

'Абд ал-Хусайн Зарринкуб

ЦЕННОСТЬ СУФИЙСКОГО НАСЛЕДИЯ



‘Абд ал-Хусайн Зарринкуб

عبدالحسين زرین کوب

ЦЕННОСТЬ
СУФИЙСКОГО
НАСЛЕДИЯ

ارزش میراث صوفیه



مؤسسه انتشارات امیرکبیر
نام آشنای علم و ادب و فرهنگ

Санкт-Петербург
Издательство
«Петербургское Востоковедение»
2012

УДК 297
ББК Э383-4

این کتاب با همکاری رایزنی فرهنگی سفارت ج. ا. ایران در فدراسیون روسیه

وموسسه انتشارات امیر کبیر ترجمه و منتشر شده است

‘Абд ал-Хусайн Зарринкуб. Ценность суфийского наследия / Пер. с перс., примеч. М. Махшулова / Под ред. А. А. Хисматулина. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2012. — 304 с.

Книга «Ценность суфийского наследия» увидела свет в 1963 г. и с тех пор выдержала ряд переизданий. Капитальная монография носила обобщающий характер и отражала последние достижения мировой науки в области изучения исламского мистицизма с позиций иранской школы востоковедения.

Исследование ‘Абд ал-Хусайн Зарринкуба (1922—1999) интересно в первую очередь подходом к изучению столь многопланового явления, как исламский мистицизм: это взгляд на историю и эволюцию суфизма со стороны носителя языковой, религиозной и культурной среды, в которой суфизм возник и развивался.

‘Абд ал-Хусайн Зарринкуб — выдающийся представитель иранской науки, автор многочисленных работ по истории ислама, истории религий, истории богословия и схоластики, истории суфизма и истории наук.

Издание рассчитано на самый широкий круг читателей, интересующихся духовной культурой мусульманского мира.

Редактор — Д. И. Петрова. Корректор — И. П. Вешнякова
Технический редактор — Г. В. Тихомирова

Подписано в печать 01.09.2012

Гарнитура основного текста типа «Times». Бумага офсетная. Печать офсетная
Формат 60 x 90 ¹/₁₆. Объем 19 печ. л. Тираж 1000 экз. Заказ № 3047

Первая Академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12/28

*Все права на перевод и издание данной книги принадлежат Культурному
представительству при Посольстве Исламской Республики Иран
в Российской Федерации*

ISBN 978-5-85803-454-4



9 785858 034544

- © ‘Абд ал-Хусайн Зарринкуб, 2012
- © М. Махшулов, перевод на русский язык, 2012
- © Культурное представительство при
Посольстве ИРИ в РФ, 2012
- © Петербургское Востоковедение,
издание на русском языке, 2012

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие автора ко второму изданию	4
Предисловие автора к третьему изданию	5
Область 'ирфана	6
Аскетизм и любовь	33
Шайх и обитель (<i>ханаках</i>)	72
Философия (<i>хикма</i>) суфиев	109
Тетрадь суфия	138
Суфизм на чаше весов	158
Из наследия суфиев	185
Приложение	274
Библиография	287
<i>А. А. Хисматуллин. 'Абд ал-Хусайн Зарринкуб</i>	294

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Настоящие материалы представляют собой исследование в области истории суфизма (*tasawwuf*) со стремлением к оценке суфийского наследия. Часть из них была опубликована несколько лет тому назад в журнале «Йагма» в виде серии разрозненных статей. Эти статьи стали предметом одобрения ряда наших друзей, нашедших данные разыскания полезными, в связи с чем возникла необходимость их переиздания в полном и упорядоченном виде, и теперь они выходят в виде отдельной книги, которая по объему в несколько раз превосходит опубликованные в журнале «Йагма» материалы.

В области изучения суфизма и 'ирфана существует множество книг, однако мы надеемся, что в нашем исследовании можно найти детали, которые в других книгах не встречаются. Безусловно, общая оценка суфийского наследия, равно как и сравнительное изучение 'ирфана нуждаются в более подробном и детальном исследовании. В этих кратких заметках автор старался очертить лишь самую общую панораму мира суфизма, кто, как нам кажется, будет полезно нашим молодым студентам. Автор также хочет оговорить, что критические замечания, высказанные в данной книге в адрес некоторых воззрений и убеждений, носят исторический характер, и историк здесь выступает в качестве судьи, а не защитника. Автор надеется, что в своих суждениях ему, как это подобает судье, удалось избежать пристрастности и поспешных оценок.

Чрезмерная занятость автора, связанная с подготовкой к важной культурной миссии, не позволила ему привести в конце предыдущего издания книги выборку высказываний суфиев. С целью компенсации данного упущения в конце настоящего издания будут приведены отдельные фрагменты из важнейших суфийских источников, чтобы тем самым по мере возможности продемонстрировать широту исследований и изысканий, необходимых в этой области. Будьте здоровы!

Техран, дей 1343/декабрь 1964
'Абд ал-Хусайн Зарринкуб

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА К ТРЕТЬЕМУ ИЗДАНИЮ

В предисловии ко второму изданию данной книги было сказано о моем сожалении по поводу того, что в связи с чрезмерной занятостью мне не удалось поместить в конце первого издания избранные образцы суфийских высказываний, которые могли бы помочь более полно ознакомиться с традициями суфиев, что особенно важно для студентов и молодых читателей, интересующихся данной темой. Ныне, когда выходит в свет третье издание книги, нам представилась возможность добавить в виде приложения еще один, пусть и небольшой раздел, который содержит избранные тексты из суфийского наследия, написанные на персидском языке.

В книге отсутствуют образцы суфийской поэзии, но мы все же надеемся, что и приведенного достаточно, чтобы получить сравнительно ясное представление о суфийском наследии. Рассчитываем, что эти материалы окажутся полезными для читателей и послужат молодым студентам ориентиром в мире суфизма: предоставят им возможность критично подойти к рассмотрению 'ирфана, лучше познакомиться с традициями суфиев и взвешеннее их оценить.

Некоторые моменты из приведенных текстов нуждались в соответствующих разъяснениях, которые были заимствованы из прежних текстов или переведены из других источников, что, надеемся, поможет читателям в общем понимании данной книги.

Техран, ордибехешт 1344/апрель 1965
'Абд ал-Хусайн Зарринкуб

ОБЛАСТЬ 'ИРФАНА

'Ирфан (эзотерическое знание, гносис) — это способ (путь) познания, при котором ученые на пути к истине в большей степени доверяют мистическому вкушению (*заук*) и интуитивному озарению (*иширак*), нежели разуму и рациональным доводам¹. Странниками данного способа (*тарики*) познания среди мусульман являются суфии. Во внешней суфизму традиции этот способ сегодня более известен под общим названием «мистицизм» или «эзотерическое познание людей тайны/сокровенного» (*ма'рифат-и ахл-и сирр*).

Данный способ познания с давних пор стал объектом внимания ученых, и некоторые из них считали его более эффективным, нежели способ познания при помощи дискурсивного мышления, основанного на последовательных логических рассуждениях. Ряд примитивных признаков интуитивного способа можно встретить даже в древних и первобытных религиях и религиозных течениях. Так, особый вид 'ирфана присутствует в представлениях тотемизма и анимизма, а также в древних верованиях индийцев, иранцев, греков, иудеев и христиан, в которых встречаются определенные признаки мистицизма.

Несмотря на различия в учениях и представлениях разных 'ирфанских направлений, между ними существует много общего, что позволило исследователям охарактеризовать 'ирфанский способ в качестве средства общности и сходства между различными конфессиональными группами в мире [1]. Основой для данной общности с теоретической точки зрения служит убежденность в наличии возможности постижения истины посредством имманентного знания и посредством связи между постигающим [разумом] ('*акил*) и постигаемым (*ма'кул*). Данная общность состоит из отрицания поверхностных и внешних правил этикета и стремления к аскетизму и воздержанию; в общих

¹ Другими словами, 'ирфан (араб., букв.: «эзотерическое знание») — достижение истины преимущественно посредством интуиции, а не путем дискурсивного мышления. Обладающий подобными знаниями — '*ариф*, гностик. В дальнейшем вместо распространенных в русскоязычной литературе слов «мистик» и «мистицизм» применительно к исламскому мистицизму и мистикам мы используем термины 'ирфан и 'ариф (здесь и далее — *постраничные примеч.* принадлежат переводчику; примеч. автора даны в конце каждой главы — к ним отсылают цифры в квадратных скобках).

чертах — из приверженности к внутреннему (имманентному) познанию. Такой подход стал предметом пристального внимания некоторых современных европейских философов и послужил основой для возникновения новых философских направлений.

Тот факт, что *'ирфан* является общим явлением для всех народов мира, стал причиной, для того чтобы некоторые исследователи с учетом упомянутой общности характеризовали исламский мистицизм (*та-саввуф*) как заимствование из мистических представлений других народов, в частности — греков, индийцев или иудеев [2]. Конечно, утверждение о том, что на исламский мистицизм оказали влияние именно эти мистические взгляды, является чистой воды теорией. На деле абстрагированное сходство между различными эзотерическими учениями говорит не о взаимовлиянии, но всего лишь является показателем того, что мистицизм, равно как религия, наука и искусство, является общим и универсальным явлением.

Действительно, *'ирфан* — это способ познания, основанный на духовном и неопишуемом состоянии, при котором у человека возникает чувство того, что он достиг непосредственной и неотъемлемой связи с Абсолютным Бытием [3]. Данное чувство, конечно, не поддается описанию и определению, в этом духовном состоянии *'ариф* (мистик) познает Абсолютную Самость не посредством доводов разума (*бурхан*), но посредством мистического вкушения (*заук*) и духовного наития (*видждан*)².

Здесь *'ариф*, по словам американского философа и психолога У. Джеймса, «пребывает в состоянии, которое он не может описать». То, что находится внутри *'арифа*, не является мыслью, это — абстрагированное чувство. Поэтому такое состояние в значительной степени является негативным и отрицательным, и его невозможно внушить другому лицу [4]. Всякий, кто желает испытать подобное состояние и/или достичь его, должен стать приверженцем *'ирфана* и *'арифом*, аналогично тому, как невлюбленному человеку неведомы волнения и переживания, свойственные влюбленности. Действительно, человек, которому не ведомо состояние любви или который лишен музыкального слуха, увидев смятение влюбленного или переживания меломана, характеризует их как признаки душевной слабости и меланхолии. По этой причине некоторые лица, не стремясь познать истинное состояние *'арифа*, высказывают о нем неверные суждения.

Находясь в подобном состоянии, *'ариф* приобретает особый дар углубляться в вещи и влиять на них. То, что в этом состоянии происходит в его внутреннем мире, представляется ему познанием и пости-

² В и д ж а н (чувство, совесть) — этическое и нравственное чувство, которое заложено Аллахом в каждого человека, посредством которого он может интуитивно отличать добро от зла, хорошее от плохого.

жением истины и реальностей, которые непостижимы разумом и логическим мышлением. Кроме того, данное состояние оставляет в памяти 'арифа сильное и неизгладимое впечатление, придавая его внутреннему миру особый колорит.

Верно, что подобные состояния имеют эмоциональный аспект, и являются преходящими и недолговечными, но если они повторяются и возобновляются снова и снова, то 'ариф познает их, и при каждом их повторении его память все больше наполняется и обогащается. Говоря словами самих суфиев, постепенно экстатическое состояние (*хал*) превращается в стоянку/статус (*макам*)³ и становится постоянным.

Конечно, путем созерцания и размышления, повторением особых движений, а также посредством отшельничества, аскетической практики и уединения возможно возобновить и освежить в памяти подобные впечатления. Порою подобные состояния и впечатления можно создать искусственно — путем употребления таких средств, как опий, конопля, гашиш, вино и кофе.

В момент возникновения подобных состояний 'ариф теряет силу воли. Однако поскольку эти состояния не приостанавливают обычный поток духовной жизни, то впечатления от них все-таки остаются в памяти, поэтому они отличаются от состояний, которые возникают путем внушения и гипноза. Возникновение подобных состояний не нуждается в особом внешнем поводе. Когда память готова к восприятию такого состояния, его возбудителем может стать любая вещь. Отдельно высказанное слово, отдельное воспоминание, свет или звук могут привести к изменению состояния 'арифа, привести его к экстазу и мистическому озарению. В жизненной практике суфийских шайхов⁴ (предводителей) можно встретить немало примеров, когда даже самая незначительная вещь приводила шайха в мир тайн.

Невозможно передать эти состояния посредством простых терминов и обычных пересказов; а трактовки 'арифа относительно упомянутой духовной практики невозможно разъяснить без специального знакомства с миром мистиков и с содержанием присущей им риторики. 'Ариф излагает свою мистическую практику посредством специфических терминов и аллегорий. Однако правильное понимание и познание его целей для лица, незнакомого с миром 'арифов, является несбыточной задачей. Ведь познание 'арифа — продукт его внутрен-

³ *Макам* (араб., «место/статус»; мн. ч. *макамат*) — суфийский термин, означающий духовную стоянку, или духовный статус, на мистическом пути (*тарикат*), который разбит на ряд промежуточных стоянок. Он начинается с простой аскезы, а заканчивается приближением к Богу.

⁴ *Шайх/шейх* («старец») — в суфизме наставник, руководитель подвижников на мистическом Пути познания Бога; глава суфийского братства и обители (*ханака*).

него созерцания, откровения, наития, что, по словам Эжена Делакруа, начинается с внутреннего, положительного и личного опыта, в ходе которого 'ариф видит себя соединенным с единой сущностью Бесконечной Самости, считая себя воплощением источника бытия. И он до того окунается в состояние самозабвения, что представляет себя центром мироздания, источником бытия, целью и прибежищем всей Вселенной. Таким образом, его познание не обладает рациональным и теоретическим аспектом, а является своего рода гармонией и союзом с миром бытия и основывается на любви и страстном желании.

Данный путь познания со всеми практическими предпосылками, необходимыми для его достижения, среди мусульман в основном свойственен суфиям, которые наряду со следованием шариату признают также и возможность прямой и непрерывной связи с Истиной, и для достижения подобного положения (стоянки) поступают к практическому пути обучения (*сулук*) и аскезе (*рийада*). В жизнеописаниях суфийских шайхов много говорится о сердечном вдохновении (*иххамет-и калбийя*) и сокровенных внушениях (*варидат-и гайбийя*) [5]. Некоторые из них даже говорили о том, что «сердце повествует мне о моем Боге». Все это свидетельствует о вере последователей суфизма в возможность непосредственной связи с Богом. И именно данная особенность связывает исламский мистицизм (суфизм) с мистическими представлениями других народов мира.

Поиск неисламского источника для исламского суфизма в течение длительных веков остался неразрешенной и захватывающей задачей для нескольких поколений европейских исследователей. По поводу источников и основ суфизма ими были выдвинуты различные гипотезы.

Например, А. Толук⁵, утверждает, что основным источником суфизма является зороастрийское учение, и некоторые суфийские шайхи по происхождению были зороастрийцами (*маджус*). Р. Дози⁶, один из прославленных представителей раннего исламоведения, придерживается такого же мнения. Другой европейский ученый, М. Хортен⁷, нашел (особенно в высказываниях Мансура Халладжа⁸ и некоторых

⁵ Август Толук (Tholuck) (1799—1877) — немецкий протестантский богослов и экзегет, принадлежавший к так называемому «среднему» течению лютеранской мысли, которое стремилось преодолеть крайности как ортодоксии, так и рационализма.

⁶ Рейнхарт Дози (Dozy) (1820—1883) — голландский ученый французского (гугенотского) происхождения. Был крупным знатоком арабского языка, истории и литературы.

⁷ Макс Хортен (Horten) (1874—1945) — известный немецкий востоковед.

⁸ Халладж, Абу 'Абд Аллах ал-Хусайн б. Мансур ал-Халладж (858—922) — исламский богослов и мистик из южного Ирана (Фарс). Его отец, по всей видимости, был чесальщиком хлопка (прозвище Халладж означает «чесальщик хлопка»). Выступая против элитарности суфизма, он носил не су-

других суфиев), таких как Байазид⁹ и Джунайд¹⁰, сильное влияние индуизма и брахманизма. Ф. Хартманн¹¹ в этом плане уделял больше внимания индийскому влиянию (наряду с некоторыми другими факторами). А. Кремер¹² также писал о влиянии индийского компонента, которое проявляется в высказываниях Джунайда и Байазиды. Он указал еще на один источник влияния, а именно — на христианское монашество, которое якобы отчетливо проявляется у Зу-н-Нуна Мисри¹³

фийскую власяницу, но простой халат воина. Халладж подвергался преследованиям не только со стороны богословов, обвинявших его в несоблюдении обрядов, отрицании ритуала, претензиях на самообожествление, публичном чудотворстве, но и со стороны многих суфиев, ставивших в вину проповеднику разглашение божественных тайн и даже называвших Халладжа шарлатаном. Халладж публично провозгласил путь экстатического единения с Богом единственно верным и не нуждающимся во внешнем обрядовом благочестии. Был обвинен в ереси и публично казнен, см. с. 63—65.

