-Тирмизи «Книга о столбовой дороге» 140
- Китаб ас-сама'* — Абу Абад ар-Рахман ас-Сулами «Книга о слушании» 404
- Китаб ат-таухид* — Мухаммад ибн Али ат-Тирмизи «Книга о Единении» 140
- Китаб-и махаббат* — Амр ибн Усман аль-Макки «Книга о Божественной любви» 309
- Китаб-и фана у бака* — Али ибн Усман аль-Худжвири «Книга об упраздненности и пребывании в Боге» 60
- Книги Мани* 410
- Коран, Книга Аллаха* 4, 7, 14, 17, 20, 24, 43, 70, 82, 95, 97, 98, 116, 123, 134, 140, 147, 152, 164, 211, 229, 242, 297, 300, 301, 307, 317, 323, 375, 395–399, 401, 409, 414, 419
- Корана толкование* Мухаммада ибн Али ат-Тирмизи 140
- Лума* — см. *Китаб аль-лума фи-т-тасаввуф*
- Минхадж ад-дин* — Али ибн Усман аль-Худжвири «Стезя религии» 2, 80, 151
- Мир'ат аль-хукама* — Шах ибн Шуджа аль-Кирмани «Зерцало мудрых» 137

- Навадир аль-усул* — Мухаммад ибн Али ат-Тирмизи «Избранные религиозные принципы» 140
- Нафахат* — см. *Нафахат аль-унс*
- Нафахат аль-унс (фи хазарат аль-кудс)* — Абд ар-Рахман Джами «Дуновения дружбы (с вершин святости)» 16, 17, 41, 43, 44, 167, 171, 233, 248, 255, 258, 298, 304, 323, 325, 335, 338, 358, 374, 412, 419
- Нузхат аль-кулуб* — Хамдаллах Мустауфи «Чистота сердец» 51
- Ру'айят* — см. Харис аль-Мухасиби *Ар-Ру'аят ли-хукук Аллах* 108
- Та'рифат* — Джурджани «Похвала» 373
- Табакат ас-Суфийя* — Абу Абд ар-Рахман ас-Сулами «Разряды суфиев» 108, 113
- Табакат аль-хуффаз* — Захаби «Разряды чтецов Корана» 117
- Тазкират аль-авлия* — Фарид ад-Дин Аттар «Жития святых» 51, 135, 237
- Та'рих-и машайих* — Мухаммад ибн Али ат-Тирмизи «История шейхов» 46
- Тасхих аль-ирадат* — Джунайд «Очищение послушничеством» 338
- Хатм аль-вилаят* — Мухаммад ибн Али ат-Тирмизи «Печать Святости» 140

Уктазателът аянтъов

(2:16) 56	(2:257) 78, 211	(6:52) 20, 81
(2:28) 63	(2:273) 19, 60, 358, 359	(6:76) 236, 370
(2:34) 109, 238	(2:281) 396	(6:76-78) 91
(2:57) 229	(3:37) 229	(6:79) 374
(2:153) 23	(3:41) 40	(6:94) 247
(2:154) 194	(3:92) 193	(6:103) 406
(2:165) 305	(4:79) 311	(6:111) 203, 266
(2:183) 320	(5:3) 371	(6:122) 267
(2:187) 361	(5:54) 210, 305	(6:125) 202, 288
(2:222) 291	(5:59) 62	(7:22) 63
(2:246) 375	(6:9) 392	(7:23) 357
(2:251) 185	(6:28) 267	(7:26) 121

(7:39) 396	(17:70) 355	(38:44) 24
(7:54) 406	(17:72) 154	(38:76) 357
(7:139) 382	(17:85) 259	(39:23) 267
(7:142) 245	(18:24) 396	(41:30) 330, 399
(7:142) 325	(18:42) 210	(43:68) 158, 377
(7:143) 165, 186, 296, 297, 373	(19:3) 40	(43:80) 355
(7:160) 90	(19:96) 336	(44:49) 393
(7:196) 210	(20:2) 312	(48:10) 253
(7:199) 43, 190	(20:12) 372	(49:3) 389
(7:204) 398	(20:19) 372	(49:10) 337
(8:17) 185, 230	(20:25–26) 41	(51:56) 265
(9:104) 316	(21:83) 249	(52:19) 393
(9:112) 79	(22:6) 385	(53:9) 186, 215
(10:25) 250	(23:12) 198	(53:10) 79
(10:62) 211, 212	(23:34) 289	(53:17) 257, 331, 368
(11:37) 297	(24:30) 153, 331	(54:48) 393
(11:112) 398	(24:31) 79	(57:16) 97
(11:115) 398	(25:63) 31, 157, 350	(58:7) 339
(12:31) 33	(27:40) 229	(59:9) 189, 192
(12:53) 9	(27:88) 419	(61:2) 396
(12:77) 397	(28:16) 157	(62:5) 47
(12:88) 397	(29:6) 102	(66:8) 294
(12:92) 398	(29:69) 199, 200, 201, 385	(72:1-2) 396
(14:7) 22	(32:16) 19	(72:2-3) 354
(15:40) 85	(33:35) 311	(72:16) 121
(15:42) 207	(33:72) 157	(74:4) 45
(16:7) 214	(35:1) 401	(76:1) 109, 197
(16:22) 277	(35:25) 11	(79:40–41) 4
(16:75) 397	(35:32) 376, 391	(83:14) 6, 391
(16:90) 348	(36:65) 350	(89:22) 406
(16:98) 4	(37:99) 351	(93:10) 358
(17:1) 214, 382	(37:164) 371	(94:1) 41
(17:7) 102	(38:30) 24	(112:1) 277

АЛЬ-ХУДЖВИРИ
РАСКРЫТИЕ СКРЫТОГО

СТАРЕЙШИЙ
ПЕРСИДСКИЙ ТРАКТАТ
ПО СУФИЗМУ

Перевод с английского — Алексей Михайлович Орлов
Предисловие — Наталья Ильинична Пригарина

Научный редактор — Наталья Пригарина
Составление указателей — Наталья Пригарина
Литературный редактор — Алексей Орлов
Исполнительный директор — Арадана Олейник
Верстка — Юна Никитина
Корректурa — Лидия Бондарева
Художник — Анатолий Грицай

ISBN 5-900032-11-6



Подписано в печать 05.04.2004.

Формат 60x90 /16. Бумага офсетная. Гарнитура «Ариал»

Печать офсетная. Тираж 2000 экз. Заказ № 1897.

ООО Издательство «Единство». 121601, Москва, Филевский б-р.,
д. 21.

Отпечатано в полиграфической фирме «Красный пролетарий».
127473, Москва, ул. Краснопролетарская, д.16