⁹ Байазид Бистами (Абу Йазид ал-Бистами) — знаменитый персидский суфий, живший в IX в. (804—874). Его дед был зороастрийцем из Персии. В течение длительного времени (около тридцати лет) изучал исламское богословие и суфизм. Всю жизнь добросовестно исполнял религиозные обязанности. Советовал ученикам полностью предать себя Богу, избываясь в Нем (*фана*) и осознать *вахдат ал-вуджуд* («единство существования/бытия»). Его учение состоит из пяти отличительных черт: соблюдать предписания Корана и Сунны, всегда говорить правду, быть свободным от ненависти, избегать запрещенной пищи и сторониться нововведений (*бид'а*).

¹⁰ Джунайд ал-Багдади (ум. в 909 г.) — один из самых известных классиков, основатель одного из основных направлений в суфизме. Его полное имя — Абу-л-Касим ал-Джунайд б. Мухаммад ал-Каварири ал-Хаззаз ал-Багдади. Родился в Багдаде, в персидской семье и провел там всю жизнь. До наших дней сохранился труд Джунайда *Расаил*. В отличие от Байазиды ал-Бистами, который говорил об опьянении (*сукр*) и экстазе (*галаба*) в служении Богу, он развивал идеи трезвости (*сахв*) на этом пути. По его мнению, духовное озарение человека должно раскрываться только в состоянии трезвости, без наличия экстатических состояний. Таким образом, он развил идею рационального служения и противопоставил ее экзальтированной практике некоторых суфиев. По этой причине его традиция считается приемлемой в нормативном исламе.

¹¹ Франц Хартманн (Hartmann) (1838—1912) — известный немецкий теософ и оккультист.

¹² Альфред фон Кремер (von Kremer) (1828—1890) — австрийский востоковед, знаток исламоведения и истории культуры стран Востока.

¹³ Зу-н-Нун ал-Мисри (ок. 796—860-1) — наиболее известный представитель раннего суфизма в Мисре (совр. Египет). Будучи наставником му'тазилитского догмата о сотворении Корана, Зу-н-Нун подвергся гонениям со стороны властей. Зу-н-Нуну приписывают около полутора десятков сочинений. До нас дошли его сентенции, проповеди и стихотворные отрыв-

и ал-Хариса ал-Мухасиб¹⁴. Последнее предположение подтвердили и другие исследователи: так, М. Асин Паласиос¹⁵, А. Я. Венсинк¹⁶, Т. Андре¹⁷ указывали на влияние христианских идей при формировании суфизма в исламе. Ряд исследователей суфизма продвинулись еще дальше: Э. Винфельд¹⁸, Э. Браун¹⁹ и Р. Николсон²⁰ отмечали воздействие на суфизм философии перипатетиков; Э. Блоше²¹ указывал на связь с иранскими верованиями; Б. Карра де Во²² искал источники суфизма в христианстве, греческой философии, индийских и иранских верованиях и даже в иудаизме.

Несомненно, в исламский мистицизм вошли и растворились в нем различные философские и религиозные идеи, но предположение о том, что суфизм неизбежно должен иметь какой-либо неисламский источник, сегодня уже считается неприемлемым. Выдвинутые некоторыми исследователями теории, согласно которым суфизм якобы является своего рода реакцией арийского духа против семитских убеждений и религиозных верований, или о том, что суфизм представляет собой своего рода протест против религии и власти, также относятся к

ки. В них восхваляются святые, избравшие аскетический образ жизни и суфийские идеалы ради высшей цели — сближения с Богом. Суфийская традиция считает Зу-н-Нуна ал-Мисри основателем учения о «стоянках/ статусах» и «состояниях» (*макамат ва ахвал*) мистического Пути. Он подчеркивал трансцендентность Бога, отвергал антропоморфические представления о Нем. В поэтических строках Зу-н-Нуна воспета любовь к Богу, описаны страдания, на которые обречен «влюбленный» — мистик.

¹⁴ ал-Харис ал-Мухасиб (ок. 781—867) — багдадский богослов, один из первых теоретиков суфизма. Родился в Басре. В молодости приехал в Багдад. Ал-Мухасиб вел аскетический образ жизни, отличался осмотрительностью (*вара'*), не признавал компромиссов в повседневной жизни и в религиозных вопросах. Был приверженцем мутазилитского учения о «свободе человеческой воли». Ал-Мухасиб принадлежат свыше 30 сочинений. Многие написаны в форме ответов учителя на вопросы ученика.

¹⁵ Мигель Асин Паласиос (Asín Palacios) (1871—1944) — известный испанский ученый-арабист.

¹⁶ Арент Ян Венсинк (Vensink) (1882—1939) — известный голландский востоковед.

¹⁷ Тор Андре (Andrae) (1885—1947) — шведский востоковед и богослов.

¹⁸ Эдвард Генри Винфилд (Whinfield) (1836—1922) — известный английский переводчик и исследователь персидской литературы.

¹⁹ Эдвард Гранвил Браун (Browne) (1862—1926) — британский писатель и востоковед.

²⁰ Рейнолд Ален Николсон (Nicholson) (1868—1945) — выдающийся английский востоковед, исследователь исламского мистицизма.

²¹ Эдгар Блоше (Blochet) (1870—1937) — французский востоковед и историк.

²² Бернар Карра де Во (Carra de Vaux) (1867—1952) — французский востоковед, религиовед, историк философской мысли ислама.

категории поэтического вымысла. В современном научном мире подобные утверждения, несмотря на их внешнюю заманчивость, считаются дерзостью и не выдерживают никакой критики.

Истина заключается в том, что суфизм не является единым течением и состоит из совокупности различных течений, источник которых невозможно обозначить одним выражением. В суфизме существуют основы и принципы, сходные с некоторыми неисламскими воззрениями, и, возможно, находящиеся под определенным влиянием некоторых из этих воззрений, но ни одно из этих сходств не может служить доказательством наличия в этих взглядах и мыслях источника суфизма [6]. Например, мысль об отрешенности (*таджарруд*) и уповании на Бога (*таваккул*) у суфиев сходна с монашеской моралью в христианской традиции. Добровольная бедность (*факр*), духовное путешествие (*сайяхат*), молитвенные четки (*субха*), чаша для подаваний (*кашкул*) и стоянки (стадии суфийского пути. — М. М.) (*макамат*) напоминают об аналогичных примерах в жизни нищенствующих буддийских монахов. Жизненная ситуация Ибрахима Адхама²³ оживляет в памяти сказания о Будде и приключения Йузасафа и Балухара²⁴, а слова Зу-н-Нуна Мисри об эзотерическом познании (*ма'рифат*) по многим аспектам сочетаются с учением Плотина, которого мусульмане именовали Шайх ал-Йунани (Греческий Старец).

Тем не менее, суфизм в исламе, несмотря на свое сходство с неисламскими религиозными учениями, не является ни порождением какого-либо из этих учений, ни также их совокупностью. Это самостоятельное учение, реальным источником которого являются ислам и Коран. Нет никаких сомнений, что без ислама и Корана никакого результата бы не получилось. И сегодня большинство исследователей единодушно придерживаются именно такой точки зрения.

Верно, что неисламские учения и воззрения в течение длительных веков в той или иной степени оказывали влияние на суфизм. Но льви-

²³ Ибрахим Адхам — исламский проповедник (ум. ок. 778 г.). Приводится примерный год его смерти, так как этот известный праведник был постоянно в пути. Он вырос в очень богатой семье и однажды на охоте задумался о смысле жизни, что побудило его оставить безмятежную и сытую жизнь в отчем доме и встать на путь приобретения знаний.

²⁴ Приключения Йузасафа (Иоасафа) и Балухара (Авраама) описанные в книге «Варлаам и Иоасаф» — средневековом романе-житии индийского происхождения, по своему сюжету восходящему к преданиям о Будде. Распространен в нескольких восточных литературах: персидско-пехлевийской, арабской (имеются две версии), еврейской, эфиопской, армянской. Роман «Варлаам и Иоасаф» приобрел международный характер в XI в. Фабула романа: языческий царевич Иоасаф, несмотря на все прелестия обращенный в христианство пустынноиком Варлаамом, обращает и свой народ, а затем, сложив с себя унаследованную власть, уходит в пустыню.

ная доля влияния этих религиозных учений объясняется их опосредованным, а подчас и прямым воздействием на различные секты, такие как гулат²⁵, му'тазилиты²⁶, карматы²⁷, и батиниты²⁸, последователи которых в течение многих веков были связаны с суфизмом или находились в контакте с последователями суфизма.

²⁵ Гулат («заблуждающиеся») — термин, которым обозначается ряд сект в исламе, объединяемых верой в то, что потомки Мухаммада по линии 'Али — шиитские имамы, обладают качествами божественности.

²⁶ Му'тазилиты (от *араб.* *му'тазил* — «обособившиеся», «отделившиеся») — крупное направление исламского калама. Свое наименование получили в связи с «обособлением» от кружка известного богослова и признанного исламского ученого ал-Хасана ал-Басри (ум. в 748 г.). Главные идеи их учения заложены в «пяти основополагающих принципах»: 1) справедливость, 2) единобожие; 3) обещание и угроза (*ал-ва'д ва-л-ва'ид*) (никто из творений не в состоянии изменить характер воздаяния за совершенные человеком деяния); 4) «промежуточное состояние» (*ал-манзила байн ал-манзилатайн*), основанное на том, что мусульманин, совершивший тяжкий грех, не становится неверующим, но оказывается в «промежуточном состоянии между верующим и неверующим»; на этом и основывается их отход от кружка ал-Хасана ал-Басри, который называл таких мусульман лицемерами (*мунафик*); 5) повеление дозволенного и запрещение отвергаемого (*ал-амр би-л-ма'руф ва-н-нахий 'ан ал-мункар*). Согласно первому принципу Божественная справедливость предполагает свободу человеческой воли. Кроме того, му'тазилиты признавали, что Коран — сотворен, а не извечен.

²⁷ Карматы — (*араб.*, «ал-карамита»), исламская секта, основанная в Ираке в 880-х гг. Хамданом Карматом, воспринявшим учение исма'илитской ветви в шиитском исламе. Они создали учение об имамате, согласно которому имам является воплощением Божества и единственным религиозным и духовным авторитетом. По мнению сторонников карматской ветви, было всего семь имамов, последним из которых был Исма'ил; они полагали, что остальные шииты пребывают в заблуждении на этот счет. Хамдан Кармат принадлежал к числу исма'илитских миссионеров, исповедовавших эзотерическое учение о скрытом имаме, который однажды явится как наследник Исма'ила.

²⁸ Батиниты (*араб.*, «скрытый, тайный») — по сути те же гностики, толковавшие установки ислама в принципиально новом направлении. Они были сторонниками мистического толкования Корана, видя в его тексте, помимо буквального, — сокровенный смысл. Батинитами иногда называют последователей одного из основных течений шиизма — исма'илитов, за то, что это вероучение подразделяется на 2 основные части: внешнюю — *захир*, доступную для всех верующих, и внутреннюю — *батин*, предназначенную лишь для тех, кто занимает высшие ступени исма'илитской иерархии. Захир во многом совпадает по содержанию с шиитским учением имамитов. Батин в свою очередь содержит два подраздела: 1) толкование Корана; 2) философско-богословское учение, основанное на теории цикличности.

В любом случае, несмотря на то, что исследования относительно сходства между неисламскими воззрениями и основами суфизма не лишены определенной научной пользы, все же эти сходные моменты ни в коем случае не имеют прямого отношения к 'ирфану и суфизму. Есть немало сходных и даже общих черт в жизненных ситуациях различных народов мира в таких областях, как религия, искусство, наука, материальная культура и в иных аспектах. Причину возникновения подобного сходства следует искать в сходных средствах, которые порождены в различных точках мира и среди разнообразных народов под воздействием сходных и аналогичных предпосылок.

Сходство между суфизмом в исламе и мистическими учениями других народов, несомненно, заслуживает пристального внимания. Во всем мире приверженность мистическому учению является свойством определенной человеческой природы и душевных особенностей человека. Вряд ли найдется такой народ, в воззрениях которого нельзя было бы обнаружить известную долю мистицизма. Среди примитивных народов и этносов, таких как приверженцы тотемизма и анимизма, также весьма распространена вера в незримые и сокровенные силы. И даже такие примитивные этносы, как аборигены Меланезийских островов, которые находятся на стадии приверженности тотемам, представляют весь мир связанным со своим тотемом и считают, что все вещи незримо связаны с их судьбой и с судьбой всего мира именно благодаря соотношению с этим тотемом [7]. Мир аборигена, который в глазах иного человека выглядит всего лишь совокупностью осязаемых форм, в его собственном представлении кажется миром, полным тайн и символов. То, что у них называется *маной*²⁹, сходно с тем, что у нас именуется Универсальным Духом или Космической душой. Примитивный абориген стремится всю жизнь соединиться с *маной* и при помощи одурманивающих веществ и ритуальных танцев, которые остались ему в наследство от прежних поколений, приводит себя в состояние гармонии со всей Вселенной, напрямую связанной с его тотемом. Так же и среди приверженцев анимизма: люди, занятые в качестве жрецов ворожбой, претендуют на наличие прямых связей с духами и божествами, с которыми они соединяются в процессе обряда. В обоих случаях можно найти зачатки мистицизма.

В шаманизме и распространенных среди шаманов ритуалах и традициях также можно заметить признаки мистицизма. Например, обряды и ритуалы, выполняемые якутами в Сибири, говорят о вере в разных божеств и о связи шамана с ними: например о вознесении шамана на небесные ступени, на самой высокой из которых находится их божество — Улган Бай, бог неба [8]. Естественно, подобное вознесе-

²⁹ Мана — у аборигенов Меланезийских островов сверхъестественная безликая сила, обладающая магической властью.

ние на небеса и достижение божества имеют характер мистических элементов. Правда, для вознесения на небесные высоты шаман выполняет особые ритуальные танцы и действия, вводящие его в транс. В состоянии опьянения (*сукр*) и экстаза (*ваджд*) он достигает беспамятства; в это время ему кажется, что дух, временно покинув тело, соединяется с божеством, или, как минимум, предстает пред ним. В других действиях, выполняемых шаманом путем установления связи с духами или непосредственным соединением с ними (например, при лечении, предсказании судьбы и др.), также можно обнаружить элементы мистицизма. Мы можем говорить об этом как о древнейших формах мистицизма в человеческих верованиях.

Шаманизм, будучи распространенным помимо Сибири еще и в некоторых землях Северной Америки, видимо, не остался в стороне от влияния индийских и иранских верований в Азии. Поэтому нельзя однозначно считать его образцом примитивного мистицизма [9].

Среди некоторых африканских и индийских этносов также встречаются колдуны и жрецы, которых приводят к тяжело больным людям, где разжигают огонь. Двое жрецов приступают вокруг этого огня к танцам и впадают в состояние транса, в котором связываются с невидимыми духами, что зачастую являются причиной возникновения болезни; так происходит ритуальное лечение.

Обряды и ритуалы, распространенные среди некоторых австралийских аборигенов и связанные с посвящением в члены религиозной элиты, часто предваряются такими действиями, как уединение и соблюдение поста. Данные действия сходны с обрядами посвящения в суфии, которым предшествуют покаяние, изоляция и пост. Все это говорит о наличии некоторого сходства в мистических ритуалах примитивных этносов в различных уголках земного шара.

В среде распространения каждой религии мистицизм принимает формы и особенности той же религии. В частности, индийский мистицизм, равно как и индийские верования, постоянно интересуется мыслью о том, каким образом человек может растворить свое частное и ограниченное существо в универсальном и неограниченном существе, поэтому столпы данной формы мистицизма, равно как и индийских религий, основаны на познании, аскетизме и растворении в Боге.

Индийский мистицизм, который иногда называют словом *йога*, представляет собой философию брахманов и в действительности является продуктом аристократического умозрения. Его основной сокровищницей является знаменитый сборник *Упанишад*³⁰ или *Мудрость*

³⁰ У п а н и ш а д ы («сидеть внизу около»: *Упа-* (около), *ни-* (внизу) и *шад* (сидеть)) буквально означает «сидеть внизу около» гуру с целью получения наставлений — древнеиндийские трактаты религиозно-философского характера. Являются частью Вед и относятся к священным писаниям индуизма категории шрути. В них в основном обсуждается философия, медитация

Веданты. В этом философском учении Брахма, будучи универсальным источником мира, является истинной субстанцией всех вещей и основой мироздания. И как морское дно и волны неотделимы от самого моря, так и брахман неотделим от мира.

Конечно, кроме объективного абсолютного начала, которое является источником внешнего мира, существует еще абсолютное субъективное начало, являющееся источником внутреннего мира, которое именуется *атман*³¹ и является ароматом жизни. По убеждению брахманов, сущности *атмана* и Брахмы³² едины. «То, что заложено в природе человека, идентично тому, что содержится в природе солнца». Для преодоления кажущейся между человеком и Брахмой разъединенности, которая является величайшим бедствием для человека, существует единственное средство, а именно — очищение бытия от физической скверны, последовательный переход через тяготы переселения души, именуемого *сансарой*³³. В процессе перехода дух человека, подобный, по словам одного индийского мистика, «лягушке, что застряла в колодце», получает возможность обрести спасение (достичь состояния *мокши*).

Несмотря на влияние самоотречения в достижении спасения, реальное спасение человека зависит не от самоотречения и аскетизма, но от познания. Мирские страсти будут полностью преодолены лишь в том случае, когда человек при помощи познания осуществит единство *атмы* и *Брахмы*. Данное познание является своего рода открытием, которое основано на созерцании и озарении.

и природа Бога. Считается, что в Упанишадах изложена основная суть Вед, поэтому их также называют *Веданта* (конец, завершение Вед), и они являются основой ведантического индуизма. В Упанишадах главным образом описывается безличный аспект Абсолютной Истины.

³¹ *А т м а н* (*санскр.*, «atman» — «самость, дух», высшее «Я») — одно из центральных понятий индийской философии и религии индуизма: вечная, неизменная духовная сущность. Абсолют, осознающий собственное существование. Термин, используемый для описания высшего «Я», человека и всех живых существ. После Пробуждения человек знает себя как «Атма» — я не это, я То, «я есть абсолют, и я это знаю» — абсолют (человек) осознает свое существование.

³² *Б р а х м а* — бог творения в индуизме. Наряду с Вишну и Шивой является одним из богов Тримурти (Брахма-Создатель, Вишну-Хранитель и Шива-Разрушитель). Супруга Брахмы — богиня знания и учености Сарасвати.

³³ *С а н с а р а / с а м с а р а* (*санскр.*, *saṃsāra* — «переход, череда перерождений, жизнь») — круговорот рождения и смерти в мирах, ограниченных кармой. Одно из основных понятий в индийской философии: душа, тонущая в «океане сансары», стремится к освобождению (мокше) и избавлению от результатов своих прошлых действий (кармы), которые являются частью «сети сансары».

На основе учения *Упанишад*:

Когда мистик и знаток тайн хорошо поразмыслит над светлым существом, покоряющим бытием и Абсолютным Разумом, который является тождеством Брахмы, он возвысится над добром и злом, очистит себя от всяких вожделений и мирских страстей и, наконец, достигнет понимания Конечного Единства. Подобно тому, как реки впадают в море и, теряя при этом свои названия и формы, превращаются в части моря, так и разумный муж, спасая себя от путей имени и формы, растворяется и исчезает в светлой сущности Абсолютного Разума. Тот, кто познает Брахму, т. е. Высшее и Абсолютное существо, сам становится Брахмой.

Эти высказывания составляют квинтэссенцию *Упанишад* — собрания религиозно-философских трактатов индийцев, написанных в основном в период с VII по III век до н. э. Если пренебречь некоторыми словами и выражениями, использованными здесь, то невозможно не заметить сходства с высказываниями суфиев [10]. Таким образом, нет никакого сомнения в наличии сходства между суфизмом и индийским мистическим учением.

Индийское мистическое учение направляет брахмана на путь нищеты, аскезы и попрошайничества, искореняет из его головы желание иметь детей и обладать имуществом. Таким образом, индийский нищий с его «растрепанными волосами и черными лохмотьями» считает свое исхудалое существо местом нисхождения света и воплощением богоявления. При этом, как говорится в *Бхагавад-Гите* ³⁴:

Далее переживания и скорбь не изнуряют его, блаженства и наслаждения его не радуют, ничто не может волновать его: ни алчность и ни зависть, ни гнев и ни ярость... Подобное лицо является монахом и святым. Он — монах, который отрекся от всех благ внешнего мира. Он является хозяином своего духа и своего душевного состояния.

Учение йоги является мистицизмом, понимание которого и верное суждение о котором для лиц, не имеющих дела с индийскими религиями, представляется трудным. Основным источником сведений по данному вопросу является книга мудреца Патанджали ³⁵, с которой ознакомил мусульман Абу Райхан Бируни [11].

³⁴ Бхагавад-Гита (санскр., «Божественная песнь») — памятник древнеиндийской литературы на санскрите, часть «Махабхараты», состоит из 700 стихов. «Бхагавад-гита» является одним из священных текстов индуизма, в нем изложена основная суть индуистской философии.

³⁵ Патанджали — мудрец, живший примерно во II в. до н. э. и написавший классический труд «Йога-сутра». Он обобщил опыт прошлых поколений, собиравших и выверявших эти знания, собрал изречения и выпустил книжку в виде сутр — поучительных изречений. «Йога-сутра» состоит из 194 афоризмов, которые раскрывают смысл йоги и ее практик.

Несмотря на то, что некоторые исследователи отрицают существование индийской мистики [12], в учении Будды, где представления о творении и творце вовсе не фигурируют, присутствуют мысли о нищенстве и аскетизме. И хотя буддизм не убежден в наличии достоверного начала под названием Абсолютное Существо, его конечная цель, как и цель учения брахманизма, наделена мистическим аспектом. Ибо цель буддийского учения заключается в разрушении личностного начала (*фардийят*) и эгоизма (*ананийят*), а способ достижения этой цели, заповеданный Буддой, похож на тот, что принят у наших *'арифов* и суфиев, и буддийский аскет по многим параметрам соответствует *'арифам* и суфиям.

Действительно, учению буддизма, как замечал санскритолог и историк религии Г. Ольденберг³⁶, чужд всякий религиозный спор, который не связан с нравственной пользой [13]; оно проявляет к вопросам нравственности особый интерес. Во главе буддийской морали — доброта и альтруизм. В знаменитом сказании о зайце³⁷ отражен высший пример буддийского альтруизма. В сказании говорится о том, что в неком лесу жил бодхисаттва в образе зайца. И явился в тот лес Шакра, повелитель богов, под видом брахмана, как бы заблудившегося в дороге и измученного голодом, жаждой, усталостью, унынием и печалью. Разные звери принесли ему разные подношения, а заяц, у которого не было ничего для подаяния, предложил изжарить его тело, дабы нищенствующий аскет утолил свой голод, сказав: «От радости при встрече с нищим каждый, чтоб удовлетворить желание его, показывает все свое богатство, но у меня ведь, кроме тела, богатства нет иного; возьми же все, что мне принадлежит!»

Помимо того Будда относительно добродетели говорит: «О аскеты! Тот, кто в течение утра, дня и вечера хоть на одно мгновение озарит свое сердце добром, заслуживает воздаяния, которое превосходит по своей значимости воздаяние того, кто и утром, и днем, и вечером жертвует сто посуды с яствами. А необходимыми условиями подобного добра являются снисходительность и любовь». Также: «Если злобу противопоставить злобе, то когда злости придет конец?» [14]

Подобные нравственные наклонности свойственны также и стремящемуся к познанию суфию, который не видит ничего, кроме Бога, хотя именно вопрос о существовании Бога со стороны Будды вовсе не затрагивается. Однако в традициях и ритуалах буддизма тоже встречаются следы мистического учения, что придает буддийскому мистицизму особый колорит.

³⁶ Герман Ольденберг (Oldenberg) (1854—1920) — немецкий востоковед.

³⁷ Джатака о зайце из собрания «Гирлянда джатак (Джатака-мала), или сказания о подвигах Бодхисаттвы». Пересказ этой истории был дан академиком С. Ф. Ольденбургом в книге «Буддийские легенды» (СПб., 1898).

Мистические корни очевидно присутствуют в мистериях — тайных культовых мероприятиях древних греков в честь тех или иных божеств; среди них выделяются мистерии, называемые «праздниками посвящения», — в них мы видим указание на присутствие в мистериях высшего религиозного знания и обновления через него, а также наличие сильной возбужденности или экстаза. Посвящению предшествовали очищение, пост и различного рода аскетические обязанности (последнее особенно важно для орфических мистерий, связанных с Дионисом). В элевсинских мистериях, связанных с культом Деметры, посвящаемые, очистившись омовением и постом, совершали жертвоприношения и вступали в храм, где в глубоком мраке ночи совершали переходы из одной части святилища в другую, пока не выходили в верхний покой, залитый ярким светом. Подобные переходы воспринимались как преодоление пути по подземным мирам, в процессе чего посвящаемый приходил в состояние экстаза и самоуглубления, преодолевая состояние зависимости от индивидуальности, и становился посвященным, то есть по-своему соединялся с божеством. Таким образом, мистерии до определенной степени отражали мистические представления о союзе между человеком и Богом [15].

В орфических мистериях посвящаемые облачались в белые одежды, отказывались от мясной пищи и убийства животных и принимали аскезу, которая не укладывается в наши обычные представления об эллинских обычаях как образе жизни. Их шествия сопровождалась старинной мелодией в исполнении флейты (напоминающей флейту Джалал ад-дина Руми), рассказывающей о духе-скитальце, который, по словам Платона, остался на чужбине, вдалеке от родных мест [16]. Этим греческим мудрецом воспевается страстное желание духа, который стремится вернуться в родимые места.

Мистерии древних греков и пифагорейские общества, члены которых относились к людям тайны, представляют собой древнейшие образцы греческой философской мистики. Некоторые признаки мистицизма можно обнаружить и в философских школах циников и стоиков. Философия Платона славится своей связанностью с мистическим учением; она широко вошла в христианскую мистику. Не осталось в стороне от мистицизма и учение Аристотеля [17], а также Филона и Плотина.

Филон был иудейским мистиком из Александрии и строил свою философию на основе аллегорических комментариев; его философское учение оказало заметное влияние на философию неоплатоников, а также на мистическое богословие отцов ранней христианской церкви. Плотин, который вместе со своим учителем Аммонием Саккасом был хранителем неоплатонической философии, придал платоновской теологии более сильную и отчетливую форму и тем самым поднял греческую мистику на максимальную высоту. С точки зрения Плотина

на, мир является множеством эманаций (излияний) подобного солнцу Божественного начала. И человек, существо которого состоит из совокупности бытия и небытия, обретет реальное спасение лишь тогда, когда на пути познания достигнет соединения с Богом.

В древнегреческих книгах, приписываемых Гермесу Трисмегисту, в большинстве своем содержатся диалоги между Гермесом и его сыном Татом или между Гермесом и Асклепием. В этих беседах можно обнаружить следы эзотерики последнего периода развития классической науки греков. Это мистическое учение, впитавшее учения Платона, Аристотеля и стоиков, а также испытывавшее влияние иудаизма. Бог Гермеса является божеством света, добра и красоты; этот мир является его эманацией; следовательно, человек имеет единую с Богом квинт-эссенцию. Достигнув познания Бога, человек тем самым достигнет Божественного положения, сольется и объединится со всем Космосом [18].

Философия гностицизма также считается своего рода 'ирфаном (мистическим учением). Она фактически и представляет собой восточный 'ирфан, возникший еще до Рождества Христова и приобретший за первые века нашей эры христианскую форму. Источники гностицизма, как и источники суфизма, стали объектом спора ученых. Так, некоторые исследователи видят в этом учении прямое влияние иудаизма, другие говорят о египетском или иранском влиянии, иные находят следы индийских верований. Говорят также о безусловном влиянии орфизма и орфических мистерий. Обнаруживают в философии гностицизма и отражение некоторых вавилонских и иранских традиций и ритуалов. По-видимому, в зарождении гностической философии поучаствовали все перечисленные компоненты, но из ряда новых исследований напрашивается вывод о том, что на данное мистическое учение, истоки которого кроются в иудаизме, заметное влияние оказали Заратуштра и зороастрийский дуализм [19]. В частности, здесь не обошлось и без влияния манихейского мистицизма.

В любом случае, гностический мистицизм претендует на особый род познания, а созерцание Истинной Самости (Бога), о котором говорится в различных книгах сторонников данного учения, также придает этой форме мистицизма особый колорит. Философия озарения (*ширак*) у мусульман и, возможно, путь людей истины (суфиев) также некоторыми аспектами обязаны именно гностическому мистицизму.

Не лишен мистических аспектов и иудаизм, несмотря на наличие в нем огромного интервала между Яхве (тираническим, могущественным и мстительным божеством) и человеком, а также несмотря на чрезмерное рвение к соблюдению различных ритуалов и обрядов (из-за чего думают, что данная религия далека от всякой мистики).

В иудаизме высказывания пророков, свидетельствующих о духовных откровениях, влечение к состоянию духовного опьянения и проявление мистического иносказания (*шатахийат*), плюс к тому аске-

тизм и самоотречение некоторых иудейских сект, говорят о наличии следов эзотерического (мистического) начала. Монопольная принадлежность Яхве отдельно взятому народу, являющаяся принципиальной основой иудейского богослужения, открывает путь для единства человека и Бога (невзирая на огромное расстояние между ними). Кроме того, притязания на получение Божьего внушения (*вахий*), о которых говорится относительно пророков в книгах Ветхого Завета, также свидетельствуют о возможном предположении касательно соединения с Богом и достижения прямой связи с Ним. В частности, об откровениях и озарениях говорится в Книге пророка Исайи и Книге пророка Иезекииля. Имеются указания на эманации (*таджалли*) Бога, на страстное стремление человека к поиску Бога и на Божественную любовь в тексте Псалтыри. Помимо того, указания на любовь между человеком и Богом и на связь между человеком и Господом встречаются также в Книге пророка Иеремии и в других книгах Ветхого Завета [20].

Существует множество свидетельств, на основании которых выявляется, что иудеи с давних времен были знакомы с основами мистицизма; древнее наследие стало идейной основой разных религиозных толков, которые позднее стали развивать и совершенствовать мистическое учение иудеев. Сюда относятся община палестинских евреев (*рабаним*), учение которых отражено в Талмуде, а также община александрийских иудеев, которые сочетали иудейское мистическое учение с учениями греческих философов. Мистическое учение рабаним, твердо опиравшееся на иудейское наследие и традиции, одновременно проникнуто элементами митрианства и идеями гностицизма. Однако самым совершенным образцом иудейской формы мистицизма является Каббала³⁸. Учение Каббалы основано на вере в манифестации Бога, в существование Святого Духа и Божественных эманаций и в наличие любви и благорасположения между Богом и миром. Данное учение проповедует возможность соединения человеческого духа с источником бытия, веру во влияние букв и присущей им тайной силы и др. Высказывания иудейского мистицизма о встрече с пророком Ильей напоминают высказывания суфиев о встрече со святым ал-Хизром³⁹ (или ал-Хидиром) [21].

³⁸ К а б б а л а (*ивр.*, «получение», «принятие», «предание») — эзотерическое течение в иудаизме, появившееся в XII в. и получившее распространение в XVI в. Каббала претендует на тайное знание содержащегося в Торе божественного откровения.

³⁹ Х и з р — пророк (*наби*) либо святой человек, который жил после пророка Ибрахима. Имеются предания о том, что его настоящее имя было Валка б. Малакан, и был он послан к йеменскому племени ад. Аллах наделил Хизра способностью совершать чудеса. Например, где бы он ни садился в пустыне, повсюду вокруг него вырастала зеленая трава. Именно поэтому его называли Хизром («Зеленым»).

Александрийская школа мистического иудаизма является синтезом иудейской схоластики и философии Платона и Аристотеля. Лучшую трактовку идей этой школы можно найти в учениях Аристовула и Филона Иудейского (Александрийского), а также в «Книге премудрости Соломона». Аристовул жил во II в. до н. э. и был из числа александрийских философов-перипатетиков. Его работы не сохранились: изречения Аристовула дошли до нас в трудах Климента, Евсевия и других богословов, но этого достаточно, чтобы иметь представление о содержании. Аристовул был предшественником Филона, он синтезировал философские взгляды Платона и Аристотеля с иудейской «схоластикой». С его точки зрения, Божественная Самость отличается от материального мира и пребывает отдельно от него. Несмотря на это, Бог господствует над миром посредством своей «мудрости» (*хикма*), которая является эманацией Его Самости. При этом данное влияние не является чем-то внешним для Самости.

Мистическое учение Филона, основанное на аллегорической трактовке, было направлено на установление соответствия между иудейской схолистикой и греческой философией. Его мысли оказали огромное влияние на христианскую мистику.

«Книга премудрости Соломона» также является своеобразным синтезом греческой философии и иудейской схоластики. Этот синтез особенно заметен в области описания связей между Богом и миром с позиции Божественного дуновения стоиков и с учетом платоновского предположения о наличии бытия до сотворения. Данный синтез придал учению александрийской школы иудейского мистицизма характерные черты философской школы озарения (*иширак*). Однако иудейской мистике присущи наряду с упомянутыми компонентами, которым свойственен мистический аспект, еще и оттенки откровения и созерцания. Об этом свидетельствуют не только книги об откровениях в области иудейской мистики, но еще и наличие таких сект, как ессеи⁴⁰, которые смешивали аскетизм и лишения с откровением и духовным созерцанием. Секта ессеев, так же как и суфии, имела свои объединения, наподобие «братств» (*ихват*), конечной целью подвиж-

⁴⁰ Ессеи (или кумраниты) — одна из иудейских сект, получившая начало в первой четверти II в. до н. э. Рассеянные в Иудее, они жили сначала в городах и деревнях под именем ассидеев и составляли ту национальную партию в еврействе, которая боролась с другой, более могущественной партией — эллинастами. Затем, по Филону, почувствовав отвращение к испорченным нравам городов, по мнению же новейших исследователей, потеряв надежду на успех в борьбе за национальные начала еврейской жизни, ессеи удалились в местность к северо-западу от Мертвого моря и жили там уединенно, образуя строго замкнутые сообщества и избегая встреч с остальными соплеменниками даже в Иерусалимском храме.

нического пути которых считалось достижение Святого Духа. Данное положение среди современных последователей секты хасидизма приобрело новую окраску [22].

Христианский мистицизм в свою очередь является дополнением и продолжением иудейского мистицизма — с той лишь разницей, что связь с личностью 'Исы (Иисуса Христа) придала ему неизолированный характер. Действительно, в иудейском мистицизме и путь мистика и его конечная цель считаются изолированными и трансцендентными началами, тогда как в христианском мистическом учении оба эти начала сконцентрированы в личности самого 'Исы. Именно стремление к погружению и полному растворению в существе 'Исы придает духовной жизни христианского аскета мистический характер и с помощью познания, любви, сострадания и воздержания подстрекает его к достижению соединения с Богом, которым является тот же самый 'Иса Масих («Иисус Помазанник»).

Корни и предпосылки этого мистического учения можно найти на примере жизни 'Исы, в учении о Святом Духе, в Евангелии от Иоанна и в «Деяниях апостолов». Кроме того, таинства Причастия, Тайная вечеря (Страстная Пятница), а также мысли о Воскрешении не лишены мистических элементов и сами по себе [23].

В представлении христианского мистика, если сердце очистится от следов индивидуализма, и посредством покаяния, уединения, аскезы, слез и скорби освободится от всякой скверны, оно будет принадлежать 'Исе; наличие подобного сердечного состояния создает во внутренней природе мистика ощущение покоя и умиротворения. Всякий раз, когда в сердце мистика возникнет присутствие 'Исы, все дела у него налаживаются; всякий раз, когда он лишится подобного присутствия, все дела его пойдут с трудностями [24].

Сердце, которое окажется во власти 'Исы, будет наполнено Божественным озарением и вдохновением, и не пожелает ничего и никого, кроме самого 'Исы. После этого в сердце мистика не останется места для невежества и пороков, любовь к 'Исе наполнит его истинным познанием. Данное вместилище любви станет до того превосходным и сильным, что полностью изменит физическое естество и внешнюю жизнь идущего по стезе Бога. Божественная любовь, по словам одного из христианских мистиков древних времен, есть «...состояние, основанное на страстном влечении и высшем духовном восприятии; и в состоянии господства подобной Божественной любви влюбленный принадлежит не самому себе, но Возлюбленному» [25].

В подобном состоянии человек исчезает из ощущаемого мира, он отчуждается от всей Вселенной; из всего его существа остается только сердце, которое находится под господством Бога. Именно таким образом существо мистика отчуждается и исчезает из него самого и соединяется с Возлюбленным: оно постигает Бога и растворяется в Нем,

сливается с Ним. Влюбленный и Возлюбленный объединяются, и начинается реальная жизнь.

Христианский мистик при этом в основном опирается на любовь и озарение, и его конечная цель, как и у исламского мистика, заключается в соединении с Господом. А для достижения подобного соединения мистик жертвует всем, взамен того наполняя свое сердце, которое освобождаясь от него самого, становится вместилищем бытия Возлюбленного, являющегося светом реальной жизни. Фактически для христианского мистика основным посылом, который способствует сближению человека с Господом, является смирение, а также добровольная бедность. Поэтому основным занятием мистика при следовании по пути к Господу выступает нищенство и самоунижение. Именно таким способом человек познает себя таким, какой он есть, узнает свое ничтожество и беспросветность. Тот, кто желает достичь состояния приближенности к Господу, должен смириться с нищенским и униженным положением. Благодаря этому христианский мистик постепенно преодолевает подготовительные стадии и продвигается вперед по выбранному пути, который ведет его от унижения к состраданию, а затем и к покаянию. Когда путник прочувствует свое униженное состояние, у него появится чувство сострадания к ближним, которые тоже пребывают в униженном положении. Подобное состояние способствует стыду и раскаянию. Все последующие за этим стадии (стоянки) нужны для того, чтобы мистик достиг Истины.

Святой Бернард (ум. в 1153 г.), один из знаменитых европейских мистиков, насчитывает 12 подобных стоянок (стадий). Наивысшей ступенью познания, которой путник может достичь, он считает опьянение [в Боге], когда мистик отчуждается от самого себя, очищается, совершенствуется и соединяется с Богом [25].

Данное соединение, имеющее определенное сходство с тем, что у суфиев называется *фана'* («избытие в Боге»), является не чем иным, как согласованностью человеческой воли с Божьей волей, и никак не включает в себя акцидентальное единство или соединение. Оно отличается также и от единства Отца, Сына и Святого Духа, составляющих Пресвятую Троицу [27].

Цель мистического воспитания, с точки зрения ряда христианских мистиков, состоит в любви. Это любовь, которая, по словам Гийома де Сен-Тьерри (1085—1148), связывает человека с Богом, а вовсе не та любовь, о которой говорили древние греческие и римские поэты. Это любовь, которая является целью мистицизма; она заложена в сердце человека Самим Богом; она подобна священному пламени, которое расплавляет и уничтожает мистика в существе Господа.

Данная Божественная любовь сопряжена с нищенством и унижением, сближающими христианский мистицизм с суфизмом. Так, в пе-

риод Средневековья неоднократно прослеживается очевидное сходство между состоянием христианских праведников и суфийских шайхов [28]. Таким образом, христианский мистицизм, отличительными чертами которого являются аскеза и любовь, имеет много точек соприкосновения с суфизмом.

Несмотря на сходные между различными формами мистицизма моменты, никакое из этих мистических учений не может быть названо источником суфизма. Наличие упомянутых сходств говорит о наличии некоего общего, единого источника, который послужил основой, для того чтобы среди различных народов и племен в области познания сакрального сформировались более или менее сходные пути.

Что это за единый источник, существование которого подразумевается даже в случае предположения о наличии заимствований между разнородными мистическими учениями? Этот вопрос вызывает споры. Некоторые исследователи считают таким источником потребности бытия и особенности жизненного состояния различных слоев общества. Однако данное положение, пусть даже оно до определенной степени и объясняет возможное происхождение аскетизма и самоотречения, явно недостаточно для разъяснения мысли о мистическом откровении (*мукашафа*) и состоянии Божьего привлечения (*джазба*), которые являются основой теории мистического познания.

Что реально может объяснить Божье привлечение и мистические откровения, так это душевная экзальтация тех лиц, которые ввергаются в подобные состояния, следуя велению своей природы, что было подмечено целым рядом философов и психологов. Кроме того, с древних времен среди жрецов и мистиков были распространены различные одурманивающие и опьяняющие зелья и напитки — с целью вызвать аналогичные состояния искусственным путем.

Вне всяких сомнений, спорными являются утверждения о том, что источниками мистических откровений выступают галлюцинации, возникающие в связи с некоторыми видами эпилепсии или в результате психических патологий, связанных с душевными болезнями. Одно несомненно: в любом случае экзальтации и откровения (созерцательные знания) относятся к тем состояниям, которые случаются далеко не с каждым. Подобные состояния недоступны тем, кто не обладает особыми душевными способностями, которые относятся к факторам, что служат (с точки зрения мистиков и суфиев) источником начинаний в области мистического познания (хотя, случается, эта особенность бывает связана с патологическими аспектами). Наличие особенных душевных способностей, в сущности, и является тем самым общим, что сближает различные формы мистического познания у разных народов мира.

В любом случае, путем познания у суфиев и мистиков выступают раскрытие завесы (*кашф*) и созерцание (*шухуд*), которые, взятые вме-

сте, считают единственным способом постижения Истины. Однако этот путь отделен от магистрали современной экспериментальной науки. И хотя некоторые исследователи, например А. Бергсон⁴¹, высказывались в пользу значимости такого пути познания, современная наука его не принимает. В частности, спорили с суфиями по этому поводу и мусульманские философы.

Суфийский путь известен как метод откровения и созерцания, но ценность этого метода с научной точки зрения считается сомнительной. Тем не менее, ряд философов и поныне считают данный метод полезным при познании истины и выступают в его защиту. Из числа прежних ученых назовем Маулави⁴², который, прибегнув к помощи поэзии, утверждал, что для познания состояния мира нельзя довольствоваться внешним осмотром его форм и видимых аспектов, но следует найти подход к нему путем раскрытия завесы и созерцания. И следует увидеть в нем истинное состояние дел и реальное положение вещей, познав их такими, какие они есть [29]. Для соединения с истиной и постижения реальной сущности событий, *'ариф* должен отречься от всего поверхностного и кажущегося и на уровне абсолютизации проникнуть во внутреннюю суть вещей.

Это поэтическое толкование того, что говорил А. Бергсон по поводу интуитивного видения. Он указывал, что для постижения истинной сути вопроса следует проникнуть в него путем откровения и созерцания. Жизнь не может быть полностью охвачена интеллектом. Интеллект в результате рассудочной деятельности способен создавать отвлеченные понятия, но воспроизвести реальность во всей универсальности можно, лишь воссоздав ее. Это под силу лишь интуиции, которая внедряется в сокровенную суть предмета.

⁴¹ Анри Бергсон (Bergson) (1859—1941) — один из крупнейших философов XX века, представитель интуитивизма и философии жизни.

⁴² Маулави (букв.: «мой господин») — почетное именование, используемое в персоязычной традиции по отношению к шайху Джалал ад-дину Руми (1207—1273), автору знаменитой поэмы «Маснави-йи ма'нави» («Поэма о скрытом смысле»), которую иногда называют Кораном на персидском языке. Джалал ад-дин Мухаммад Руми Балхи родился в семье ученого-богослова; место рождения — Балх (совр. Афганистан). С 1212 г. жил в Нишапуре, Багдаде, Димашке (Дамаск), Халабе (Алеппо), где получил хорошее образование. В 1220 г., переехав с семьей в Кунийу (Малая Азия), создал суфийское братство Маулавиййа, сыгравшее большую роль в общественной и политической жизни того времени и последующих веков. Готовился стать ученым. В 1244 г. под влиянием суфия Шамса ад-дина Табризи (Шамса Табризи) предался дарвишским радениям. После бесследного исчезновения наставника создал «Диван Шамса Табризи». Автор суфийско-философского трактата «Фихи ма фихи» («О сути всего сущего»). Умер 17 декабря 1273 г., в Кунийе.

Позиция суфиев такова:

Люды уединения (аскеты. — *М. М.*) иногда во время богопоминания и погружения в зикр оказываются в состоянии, когда они уходят из мира чувственных ощущений, и им открываются некоторые истинные стороны объективных явлений, как это видится спящему человеку в сновидениях. Суфии называют это видением наяву (*ваки 'а*). Иногда данный смысл открывается им в состоянии реального присутствия (*худур*) и безо всякого исчезновения из мира ощущений, и они созерцают его [30].

А значит, то, что говорит А. Бергсон относительно интуиции, соответствует тому, что постигается суфиями посредством духовного опыта. Несмотря на это, признание достоверности такого рода духовных опытов для обыкновенного интеллекта (даже для интеллекта философов) представляется трудным, и потому путь открывения и созерцания многими признается мнимым и непродуктивным.

В качестве источника суфийской доктрины (пути) выступает внутренняя потребность человека, который желает установить прямые связи с источником своего бытия и со своим Творцом. Это должна быть двусторонняя связь, которая соединяет Бога и человека как два конца одной нитки, создающая прибежище, где человек может спастись от ограничений и скованностей, навязываемые ему шариатом *мутакаллимов*⁴³ (схоластиков), которые полностью отделяют его от Господа. Для достижения подобной связи человек отрекается от всего, что принадлежит ему, мирится с бедностью, унижением, голодом и одиночеством; отречение от мирских наслаждений воспринимается им как торная тропа для достижения Истины. Однако главным условием достижения истины является мистическое познание, путь которого отличается от стези обучающихся в мадрасе и находится полностью вне пределов логических аргументаций. Условием получения подобных мистических познаний выступают откровение (*кашиф*), экзальтация (*ваджд*), наличие сокровенных и внутренних озарений (*ишракат*). Истина, которая не является составной частью чего-либо, наряду с величием обладает еще и совершенством и великолепием. И, конечно, единственным путем достижения великолепия является стезя любви (*'ишк*), а не разума (*'акл*). Именно поэтому эзотерическое знание (*'ирфан*) имеет дело с любовью и страстью; оно избегает научных занятий и споров, которые являются продуктом разума и логики.

По убеждению суфиев, человеческая душа (*нафс*), жаждущая соединения со своим Истоком (*мабда '*), может достигнуть этой высшей цели путем уничтожения бытия и через избытие в Истине. Там, где разум оказывается бессилён постичь Истину, любовь выступает в каче-

⁴³ *Мутакаллимы* — знатоки *калама*. *Калам* (*араб.*, «слово», «рассуждение») — схоластическое богословие, дающее догматам ислама толкование, основанное на разуме и дискурсивном анализе.

стве его поводыря. Следовательно, вождение (*шаук*) тянет 'арифа к Богу, настолько наполняя его существо Божественным началом, что он больше не в состоянии замечать ни существования самого себя, ни существования чего-либо иного на пути к Богу. Он считает преградой на этом пути даже этикет и знание законов шариата, и на всей протяженности пути не желает видеть ничего, кроме красоты Истины, которая является его целью и заветной мечтой.

Говоря о пути, который существует между человеком и Богом, некоторые суфии, склонные к философским размышлениям, утверждают, что данный путь имеет продольный характер, ибо каждое единичное существо имеет со своим Господом отношения, подобные каждому последующему этапу вегетации дерева с семенами этого же дерева. А те суфии, что во всех существах видят Бога, говорят, что путь человека и Бога имеет поперечный вид, и каждое существо имеет с Богом отношения, подобные тем, что есть у каждой буквы письма с его сочинителем. Наконец, те, что привержены идее единства существования/бытия (*вахдат-и вуджуд*), утверждают, что фактически между человеком и Богом нет никакого пути — ни в поперечной, ни в продольной форме; все сущее — едино, и между человеком и Богом нет никакого расстояния [31].

Тем не менее, в области познания и в действиях целью суфия является практический Путь (*сулук*) к Истине, и этот путь фактически состоит из самоотречения, раскрытия завесы (или полученного свыше откровения) (*кашф*) и созерцания (*шухуд*). Первым шагом является покаяние (*тауба*), чтобы душа и сердце идущего по практическому Пути (*салик*) очистились и обрели способность соединения с Истиной. Затем основная работа состоит из усердия (*муджахада*): усердие в борьбе против собственного эго, которое призывает человека к мирским наслаждениям и страстям, мешая ему в его стараниях и действиях на пути к Истине. Условие усердия заключается в том, чтобы оно осуществлялось с указаниями и под руководством искушенного и опытного старца (*пир*) и руководителя, которого суфии называют *муршидом* («наставником») и *шайхом* («старцем»). Послушник в руках наставника должен быть словно мертвец в руках обмывальщика трупов: безропотный и безвольный. Именно шайх побуждает послушника (в зависимости от его таланта и закваски) к самоотречению и усердию, к уединению, соблюдению поста, длительному молчанию, размышлениям, к ритуальному подсчету вдохов и выдохов и к другим подобным действиям. И если все эти старания будут сопровождаться реальной искренностью салика, то они будут способствовать его вознесению по ступеням совершенства.

Суфий своим усердием и самоотречением в течение продолжительных лет зачастую минует различные стадии или стоянки (*марахил*) мистического пути. От стоянки покаяния (*тауба*) придет к стоянке

«осмотрительности» (*вара*)⁴⁴. И если, оставаясь на этой стоянке, он не перестанет стараться, то достигнет стоянки «самоотречения» (*зухд*). После этой стоянки, по словам Абу Насра ас-Сарраджа⁴⁵ из его сочинения *Китаб ал-Лума'* («Самое блистательное»), последует стоянка «добровольной нищеты» (*факр*)⁴⁶. Затем по порядку следуют стоянки «терпения» (*сабр*), «упования на Бога» (*таваккул*) и, наконец, стоянка «удовлетворенности» (*рида*) [32].

Эти стоянки, отличающиеся у разных шайхов количеством и порядком, достигаются усердием и являются духовным приобретением. Но если у салика есть талант и сердечная закваска, то его душа проникается мистическими состояниями (*ахвал*), которые более не зависят от его личных усердий, являясь для него Божьим благом: подобные состояния, проникают в его душу из сокровенного мира, словно молнии озаряют его сердце и рано или поздно потухают. Однако повторение одного и того же состояния ведет салика от одной стоянки-статуса (*макам*) к другой, развивая его в плане совершенствования. К подобным состояниям могут быть причислены «самонаблюдение; интроспекция» (*муракаба*), «благожелательность» (*махаббат*), «страх перед Богом» (*хауф*), «надежда» (*раджа*), «вожделение» (*шаук*), «привязанность» (*унс*), «успокоение» (*тама'ниша*) и «уверенность» (*йакин*).

Конечно, данные состояния не подаются точному описанию, и нередко случаи, когда какое-либо обстоятельство для одного салика является состоянием, а для другого — стоянкой. Поэтому некоторые суфийские шайхи считали «надежду», «благорасположение» или «уверенность» экстатическими состояниями, а другие признавали их в качестве стоянок-статусов. И каждый из них был по-своему прав. Конечной целью всех этих состояний и стоянок является непосредственное соединение с Истиной. Данная цель достигается или путем соединения (*иттихад*) человека и Бога или путем вселения (*хулул*) Бога в человека. Суфий иногда претендует на то, что он достиг единения с Божьей Самостью (*Зат-и Илахи*), а иногда говорит о достижении единства с Его атрибутами (*сифат*). Несмотря на сказанное, большинство суфиев (особенно за последние три-четыре века) с позиции своего способа мышления или, желая избежать упреков со стороны своих противников, считают достижение подобного соединения, являющегося идеалом *'ирфана* и конечной целью мистического Пути, возможным лишь благодаря свету Мухаммада (*Нур-и Мухаммади*) и существованию Пророка. И они характеризуют притязания относительно со-

⁴⁴ ал - В а р а ' — осмотрительность, строгое различение между дозволенным и запретным.

⁴⁵ Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси (ум. в 988 г.) — известный суфий автор одного из основополагающих суфийских трактатов *Китаб ал-Лума' фи-т-тасаввуф* («Самое блистательное в суфизме»).

⁴⁶ Ф а к р — нищета, духовная потребность в Боге.

единения с Богом неосуществимыми, полагая *тарикат* (путь мистического познания) и *шариат* (Закон Божий) единым целым — даже в плане их конечной цели.

Примечания автора

¹ См.: Van der Leeuw. P. 478*.

² Не исключена вероятность того, что суфийский этикет заимствован из исламских источников. И все же мнения тех, кто постоянно стремится объяснить любые детали и подробности как подражание или заимствование, кажутся сомнительными. Подобные воззрения заставляют думать, что все человеческие институты были некогда изобретены одним народом. Такое мнение не может служить основой для решения вопроса об идейных источниках. Если согласиться с ним, то не останется места для признания инициативы, оригинальности и подлинности духовных начал других народов. Также нельзя забывать, что если будут сходными специфика среды обитания, определенные условия быта и особенно умственная и физическая структура людей, то это неизбежно даст сходные результаты. Так, ислам на определенном этапе своей исторической эволюции добился примерно тех же познавательных результатов, что и буддизм и христианство в аналогичный период — несмотря на разногласия, которые существовали между этими конфессиональными сообществами. Во всяком случае, считать любое совпадение деталей и частных случаев аргументом в пользу заимствования каких-либо идей одним народом у другого или одной конфессиональной группы у другой, является проявлением неосторожности в суждениях.

³ См.: Serouya. *Mysticisme*. P. 8. Cp. Vezzani. *Mysticisme*. P. 18.

⁴ Теория Джеймса нуждается в критическом анализе. Например см.: Serouya. *Mysticisme*. P. 8—9.

⁵ Несмотря на необходимость следования заветам Пророка, о которой говорили суфии, в их словах и в деяниях шейхов постоянно упоминаются разъяснения событий и Божественных внушений, путешествия по иерархии созерцания и духовности. Все это говорит о притязаниях суфиев на прямое соединение и связь с Богом. Об этом говорится в книге Байзида Бистами *Ми'радж-нама* («Книга о вознесении») (*Тазкират ал-аулия'*. Т. 1. С. 172—176) и в некоторых шатахийятах Халладжа, в описаниях внушений и чудес суфиев, таких как рассказы об испытываемых внушениях Билалом Хаввасом (*Тазкират ал-аулия'*. Т. 2. С. 13), Абу-л-Хасаном Харракани (*Тазкират ал-аулия'*. Т. 2. С. 212) и различные притчи из *Маснави-йи ма'нави*, например в рассказе о том, как шейх Ахмад Хизруйя купил халвы, чтобы почувствовать внушение Истины (Т. 2. С. 268—271); о состоянии вдохновения шейха Акта' (Т. 3. С. 98); в рассказе о шейхе Мухаммаде Саррази (Т. 5. С. 171—180). Известны

* В примечаниях автора даны сокращенные отсылки на цитируемые произведения — чаще всего с указанием фамилии цитируемого автора и номера цитируемой страницы. Полные библиографические описания см. в разделе «Литература» (*примеч. редактора*).

притязания некоторых суфиев, таких как Абу Бакр Каттани (*Асрар ат-таухид*. С. 207), будто «мое сердце рассказывает мне о моем Господе», притязания Байазиды и некоторых других на приобретение знаний посредством Божьего наития (*илхам*) (*Накд ал-'илм ва-л-'улама*. С. 310), странные притязания Ибн ал-'Араби и его последователей, а также высказывания некоторых суфиев относительно избытия в Боге (*фана*), вселения (*хулул*) Бога в человека и соединения с Ним (*иттихад*). Все вышеупомянутое говорит об убежденности суфиев в возможности прямой и непосредственной связи между человеком и Создателем, а следовательно — об отсутствии нужды в пророках (*Накд ал-'илм ва-л-'улама*. С. 361). Если учесть высказывания суфиев о стадиях *шариата*, *тариката* и *хакиката*, суфийское Богопознание (с точки зрения самих суфиев) не противоречит ни Корану, ни указаниям Пророка. Среди суфиев встречались и такие лица, что утверждали, что Коран и Пророк по сути своей являются завесами; подлинной же считается связь раба Божьего с Господом (*Накд ал-'илм ва-л-'улама*. С. 312). Явление, которое принято называть мистицизмом, у всех народов и среди всех конфессиональных сообществ зиждется на утверждении наличия прямой связи между человеком и всеобщим, совершенным, могущественным и бесконечным существом, которое выступает также и в качестве создателя самого человека.

- ⁶ Подобные сходства проливают свет на вопрос о том, что нечто похожее на исламский суфизм существует среди всех народов мира. Не исключено, что данная аналогия исходит из единого источника.
- ⁷ Относительно тотемистических верований и других первобытных религий и критического анализа взглядов Джеймса Фрезера, Карла Дюркхайма и Люсьена Леви-Брюля см.: Challaye. *Histoire-Religions*. P. 15—40. А для более подробных сведений по поводу присутствия элементов мистицизма среди первобытных религий см.: Sidney. *Mysticisme*. P. 9—17.
- ⁸ Слово *Ulghen* на чагатайском языке означает «высшее», «сильное», «стойкое» и «великое», а слово *Bai* — «могущественное» и «хан». См.: *Буйук турк луғати*. С. 430.
- ⁹ Hastings. *Mysticism*. Vol. 9. P. 85.
- ¹⁰ В трактате Дара-шукуха *Маджма' ал-бахрайн* («Соединение двух морей») говорится о связях и общностях между этими двумя течениями.
- ¹¹ Относительно *Патанджали* см. статью проф. Риттера в журнале «Йагма», седьмого года издания.
- ¹² Hastings. *Mysticism*. Vol. 9. P. 85—86.
- ¹³ Oldenberg. *Bouddha*. P. 258.
- ¹⁴ Challaye. *Histoire Religions*. P. 90.
- ¹⁵ Spencer. *Mysticism*. P. 125.
- ¹⁶ *Сайр-и хикмат дар Уруна* («Эволюция философии в Европе»). Т. 1. С. 30—33.
- ¹⁷ Aristotle. *Metaphysique*. Т. 7. С. 6.
- ¹⁸ Spencer, S. *Mysticism*. P. 143—149.
- ¹⁹ Spencer, S. Op. cit. P. 148.
- ²⁰ Любовь Бога к Израилю — отцовская; порою она напоминает любовь мужа к жене. Яхве любит справедливость и испытывает любовь к простым и бедным людям. Эти вопросы в Ветхом Завете изложены очень изящно. На основе Талмуда и учения раввинов Бог любит людей простых и миролюбивых, а так-

же тех, кто пользуется всеобщей любовью. Любовь человека к Богу в книге Второзаконие также признается в качестве предписания и религиозной обязанности. По мнению последователей раннего хасидизма, любовь человека к Богу основана на страхе. На их взгляд, любовь к Богу подавляет в человеке стремление к эгоизму, наполняя его сердце духовным милосердием.

²¹ См.: Hastings. *Mysticism*. Vol. 9. P. 108—113. Относительно Хизра и Илйаса (Ильи) и взгляда на этот вопрос со стороны иудейских мистиков и наших суфиев см.: Friedlaender. Vol. 7. P. 694.

²² Х а с и д и з м (Hassidism или Chassidim = «аскет», «святой») — это мистическое течение, основанное в середине XVIII в. в Восточной Европе раввином по имени Йсраэль бен Элизер или Сруль Бешт (1700—1760). По распространенному мнению, он был чудотворцем. Основанное им течение нашло широкое распространение в Восточной Европе. Под названием хасидизм в III и IV в. н. э. существовала также секта иудейских аскетов, которые отличались ревностным отношением к соблюдению религиозных предписаний. Относительно связей между первым и вторым течениями хасидизма существуют различные мнения, но истинное положение дел в этом плане все еще остается не раскрытым. О хасидизме см.: Rabinovicz H. *The World of Hassidism*. 1970. Относительно Струля Бешта см.: Steiman E. *Rebbi Israel Baal Shem Tov*. 1960; а также: Unger M. *Rebbi Israel Baal Shem Tov*. 1963.

²³ Spencer. *Mysticism*. P. 215.

²⁴ Serouya. *Mysticism*. P. 77.

²⁵ См.: Denis Larejpoigte. *Noms divins*. Chpt. IV.

²⁶ Gilson. *Phil Moyen-fige*.

²⁷ Ibid.

²⁸ Святой Франциск (St. Francois d'Assise) (1182—1226), существо которого было символом христианской любви и самоотверженности. Он считался представителем христианского аскетизма; в некоторых аспектах его жизнь напоминает жизнь шайха Шибли и Ма'руфа Кархи. А Святая Тереза (Santa Theresa) (1515—1582) по своей аскетической простоте и увлеченной любви напоминает мусульманскую отшельницу Раби'йу ал-'Адавийу.

²⁹ Рабочий спрятан у себя в мастерской,

иди и взгляни на него именно там.

Раз мастерская является местом рабочего,

о нем не знает тот, кто вне мастерской.

Так войди в мастерскую, то есть в небытие,

чтобы увидеть то, что творит Создатель.

(Из *Маснави-йи ма'нави*; под ред. Р. Николсона)

³⁰ *Накд ан-нусус*. С. 64; ср.: с исследованием Анри Бергсона «*L'Évolution créatrice*» (Chpt. II). Относительно значения направления открытия и созерцания у суфиев имеется множество высказываний. Так, знаменитая притча о соревновании между китайскими и византийскими художниками, которая хорошо известна в персидской литературе, посвящена значимости именно данного направления. См.: *Ма'ахиз-и кисас*. С. 33—35.

³¹ Насафи. *Инсан-и камил*. С. 13.

³² *Китаб ал-Лума'*. С. 80—81.

АСКЕТИЗМ И ЛЮБОВЬ

Грандиозное суфийское наследие, конечно, не ограничивается эзотерическим познанием (*'ирфан*) и литературными произведениями. Взгляды суфиев оказали огромное влияние на культуру, этикет, написание и воспитание мусульман во всем мире. В частности, распространением мыслей об удовлетворенности, умеренности, уповании на Бога и смирении мы обязаны суфиям; эти воззрения много способствовали скромности и простоте быта восточных людей. И все же главным богатством суфийского наследия остаются *'ирфан* и письменные памятники суфизма, анализ ценности которых для определения реальных основ исламской культуры совершенно необходим.

Суфии представляли собой общину мусульман, практическая деятельность которых была основана на самостоятельном и индивидуальном усердии (*муджахада*) и непосредственном достижении сердечных (внутренних) познаний. Верно, что некоторые из них считали необходимым также следовать требованиям шариата — наряду с убежденностью в возможность непосредственной связи с Истиной (Богом) и опорой на индивидуальные откровения. В случае несоответствия их действий внешним аспектам шариата они или занимались аллегорической трактовкой (*та'вил*) этих аспектов или давали своеобразные разъяснения по поводу своих действий. Однако в связи присущей суфиям независимостью их сторонились как последователи чистого шариата (*муташари'а*), бывшие суннитами (*ахл ас-сунна ва-л-джама'а*) — людьми Сунны Пророка и согласованного мнения, так и религиозные ученые (*'улама*) — сторонники рационального и аргументированного познания, которые считали суфиев заблудшими.

Действительно, опора на сердечное и интуитивное познание превратила суфиев в убежденных сторонников откровения (*кашиф*) и индивидуального Божьего наития (*илхам*). Поэтому большинство суфиев были убеждены, что за пределами пути шариата и даже за чертой учения пророков есть Путь (*тарикат*), который непосредственно соединяет человека с Богом. И святые (*аулийа'*), которые по суфийским убеждениям являются обладателями данного Пути, в этом плане не так уж сильно отличаются от пророков. Данная позиция, ставшая причиной отделения Пути суфиев от других мусульман, привела к тому, что они применяли в своей практике индивидуальные рвения (усердия) и

различные формы тяжелых и изнуряющих лишений (для достижения цели согласно своему учению), с целью чего отдалялись от обывателей, избрав затворничество и уединение как необходимое средство спасения. А для соединения с Истиной (Богом) они опирались преимущественно на интуицию и зов сердца, нежели на доводы разума и рассудочные суждения. При этом они рекомендовали специальные методы самоотречения и особую этику, должны помочь в деле внутреннего совершенствования и сердечного очищения.

Познание, которое должно достигаться посредством сердца и без опоры на разум, познание, конечной целью которого является соединение и слияние с сущностью и атрибутами Истины (Бога), суфии называли *'ирфаном* («гнозис»). Мусульманский *'ариф*, чтобы очистить свое сердце от душевной и физической тусклости, считает необходимым следование шариату при молитвах. Однако в большинстве случаев — как в начале своих действий, так и в конце своего духовного путешествия — он этими молитвами не довольствуется. Хотя в моменты, которые выходят за рамки умеренности и твердых установок, суфий предпочитает оставаться в рамках предписаний и ограничений шариата.

По этой причине последователи шариата и знатоки религиозных наук (*'улама*) отвергали суфиев и обвиняли их в излишествах и допущении греховных поступков. В свою очередь суфии, практиковавшие сорокадневные уединения (*чилланишини*)¹ и самоотречения, обвиняли последователей шариата в невежестве, а знатоков религиозных наук — в заблуждении. В этом и заложены корни конфликтов между суфиями и последователями шариата, между *'арифом* и ученым, изобильно отраженные в исламской литературе.

Действительно, в отличие от знатоков фикха (*факихов*), как будто бы имеющих дело исключительно с внешними аспектами, знания которых состоят из молитв и поверхностных действий и установок, познание суфиев основано на деянии и поведении сердца. Такие знания имеют дело с внутренними состояниями и положениями [1]. Поэтому суфии считают факихов «поборниками внешнего знания» (*ахл-и захир*), а самих себя — «поборниками сокровенного знания» (*ахл-и батин*). Подобные притязания суфиев послужили поводом, для того чтобы факихи относили их, так же как и исма'илитов, считавших себя людьми «сокровенного», к еретикам. Суфии, несмотря на то, что их деятельность основывалась на личном усердии, и каждый из них стремился к личному спасению, постепенно — для обеспечения духовной притягательности своего учения и чтобы не остаться в одиночестве перед угрозой противников — создавали особые общины и братства.

¹ Ч и л л а н и ш и н и (перс., «чихил», редуц. «чил» — «сорок» и «ништастан» — «сидеть, садиться») — сорокадневное затворничество для поста и аскезы.

Наряду с мечетью и мадрасой, которые являлись прибежищем последователей шарията, они организовали для себя обители-кельи (*завийа*) и странноприимные дома-обители (*ханаках*) и постепенно формировали суфийский этикет и собственные порядки, которые привели к образованию цепочек духовной преемственности (*силсила*). Так, они вынудили мусульман, особенно предрасположенных к духовности, и иных набожных лиц, скитаться между мадрасой и ханакахом. Подобные скитания в исламской литературе (и особенно в персидской поэзии) оставили глубокие следы, что требует отдельного рассказа.

По мнению суфиев, тем, кто указывает человеку путь к Богу, является Сам Бог [2]. Поводырем суфия является не разум, о котором говорят му'тазилиты, и не аргументации, на которые указывают аш'ариты². Если бы разум и аргументации могли служить поводырем для достижения Истины, то все мудрецы в области познания были бы равны. Да и как разум и знания, будучи ограниченными, могут охватить существо, являющееся неограниченным и бесконечным? Божья тварь не может наставлять человека на путь познания Бога. Да и как бренное творение может свидетельствовать о том, что существовало до него самого, и о том, что будет существовать после него? [3]

Таким образом, ни разум, ни аргументации не могут выступать посредником между человеком и Богом. Разум, будучи ограниченным, может довести (на пути познания) только до такого же ограниченного существа. Больше того, разум в области познания аналогичен разумному существу. Как разумное существо, которое без наличия аргументов не может определить никакого пути, так и разум без аргументов ничего достичь не может. Но подлинные аргументы не могут существовать вне бытия Бога. Разум — это орудие, нужное чтобы стать рабом Господа, и возвыситься до положения господства человеческому уму не под силу [4]. Порог господства очень высок, и слабому человеку, который к тому же является жестоким и невежественным, нет доступа даже к порогу.

Единый Бог, на взгляд мусульман, находится на такой высоте святости и абсолютного совершенства, что не имеет с человеком никаких отношений и связей. Опять же, судьба тех, кто следует прямым путем праведника, по описаниям Корана настолько отличается от судеб тех, кто заплутал и навлек на себя гнев Господа, что для человека с прису-

² Аш'ариты — последователи одного из наиболее известных направлений мусульманского калама, названного по имени одного из его основоположников и выдающихся представителей Абу-л-Хасана 'Али б. Исма'ила ал-Аш'ари (873—935). Представители этого направления признавали реальность и вечность Божьих атрибутов (*сиффат*) и извечность Корана как атрибута Божьего Слова, а также считали, что подлинным создателем всех человеческих действий является Бог, а люди лишь приобретают их (*касб*).

шей ему брэнностью не остается надежды достигнуть спасения вне милости Истины (Бога). Человеку нелегко дается самое представление о том, что он без посредничества пророка и шариата мог бы миновать расстояние между творениями и Истиной (Творцом) и увидеть свое брэнное и ограниченное существо погруженным в Бесконечное и Извечное Существо. Поэтому нет ничего удивительного, если со стороны рьяных и бескомпромиссных последователей шариата лица с притязаниями на связь с Богом будут обвинены в ненависти и заблуждении.

Несмотря на это, суфии для оправдания своего учения нашли доводы как в Коране, так и в хадисах³ — с целью доказать существование нити, которая соединяет брэнного человека с Всевышним Богом. Например, в Коране речь идет о «договоре» (*мисак*)⁴, который суфий считает соглашением о любви, заключенным между человеком и Господом. Также в Коране встречается указание на «вещь, отданную на хранение» (*аманат*), которая предложена мирянам; небеса и земля не могли взять на себя подобную обязанность, и она была возложена на человека, который был жестокосердным и невежественным [5]. Далее в Коране указывается на возможность для уверовавших лиц узреть лик Господа в День суда (об этом у суннитов есть множество хадисов) [6]. Наконец, в нашем мире Господь пребывает везде — как на западе, так и на востоке; Он существует везде, где бы ни побывал человек и куда бы он ни посмотрел (об этом многократно говорится в Коране и в хадисах) [7]. Последнее дает повод думать, что Бог пребывает рядом, и ничто не находится ближе к человеку, чем его Господь. Бог, который заключил с человеческим родом вечное соглашение, Бог, чье присутствие ощущается везде, находится к человеку ближе, чем его шейная артерия [8]. И, несмотря на наличие неизбывного расстояния между брэнным и ограниченным существом и Вечным и Неограниченным Бытием, можно надеяться узреть лик Господа в потусторонней жизни и находиться в Его объятиях в жизни земной. Какой разумный человек видит Господа рядом с собой и не влюбляется в Него? Благорасположение между человеком и Богом, о котором говорится в Коране [9], указывает на источник такой любви. Это сильная и безнадежная любовь, которая требует от влюбленного полного подчинения воле Возлюбленного, упования на Него и веры в Него. Корни всех этих мыслей заложены в Коране.

Следовательно, в исламе высвобождается место для *'ирфана*, и вопреки мнениям некоторых исследователей, нет никакой необходимости

³ Х а д и с (*араб.*, «предание, рассказ») — предания о словах и действиях Пророка (а у шиитов — еще и имамов), затрагивающие различные религиозно-правовые стороны жизни мусульманской общины.

⁴ В частности, в аяте 84 суры ал-Бакара («Корова») говорится: «[Вспомните,] как заключил Я с вами договор...».

сти искать корни суфизма вне ислама. Ведь и в хадисах содержатся указания относительно связи Господа с сердцем верующего. Например, согласно одному священному хадису, Господь говорит: «Меня не могут вместить в себя ни небо и земля, но сердце верующего может Меня вместить». В другом случае Господь говорит: «Когда Я возлюблю кого-либо из Моих рабов, то стану его оком, его ухом и его ртом, и так, что он будет видеть, слышать и говорить через Меня» [10].

Разве такие хадисы, которых в сборниках превеликое множество, не могут послужить для мусульман доводом, чтобы они укрепились в любви к Истинному Господу и сделали ее основой, чтобы приступили к самоотречению и размышлениям для соединения с Ним, опровергая всякие научные занятия и споры?

По преданию, у Раби'йи ал-'Адавийи⁵, которая была праведной женщиной из Басры и одной из первых последовательниц суфизма, спросили: «Видишь ли ты когда-либо своего Господа при молитве?» Она ответила: «Если бы я Его не видела, то не поклонялась бы Ему». Аналогичные высказывания передают от 'Али б. Аби Талиба, которого суфии считали первым из своих предшественников. Конечно, Бог, которого верующий видит (пусть и не глазами), легко может стать не только объектом поклонения, но еще и объектом любви. И это та любовь, о которой с волнением и теплотой говорили Раби'я, Шибли⁶, Халладж и суфийские поэты; и на боль от которой Руми столь страстно сетует языком свирели⁷.

⁵ Раби'я ал-'Адавийа (713—801) — видная представительница басрийской школы аскетов и подвижников. Происходила из бедной арабской семьи. В раннем детстве при неясных обстоятельствах была продана в рабство. Позднее, благодаря своей набожности и аскетическому образу жизни, была отпущена на волю. Несколько лет провела в пустыне, удалившись от людей и подвергая себя аскетическим испытаниям. Затем жила в Басре.

⁶ Ш и б л и, Абу Бакр Дулаф б. Дахдар аш-Шибли ал-Хурасани (861—946) — один из «отцов» суфизма. Род его был из Уструшаны (ныне г. Истаравшан в Таджикистане), но деятельность протекала в Багдаде. Он был близким другом первого «мученика» суфизма Хусайна б. Мансура ал-Халладжа.

⁷ Имеются в виду начальные строки знаменитой книги Джалал ад-дина Руми *Маснави-йи ма'нави*:

Вы слышите свирели скорбный звук?

Она, как мы, страдает от разлук.

О чем грустит, о чем поет она?

«Я со стволем своим разлучена.

(с той поры, как меня, срезав, разлучили с зарослями камыша)

Не потому ль вы плачете от боли,

Заслышав песню о моей доле.

Я — сопечальница всех (тех), кто вдали

От корня своего, своей земли.

Любовь к Истине, любовь о которой говорят суфии, естественным образом переплетена с болью разлуки, ибо соединение с Истиной, конечным состоянием которого является слияние человека с Абсолютным Бытием, становится возможным лишь на преходящие мгновения, в ходе которых *'ариф*, находясь в состоянии Божьего притяжения (*джазба*) и пребывая в откровении, погружается в бытие Господа и видит собственное существо поглощенным Его Бытием. Но эти сладостные мгновения, эти прекрасные времена очень быстро проходят. И когда состояние экзальтации и волнения завершается, человек, будучи влюбленным, физически разлучается с Истиной, которая является его возлюбленной. Теперь он должен часами, днями и месяцами ждать, чтобы снова ощутить упомянутое сладостное соединение и чтобы под влиянием очередных экзальтаций и духовных откровений снова оказаться в упомянутом состоянии духовной погруженности.

Конечно, разлука *'арифа* заключается не только в отсутствии этих сладостных и редких мгновений. Его боль и скорбь вызваны еще и тем, что завеса тела, завеса собственного его и завеса физических желаний отгородили его от мира духов, мира соединения души с тем, что суфии именуют «любимой душой», «душой душ» и «душой мира». Тягой к этому сладостному (но болезненному и безнадежному) соединению проникнута вся суфийская поэзия, переплетенная с любовными сетованиями и поэтической болью.

Язык, который используется в суфийской поэзии, насыщен метафорами. То отрешенное состояние, которое наступает под воздействием соединения с Истиной, в стихах трактуют как опьянение. Все, что является источником этого опьянения, предпосылкой для него, у суфийских поэтов именуется «вином» (*шараб*), благодаря чему *'ирфан* и суфизм, особенно в Иране, пользуются огромной популярностью, а персидская литература обретает особый колорит.

Подобный язык с древних времен служит у суфиев средством изложения духовных событий, поэтому неудивительно, что их слова с тех же самых пор остаются непонятными для тех, кому чужд мир высоких эмоций и экзальтаций. По этой причине суфиев нередко обвиняли в ереси и заблуждении. Многие сторонники внешних форм религии неустанно опровергали высказывания суфиев (особенно те из них, что были посвящены Божественной любви и соединению с Господом), характеризуя их как «козни Сатаны». В то же самое время суфии для подтверждения своих притязаний и утверждения основ своего учения невольно прибегали к помощи аллегорических трактовок (*та'вил*) и специальных разъяснений. По этим причинам процесс конфронтации между суфиями и сторонниками «чистого» шариата был долгим.

Без сомнения, именование «суфий» в период жизни Пророка не имело хождения, поэтому суфии, претендующие на то, что история их

общины началась именно в тот период, утверждают, что сподвижники (*сахаб*) Посланника Бога, считая честь подобного сподвижничества превыше всех других именовании, не стали называться «суфиями», хотя среди них были и аскеты (*захид*), и отшельники (*'абид*), и люди, избравшие добровольную бедность (*факр*). Начало истории применения слова «суфий» точно неизвестно. Согласно одному преданию, в котором со слов Мухаммада б. Исхака отражаются макканские вести, еще до возникновения ислама, когда Макка опустела и никто не занимался обходом (*таваф*) вокруг Ка'бы, некий муж из числа суфиев приходил в Макку из дальних земель. Он совершал ритуальное хождение вокруг Дома Господня (Ка'бы) и затем возвращался обратно. Если данное предание имеет под собой реальную почву, то имя «суфий» возникло еще в доисламский период — его носителями были ученые и добронравные мужи [11]. Во всяком случае, с учетом утверждений самих суфиев, данное именование в конце I века хиджры (начале IX в. н. э.) или несколько позднее уже применялось довольно широко. Например, передается рассказ ал-Хасана ал-Басри, который утверждал, что встретил суфия, занимавшегося обходом вокруг Ка'бы. Он преподнес ему подавание, но тот не принял предложенного, сказав: «У меня есть четыре данга⁸, которых мне вполне достаточно» [12].

Относительно этимологии слова «суфий» взгляды исследователей расходятся. Большинство суфиев, не соблюдая правила этимологии, считают его производным от *сафа* («чистота», «чистосердечность»). Другие возводят этимологию к *суффа* («помост»), имея в виду помост у мечети в ал-Мадине, на котором нашли прибежище *ахл-и суффа* («обитатели навеса») ⁹, предшественники суфиев. Впрочем, это предположение также не соответствует правилам этимологии. Мнение тех, кто считает слово «суфий» производным от греческого термина *sophos* («мудрость») [13] или же от *theosophia* («Божья мудрость») [14], не имеет под собой реальной почвы. Прочие высказывания об этимологии данного слова в большинстве своем кажутся еще более невероятными. Некоторые древние исследователи уже давно предположили, что у слова «суфий» нет арабских корней, и это своего рода самоназвание для определенной группы лиц.

Более верным и соответствующим правилам этимологии будет предположение, которое впервые также было сделано еще в древности: слово «суфий» (*суфи*) является производным от *суф* («шерсть»).

⁸ Данг — шестая часть медной монеты.

⁹ Ахл ас-суффа (или *асхаб ас-суффа*; «обитатели навеса») — группа из числа бедных сподвижников Пророка, не имевших в ал-Мадине пристанища и живших под навесом мечети у его дома. Их численность иногда доходила до 30 человек. В исламской историографии они известны как образец благочестия и аскетизма.

Данное предположение поддержано не только суфийскими авторами и кажется нам безупречным: суфии носили преимущественно шерстяную одежду, что искони считалось признаком принадлежности к словию аскетов и праведников.

И, несмотря на то, что ношение шерстяной одежды было привилегией не одних лишь суфиев, многие ученые подтверждают достоверность данной этимологии, тем более что суфизм в исламе начинался с аскетизма и набожности, а ношение шерстяной одежды древними аскетами являло протест против образа жизни того общества, в котором они жили, и прежде всего — против образа жизни богачей, что предавались кутежам, питались изысканными яствами и постоянно искали приятного времяпрепровождения.

Следовательно, именование «суфий» стало популярным благодаря ношению шерстяной одежды, которая являлась признаком набожности и благочестия. Однако это благочестие проявлялось не только в вопросах одежды и еды. Те, кого называли суфиями, проявляли воздержание во всех аспектах жизни. Они зачастую вели непримиримую борьбу против собственного *эго* — с его страстями и вожделениями, поскольку думали, что все беды и несчастья человека проистекают от последних, и избегали потакать природным желаниям [15]. Кроме того, во всех своих поступках и словах они находились под влиянием страха перед Господом (*хауф*), полагая, что человек, перед тем как совершать любые действия, должен представить пред своими очами Господа, почувствовать Его присутствие, устраситься Его гнева и недовольства. Человек должен постоянно помнить, что дольний мир недолговечен, он — непрочный и бранный, и все его удовольствия, включая имущество и положение, жен и детей являются не чем иным, как миражом и тщетной гордыней. И хотя недопустимо, чтобы человек полностью отвергал все блага, он все же не должен привязываться к ним, а их наличие не должно стать для него завесой и отвлечь его от мыслей о Боге, Который является конечной и основной целью существования человека. Таким образом, суфий под своей власяницей хранил огонь, горевший страстным желанием соединиться с Истиной (Богом), а путь достижения этой цели суфий видел в отстранении от людей и отказе от мирских удовольствий.

Ношение власяницы, которое в III/X в. считалось признаком принадлежности к аскетам и суфиям, вначале многими мусульманами не одобрялось. Некоторые считали ношение подобной одежды попыткой выставить себя напоказ, воспринимая ее как средство обмана. Так, Ибн Сири¹⁰ считал ношение власяницы подражанием последователям

¹⁰ Ибн Сири (655—732) — знаменитый мусульманский ученый, автор одного из первых и основных исламских сонников; принадлежал к поколению табиин (последователей сподвижников Пророка).

‘Исы (христианам. — М. М.) и говорил: «Я предпочитаю следовать примеру своего Пророка и носить одежду из хлопковой ткани». По преданию, у Малика б. Анаса ¹¹ спросили: «Какое твое мнение по поводу власяницы?» Он ответил: «В одеянии славы нет ничего хорошего». Кроме того, рассказывают, что ал-Хасан ал-Басри, встретив Малика б. Динара ¹², одетого во власяницу, спросил: «Тебе нравится носить власяницу?» Тот ответил: «Да!» Ал-Хасан сказал: «Ее раньше тебя носил баран». Ибн Саммак ¹³ также критиковал людей, одетых во власяницу, и говорил: «Если ваш внутренний мир совпадает с вашей внешностью, то так вы уведомляете людей о вашем внутреннем мире. Но если не совпадает, то вам грозит гибель» [16].

Подобное отрицание традиции ношения власяницы было свойственно не только знатокам фикха и аскетам. Мусульмане-обыватели также не были в восторге от суфиев. Некоторые поэты упрекали суфиев, будто бы ношением власяницы они стремятся обмануть народ. В персидской и арабской литературе встречается немало стихов, в которых говорится о ненависти по отношению к одетым во власяницу лицам, которые желают прославиться подобным способом.

Однако сами суфии ношение власяницы считали одним из непремных условий своей деятельности, полагая невозможным заниматься без подобного одеяния аскезой и воздержанием. Они даже приводили различные предания, согласно которым ношение власяницы было якобы популярным и приемлемым даже для Пророка и его сподвижников: например, цитировали слова, переданные от Абу Мусы Аш‘ари ¹⁴, по которым будто бы даже сам Пророк носил власяницу. Кроме того, приводили предание, согласно которому ал-Хасан ал-Басри (известный противник ношения власяницы) якобы сказал: «Я встретил 70 лиц из числа ветеранов Бадра ¹⁵ и сподвижников Пророка, которые носили только власяницу» [17].

¹¹ М а л и к б. А н а с (713—795) — факих, мухаддис (знарок хадисов), основатель и эпоним маликитского мазхаба (богословско-правовой школы) в исламе.

¹² М а л и к б. Д и н а р (ум. в 748 г.) — был из числа *табиин*. Он упоминается как надежный передатчик хадисов. Был учеником ал-Хасана ал-Басри. Считается одним из адептов суфизма. Умер в возрасте 90 лет в Басре.

¹³ И б н С а м м а к (ум. в 955 г.) — известный мусульманский знаток хадисов из Багдада.

¹⁴ А б у М у с а а л - А ш ‘ а р и (ум. в 666 г.) — один из наиболее известных сподвижников пророка Мухаммада, мусульманский политический деятель. Родом из Йамана.

¹⁵ Имеются в виду участники первого крупного и победоносного сражения мусульман во главе с Пророком с язычниками-макканцами (17 марта 624 г.) у колодца Бадр, расположенного на расстоянии 150 км к юго-западу от ал-Мадины.

В суфийской традиции сохранились и другие предания, повествующие о том, что ношение власяницы среди аскетически настроенных сподвижников Пророка была весьма распространена и что «обитатели навеса» (*асхаб-и суффа*) не имели никакой иной одежды, кроме власяницы.

Если не во времена Пророка, то самое позднее начиная со II века хиджры (IX в. н. э.) некая группа аскетов носила власяницу и именовалась «суфиями». В начальный период правления 'Аббасидских¹⁶ халифов некоторые из этих суфиев лозунгом своей деятельности объявили «поощрение дозволенного и отрицание порицаемого» (*ал-амр би-л-ма'руф ва-н-нахий 'ан ал-мункар*). Во времена правления Ма'муна¹⁷ суфии проводили свои ритуальные собрания даже в Багдаде. Однажды один из них пришел для диспута к самому халифу Ма'муну. Этот суфий спросил у Ма'муна: «Каким образом тебе досталась должность халифа?» Ма'мун ответил: «Я получил ее в наследство от отца, которому мусульмане присягнули на верность». Суфий, одетый во власяницу, удовлетворился таким ответом и ушел. По преданию, Ма'мун поручил одному из своих людей следить за ним, дабы определить место, где тот встретится с единомышленниками. Суфий пришел в мечеть и рассказал собравшимся там суфиям о своем разговоре с халифом. Они, услышав его рассказ, также разошлись [18]. Так халифу стало известно, что суфии не представляют для его власти никакой угрозы. Согласно преданию, в Нишапуре между имамом Ризой¹⁸ и суфиями также состоялась дискуссия, которая ясно свидетельствует об их настойчивости и фанатизме в вопросах об отречении от мира и необходимости аскезы [19].

¹⁶ 'Аббасиды — вторая (после Умаййадов) династия арабских халифов (750—1258), происходившая от 'Аббаса б. 'Абд ал-Мутталиба, дяди Пророка. Они свергли Умаййадов по всему халифату, кроме Андалузии (Испании). Начали свое правление в г. Карры в 750 г., а в 762 г. перенесли столицу в Багдад.

¹⁷ Абу-л-'Аббас 'Абд Аллах ал-Ма'мун (786—833) — багдадский халиф из династии 'Аббасидов. Сын Харуна ар-Рашида. Мать Ма'муна была из Персии. После смерти отца халифом стал брат Ма'муна Амин, а Ма'мун стал правителем Хурасана. В ходе вспыхнувшей гражданской войны Ма'мун в 813 г. захватил Багдад, где и воцарился. Привлек к управлению государством ученых и основал в Багдаде «Дом Мудрости» (*Байт ал-хикма*), созданный в подражание старинной персидской академии Джунди Шапура.

¹⁸ ар-Риза, 'Али б. Муса ал-Казим б. Джа'фар Садик (770—813) — восьмой имам мусульман-шиитов. 'Аббасидский халиф Ма'мун назначил его наместником Хурасана и своим преемником. Умер в Хурасане, его гробница (Машхад ар-Риза) — стала местом паломничества мусульман.

Действительно, суфии в данный период относились к вопросу о «поощрении дозволенного и отрицании порицаемого» очень серьезно. Но их острые проповеди и назидательные речи были адресованы не только народным массам. Суфии также имели намерение исправлять и воспитывать правителей и представителей власти. Самый суфийский аскетизм был родом протеста против порочности, свойственной правителям той эпохи. Подобная отрицательная реакция со стороны аскетов началась еще со времен Умаййадских халифов; известна дерзкая критика властителей ал-Хасана ал-Басри.

Аскетизм и воздержание, которые в практике суфийских братств считались первым шагом на Пути к Богу, практиковались уже в период раннего ислама, еще во времена жизни Пророка и его сподвижников.

Ношение власяницы, которое у большинства конфессиональных и этнических групп мира считалось признаком аскетизма и благочестия, возникло среди мусульман очень рано. Верно, что аскетизм — не единственный источник суфизма, но его распространение, несомненно, стало важным средством подготовки предрасположенных умов для восприятия 'ирфанского мышления и привело к их отказу от внешней жизни.

Влияние аскетизма на возникновение мистицизма имело место не только у мусульман. Среди иудеев и христиан внимание к мистическим учениям также до определенной степени возникло в силу стремления к аскезе. Больше того, христианские аскеты, которых греки называли отшельниками (*anachoretēs*), сделали шаг к мистицизму как раз через ношение грубой одежды и через воздержание. Подобное в той или иной степени можно сказать и об индийских йогах.

И пусть аскетизм и воздержание не везде завершились зарождением мистицизма, среди мусульман они определенно подготовили почву для 'ирфана и суфизма. Однако аскетизм и воздержание, которые привели мусульман к суфизму, до известной степени были предопределены Кораном и жизнеописанием Пророка. В Коране, и особенно в тех его фрагментах, в которых идет речь об утрашении язычников, многократно говорится о ничтожности мирской жизни и возвещается о благах потустороннего мира, а именно эти аспекты сами по себе считаются основой исламского аскетизма.

Айаты, в которых говорится о страхе перед мучениями в Судный день, конечно, способствуют ослаблению душевной привязанности мусульман к мирским наслаждениям. Кроме того, Пророк, несмотря на свое стремление к распространению ислама и призыву людей в лоно религии, сам обладал качествами, близкими аскетам, и в некоторых моментах, возможно, прибег к помощи утрашения.

В Макке образ жизни Пророка был близок к образу жизни аскетов, которые часто погружались в уединение и размышление и много молились. Но в ал-Мадине он, не умаляя размышлений и молитв, также

посвящал свое внимание и вопросам мирского быта. В это время он был занят формированием исламского города (ал-Медины. — М. М.) и урегулированием быта мусульман, запрещая им заниматься чрезмерным погружением в мир аскетизма и воздержания, а также предупреждая их от увлечения монашеством. Например, он не одобрил затею 'Абд Аллаха б. 'Амра б. 'Аса¹⁹, который хотел соблюдать пост в течение целого года, а другому своему сподвижнику, 'Усмани б. Маз'уну, желавшему отречься от жены и детей и приступить к аскетическому путешествию, велел отказаться от подобной затеи.

В целом поведение Посланника Бога и его сподвижников в ал-Медине (как и в Макке) было основано на воздержании и аскетизме. Занимаясь выполнением религиозных требований, они избегали чрезмерного погружения в пучину мирских дел. Не только «обитатели помоста» (*асхаб-и суффа*) и такие лица, как Абу Зарр ал-Гифари²⁰, Хузайфа б. ал-Йаман²¹ и Салман ал-Фариси²², но даже и праведные халифы²³ жили в состоянии добровольной бедности. По словам одного

¹⁹ Сын 'Амра б. 'Аса, сподвижник Пророка. 'Амр б. 'Ас (574—664) — один из близких сподвижников Пророка и прославленный исламский полководец, принял ислам в 629 г. Позднее примкнул к лагерю Му'авии против 'Али. Был назначен наместником Египта и даже претендовал одно время на пост халифа. В Иране известен как хитрый, коварный и ловкий человек.

²⁰ Абу Зарр ал-Гифари (ум. в 651 г.) — один из известных сподвижников пророка Мухаммада. Настоящее имя Джундуб б. Джанада. Происходил из племени Гифар. Еще до проповеди пророка Мухаммада, Абу Зарр ал-Гифари отрекся от языческой религии предков и стал ханифом — последователем авраамического единобожия. Встретившись с Пророком, принял ислам. Принимал активное участие в жизни мусульманской общины, участвовал в сражениях при Бадре, Ухуде, Хандаке и др. После смерти пророка Мухаммада переехал из ал-Медины в Сирию и жил там. Абу Зарр придавал большое значение духовной практике, вел набожную и аскетическую жизнь. Позднее переехал в деревню ар-Рабу, где жил в уединении от мира до самой смерти. Известен как передатчик 281 хадиса.

²¹ Хузайфа б. ал-Йаман — один из близких сподвижников Пророка, участник всех его сражений во имя религии, кроме битвы при Бадре.

²² Салман ал-Фариси (ум. в 657 г.) — один из самых верных сподвижников Пророка, первый иранец, принявший ислам. Будучи сыном высокопоставленного зороастрийского вельможи, он попал в плен и был продан в рабство. Пророк выкупил его и освободил. После завоевания мусульманами (во времена халифа 'Умара) иранской крепости Кисрал Салман был назначен там правителем. Считается одним из основоположников суфизма.

²³ Исламское сообщество (*умма*) едино в своем признании праведными четырех первых халифов: Абу Бакра, 'Умара, 'Усмана и 'Али. В общей сложности они управляли верующими 30 лет, в течение которых расширили границы мусульманского государства от Китая до Испании и укрепили их. Были справедливы и праведны, явив лучший пример продолжения дела Пророка.

известного историка, «они носили простую одежду, довольствовались малым количеством материальных благ, ходили пешком по рынку, в залатанных рубашках из хлопчатника, вместо туфель носили простые *тасума*. А тасумой в Багдаде называют подошвы, которые держатся на ногах при помощи кожаных ремешков, в них обуты люди с израненными ногами, лишенные по этой причине возможности носить туфли» [20].

Пророк запрещал лишь чрезмерное рвение в вопросах аскетизма и воздержания. Тем не менее мусульмане его времени в большинстве своем не слишком и тянулись к мирским удовольствиям — под влиянием коранических откровений и из-за страха перед Господом: жили просто, в состоянии добровольной бедности, соблюдая принципы терпеливости, аскетизма, удовлетворенности, и довольствовались малым, как это полагается аскетам. Рецитация Корана также относилась к тем аспектам, которые с самого начала возникновения ислама сеяли в сердцах верующих семена страха и опасения. Заучивание коранических аятов и размышление над ними нередко способствовали уменьшению стремления к мирским благам, прививая тягу к аскетизму и уединению.

Подобная тяга к аскетизму и уединению среди части мусульман особенно усилилась после периода праведных халифов, когда Умаййяды превратили халифат в монархию, что послужило поводом для зарождения протестного аскетического движения. Данное движение стало реакцией в ответ на излишества и вольности тех мусульман, что полностью окунулись в море богатства и роскоши, проявляя нерадивость по отношению даже к установкам Корана и предписаниям шариата. Ведь вера в бренность дольнего мира и убежденность в наступлении Судного дня, на что неоднократно указывалось в Коране и высказываниях Пророка, служили важнейшим средством, призывающим мусульман к отказу от недолговечных наслаждений и направляющим их путем покорности и удовлетворенности. Вопреки мнению тех, кто считает исламский аскетизм подражанием христианскому аскетизму [21], можно с уверенностью сказать, что подобное стремление мусульман к аскетизму и удовлетворенности, а также их приверженность к отказу от наслаждений и вожделиний, основаны в первую очередь на Коране и на высказываниях Пророка. А если и случались какие-либо заимствования из традиций христианских аскетов и других религиозных учений, то они происходили в более поздние периоды, но не на начальном этапе распространения ислама. Наконец, следует отметить, что исламский аскетизм в основном имел умеренный характер: ему были чужды те излишества, которыми отличали христианских монахов и индийских йогов. Прежде прочего примером праведной жизни для мусульман служил жизненный путь аскетов из числа сподвижников (*сахаб*) Пророка, который воспринимался в качестве образца для подра-

жания со стороны добродетельных и благородных лиц, а также был поучительным средством для тех, кто обладал готовностью к сокровенным устремлениям.

Таким образом, среди сподвижников были люди, что под влиянием Корана стали приверженцами аскетизма и воздержания. Обитатели суффы (*асхаб-и суффа*), которых суфии признают своими предшественниками, в особенности считались примером аскетизма и удовлетворенности. Эти лица, количество которых, по преданиям, иногда доходило до четырехсот человек, принадлежали к числу бедных *мухаджиров*²⁴. Часть из них была размещена Пророком на помосте около соборной мечети ал-Мадины. Позднее об аскетизме и добровольной бедности этой общины суфии рассказали множество преданий, в том числе сомнительных. В частности, говорили, что однажды сорок человек питались одним фиником; каждый из сорока пробовал финик и передавал другому. Некоторые падали в обморок от голода, но о своем состоянии никому не говорили ни слова. Из-за отсутствия одежды они, будучи наги, скрывались в песке. Когда приходило время молитвы, те из них, у кого была хоть какая-то одежда, совершали молитву, затем передавали свою одежду другим, а сами прятали наготу в песке [22].

И пусть в рассказах суфиев относительно обитателей помоста есть известная доля преувеличения, все же среди сподвижников встречалось немало людей, относящихся к категории аскетов. Многие из них, будучи далеко не бедными, тем не менее избирали аскетический образ жизни, другие же воздерживались от накопления богатств из соображений осторожности. Жизнь большинства этих личностей являла образец простоты, праведности и богобоязненности. Абу Зарр ал-Гифари считал накопление благ, превышающих размер однодневной потребности, недозволенным. Хузайфа б. ал-Йаман говорил, что лучшим временем для него является тот день, когда домочадцы приходят и заявляют, что в доме нет ничего съестного. Даже праведные халифы, несмотря на наличие у них самых широких властных полномочий, жили предельно скромно, носили одежду в заплатках, довольствовались малой и скромной пищей. Другие сподвижники жили в состоянии аскетической тревоги и печали из страха перед Господом и опасения сурового воздаяния в День суда. 'Абд Аллах б. Раваха²⁵, управляясь на

²⁴ Мухаджирами («переселенцами») называли лиц, которые начиная с 622 г. и до кончины Пророка (632 г.) переселились из Макки в ал-Мадину. В начале причиной подобного переселения служили гонения со стороны язычников, а позднее — желание присоединиться к сторонникам Пророка.

²⁵ 'Абд Аллах б. Раваха (погиб в 629) — один из наиболее известных сподвижников Пророка. Родился в ал-Мадине, происходил из племени хазрадж. После переселения макканских мусульман в ал-Мадину, 'Абд Аллах б. Раваха был приближенным Пророка и его секретарем.

священную битву (*газва*) при Му'те²⁶ и прощаясь с родными и близкими, опасался возможной смерти и страха адских мучений и плакал [23]. Один из сподвижников Пророка по имени Хаббаб б. ал-Аратт в день своей смерти плакал из-за доставшихся ему богатств [24]. Салман ал-Фариси, даже будучи правителем, занимался плетением корзин, чтобы иметь пропитание, добытое собственным трудом. Говорят, что он не построил себе даже простого дома и отдыхал в тени рядом со стеной мечети [25]. Хузаифа, назначенный наместником в Мада'ин (Ктесифон)²⁷, чтобы избежать пышности и официальных церемоний, явился в город верхом на осле, поедая лепешку [26]. Таково было состояние аскетизма и простоты у сподвижников Пророка.

Наряду со сподвижниками (*сахаб*) простотой и добронравием славилась и некоторые их последователи (*таби'ин*)²⁸. К ним относится, в частности, Увайс ал-Карани, который, согласно преданиям, будучи должен служить своей матери, лишился возможности встретиться и побеседовать с Пророком. Он был столь рьяным последователем Посланника Бога, что, услышав о том, как в одном из сражений²⁹ у Пророка был выбит зуб, и не зная, о каком зубе идет речь, выбил себе все

²⁶ Му'та — название местности на востоке аш-Шама (совр. Сирии и прилегающих к ней территорий), где в 629 г. произошла битва между мусульманским и византийским войсками. В этой битве сподвижники Пророка проявили чудеса храбрости и самопожертвования. В ходе сражения пали смертью мученика такие преданные сподвижники Пророка, как Джа'фар ат-Тайяр, Зайд б. ал-Хариса и 'Абд Аллах б. Раваха.

²⁷ Ктесифон (*греч.* Ктесифон, *араб.* Тайсафун или Мада'ин) — древний город в Ираке, на реке Тигр; в I в. до н. э.—III в. н. э. зимняя резиденция царей Парфии (Ирана). Позднее столица иранского государства Сасанидов. В VII в. разрушен арабами.

²⁸ Таби'ин (ед. ч. таби'ий; букв.: «последователь») — следующее поколение за сподвижниками (*асхаб*). Поколение мусульман, что были учениками и последователями сподвижников Пророка, но сами непосредственно с Посланником Аллаха не общались.

²⁹ Имеется в виду битва у горы Ухуд, которая состоялась 23 марта 625 г. (3 шаввала 3 г. х.) на северо-западе Аравийского полуострова между силами мусульманской уммы ал-Медины во главе с Пророком и курайшитами во главе с Абу Суфьяном из Макки. Битва при Ухуде стала реваншем курайшитов за битву при Бадре, выигранную мусульманами в 624 г. у колодца Бадр. Несмотря на явное превосходство противника в численности, мусульмане рано захватили инициативу и начали теснить макканцев, из-за чего лагерь макканцев остался без защиты. Однако, когда мусульмане оставили свои укрепления, чтобы штурмовать лагерь макканцев, неожиданная атака вражеской кавалерии внесла сумятицу в их ряды. Многие мусульмане были убиты, и в итоге им пришлось отступить. Макканцы не преследовали их и, вернувшись в Макку, объявили о победе над мусульманами, как оказалось, первой и последней.

имеющиеся зубы. Среди *таби'ин* и следующего за ними поколения появилось множество аскетов и отшельников. В суфийской литературе об аскетизме и воздержании этих праведников сохранилось много интересных и поучительных рассказов.

Так, один из них по имени Раби' б. Хайсам заболел параличом, но отказался лечиться, сказав: «Не останется [в этом мире] ни одна болезнь и ни один страждущий». Другой, по имени Абу Муслим Хулани, при молитве постоянно был сосредоточен и не забывал мельчайших деталей ритуала. Зайн ал-'Абидин³⁰ ни в состоянии оседлости, ни в путешествии ни разу не пропустил ночной молитвы. Са'ид б. Мусаййаб³¹ совершал утреннюю молитву ритуальным омовением (*вуду*) для ночной молитвы³². Хасан ал-Басри в своих словах и поступках являл уникальные образцы аскетической простоты и скромности.

Упомянутые аскеты, видя развратность и порочность своей эпохи, выбирали отшельничество и уединение. Однако при наставлении народа, которое состояло из поощрения дозволенного и запрещения порицаемого, они проявляли смелость и дерзость.

С начального периода правления Умаййадов, при которых халифат с центром в Дамаске превратился в монархию, недовольство лиц, смотревших на аппарат халифата протестующим взглядом, постепенно возросло. Этот протест приобрел различные оттенки — особенно в Ираке, который был основным центром недовольства. Здесь шииты, хариджиты³³, мавали³⁴ и шу'убиты³⁵, каждый по-своему боролись

³⁰ 'Али б. ал-Хусайн б. 'Али б. Аби Талиб — четвертый имам мусульман шиитов, за особую тягу к молитвам прозванный Имам Саджжад («Молящийся») и Зайн ал-'Абидина («Украшение поклоняющихся»).

³¹ Са'ид б. Мусаййаб (636—716) — известный знаток фикха, хадисов и толкователь снов. Прославился своим упорством и постоянством в аскетизме и богобоязненности.

³² То есть, совершая ночную молитву, не засыпал до наступления времени для утренней молитвы.

³³ Хариджиты (от *араб.* «хариджийун» — «вышедшие/отшепенцы»). В 657 г. покинули лагерь 'Али в знак несогласия с третейским судом, созванным для решения разногласий между халифом 'Али и властолюбивым наместником аш-Шама Му'авией. Они вели непримиримую борьбу как против 'Али, так и против Му'авийи.

³⁴ Мавали (*араб.*, мн. ч. от *мавла*) — в доисламской Аравии и в раннем Арабском халифате вольноотпущенник, пользовавшийся покровительством своего бывшего патрона, а также сам патрон, который оказывал покровительство; первый обозначался термином *мавла ал-асфал* («низший мавла»), второй — *мавла ал-а'ла* («высший мавла»). Здесь *мавали* — неарабы, которые некогда были в рабстве.

³⁵ Шу'убийя (шу'убиты) (от *араб.* «шу'уб» — «народы») — движение неарабских народов, преимущественно иранцев, явившееся ответной реакцией на проарабскую политику умаййадских халифов.

против халифата. Среди них также было определенное число аскетов, которые проводили значительное время в уединении и отшельничестве; их отстраненность от государственного аппарата халифата была своего рода протестом против поведения правящего халифа и его окружения, склонного к деградации и порокам.

Подобное положение, когда в качестве протестных акций мусульмане отрекались от мира и отвращались от мирских занятий, началось с конца правления праведных халифов. Например, поступки 'Амира б. 'Абд ал-Кайса, который в период халифата 'Усмана был обвинен в том, что он не употребляет в пищу мяса и избегает женщин, фактически были формой протеста против правящего халифа. Абу Зарр ал-Гифари тоже выбрал аскетический образ жизни как средство протеста против поведения халифа. Так же и в событиях, связанных с началом правления халифа 'Али (мир ему!), когда некоторые лица в целях предостережения смуты избрали аскетическое уединение и отстранились от происходящих событий. В любом случае, стремление к аскетизму и воздержанию среди мусульман представляло собой реакцию в ответ на поведение тех, кто пользовался богатством и роскошью и чьи деяния не соответствовали деяниям Пророка.

Стремление к накопительству у мусульман возникло еще с начальных времен завоеваний, а трофеи и пленники, захваченные в завоеванных странах, превратили многих прежде бедных в богачей. Тем не менее, распределение этих трофеев, в какой форме бы оно ни проводилось, в период правления 'Усмана каких-либо заметных протестов и разногласий не вызывало, тогда как во время правления 'Умара участники битвы при Бадре и ветераны других войн при распределении трофеев имели привилегии, равенство же всех воинов, установленное при халифе Абу Бакре, игнорировалось. 'Усман при распределении трофеев стал пользоваться иным методом, выделяя большую долю своим родственникам и приближенным. Поэтому в этот период такие лица, как Талха б. 'Убайд Аллах³⁶, Зубайр б. 'Аввам³⁷, 'Абд ар-Рахман б. 'Ауф³⁸, 'Абд Аллах б. Аби Сурх³⁹ и даже сам халиф, стали об-

³⁶ Талха б. 'Убайд Аллах ал-Кураши, известный как Талха ал-Джуд (ум. в 656 г.) — сподвижник из мухаджиров, входит в число первых восьми человек, принявших ислам; один из десяти, кому был обещан рай.

³⁷ Зубайр б. 'Аввам ал-Асади (594—656) — сподвижник, принял ислам в возрасте 12 лет; один из десяти, кому по слову Пророка, еще при жизни был обещан рай.

³⁸ 'Абд ар-Рахман б. 'Ауф ал-Кураши (580—562) — сподвижник из мухаджиров, один из первых мусульман; один из десяти, кому был обещан рай. От него передают 65 хадисов.

³⁹ 'Абд Аллах б. Аби Сурх — один из сподвижников Пророка, сторонник халифа 'Усмана в совете по выбору халифа; позднее стал наместником Мисра и завоевал Северную Африку.

ладателями огромных богатств, возбуждавших у состоятельных лиц склонность к сладострастию и кутежам, которые и стали поводом для протестов против халифа и его приближенных. Но в ал-Мадине и Хиджазе для корыстолюбивых лиц пока еще не было подходящей ситуации. Перенос столицы халифата из ал-Медины в Дамаск поспособствовал формированию необходимых условий.

В аш-Шаме (совр. Сирия и прилегающие к ней территории), который был местом стыка древних цивилизаций, в силу благоприятного климата и наличия огромных благ существовали все средства для разгульной жизни тех, кто в результате завоеваний нажил немалое состояние. Конечно, спокойное и радостное существование в аш-Шаме в корне отличалось от условий Хиджаза и прилегающих пустынь. В результате правители и халифы из рода Умаййядов с каждым днем все больше удалялись от образа жизни Пророка и праведных халифов. Приятное времяпрепровождение, а также стремление к наслаждениям — источник постепенного отхода от традиций Пророка и погружения в прегрешения и развлечения. Все поведение Умаййядских халифов и их наместников, которые (за редким исключением) посвятили себя накоплению богатств и кутежам, может служить ярким отражением жизни мусульманских богачей того периода.

Конечно, при подобных условиях люди, не желавшие погружаться в греховный мир своего века, видели единственный выход в том, чтобы отречься от греховного общества. Среди них были те, кто присутствовал на собраниях Пророка или его сподвижников, они стремились отстраниться от греховной жизни, и если им приходилось беседовать со сладострастными людьми, пытались привить им дух богобоязненности и воздержания. Они старались обратить внимание заблудших на жизнь в горнем мире, на воздаяние в Судный день и на адские мучения. Эти аскеты по праву считаются предшественниками суфиев.

Аскеты, которые рассказывали людям на рынках различные сказания относительно жизни пророков прошлых времен или относительно забытых народов и религий, стали именоваться «сказителями» (*хусас*). В большинстве своем они повествовали с такой страстью и болью в сердце, что даже беспечных слушателей заставляли прослезиться, вызывая в них скорбные размышления. С помощью старинных сказаний, рассказов о пророках, носителях Корана и Торы, иногда привлекая сирийские и буддийские предания, наполненные болью и грустью, они пробуждали в людях чувство вины, страха перед Богом и скорби за содеянное. Одновременно они посредством сказаний о мессии — Масихе (Помазаннике) и Махди⁴⁰ конца времен, — пробужда-

⁴⁰ Махди (*араб.*, «ведомый [по пути Аллаха]») — провозвестник близкого конца света, последний преемник пророка Мухаммада. Целиком его имя произносится как Махди Сахиб аз-Заман. В Коране Махди не упоминается,

ли у народа надежду на спасение, вызывая у людей чувство ненависти к греховным поступкам и призывая к их исправлению.

Собрания аскетов-сказителей, на которые приходило множество разнообразных лиц, побуждали последних к покаянию и аскетизму, к выбору пути уединения и отшельничества. Подобно собраниям сказителей, окружение других аскетов также всегда включало множество людей, недовольных положением своей эпохи и реагирующих на призывы к аскезе с большим интересом. Слова некоторых аскетов, в которых содержалась критика в адрес существующего положения вещей, были полны горечи и обличений. И даже перед лицом халифов и правителей аскеты не боялись произносить колкие и нелицеприятные речи. Так поступал ал-Хасан ал-Басри, которого суфии позднее признали своим предводителем. Он пользовался непревзойденной славой в области красноречия, в этом плане его сравнивали с Хаджаджем б. Йусуфом⁴¹, который был известен ораторским искусством и выразительностью слога [27]. Сохранился текст проповеди ал-Басри, посвященный 'Умару б. 'Абд ал-'Азизу⁴², который свидетельствует о глубине и содержательности его речей. Примером может служить воззвание к Ибн Хубайре, наместнику Басры, где ал-Басри колко упрекал наместника за подхалимство его окружения [28].

Юродивый Бахлул/Бухлул⁴³, который, по преданию, был из числа родственников халифа Харуна ар-Рашида⁴⁴, в своих проповедях про-

однако его мессианская миссия широко толкуется в хадисах. В шиитском учении Махди — это не только потомок пророка и сын своей эпохи, но сокрытый долгожданный Двенадцатый Имам. Он будет пребывать в сокрытии до часа, назначенного Богом, после чего явится на землю, чтобы руководить мусульманами, установит царство справедливости и благоденствия. Для шиитов Махди на деле является Мессией.

⁴¹ Хаджадж б. Йусуф ас-Сакафи — жесточайший наместник Умаййядов в Куфе и Басре, предававший смерти всех, кто выражал недовольство их правлением. Умер от проказы в 714 г.

⁴² 'Умар б. 'Абд ал-'Азиз (682—720) — умаййадский халиф (717—720). Почитается как суннитами, так и шиитами за набожность и необычайную честность. Став халифом, 'Умар отказался от прежнего роскошного образа жизни, покинул великолепный дворец Умаййядов и пожертвовал все свое огромное состояние в казну халифата.

⁴³ Бахлул / Бухлул - Дивана — букв.: «Юродивый Бахлул/Бухлул», или Бахлул Дананда («Бахлул Мудрый») — герой многочисленных анекдотов и притч.

⁴⁴ Харун ар-Рашид, русское искаженное имя Гарун ар-Рашид (763—809) — халиф с 786 г., из династии 'Аббасидов. С 803 г. правил единолично. При нем в халифате достигли значительного развития сельское хозяйство, ремесла, торговля, а Багдад превратился в центр искусства и науки. Роскошный двор Харун ар-Рашида стал источником вдохновения для создателей «Тысячи и одной ночи».

являл особую дерзость и отвагу. Его острые афоризмы постоянно огорчали халифа и его сластолюбивых придворных.

Известно также, как Ибн Саммак, один из прославленных аскетов того периода, увещевал Харуна горькими словами. По преданию, однажды, когда он был у халифа, тот велел принести ему воды. А когда принесли воду, Ибн Саммак спросил: «О халиф! Если тебе не дадут выпить эту воду, то какой ценой ты готов купить ее?» Халиф ответил: «За половину моего царства». А после того, как халиф испил воды, Бахлул снова спросил: «А если тебе запретят вылить оставшуюся воду, то сколько бы ты дал, чтобы вылить ее вон?» Халиф ответил: «Все мое царство». Тогда Ибн Саммак сказал: «О халиф! Не стоит завидовать людям и враждовать с ними за царство, половина которого стоит выпитой тобой воды, а полностью оно не стоит даже того, чтобы вылить остатки прочь». Услышав эти слова, халиф горько заплакал [29].

Про Хатима Асамма⁴⁵ рассказывают, что однажды, встретившись с халифом, он назвал его аскетом (*захид*). Халиф сказал: «Я не аскет, это ты являешься аскетом». Хатим в ответ сказал: «Аскетом является тот, кто довольствуется малым. Ты, довольствуясь этим миром, являешься аскетом. А как могу быть аскетом я, если мне недостаточно ни дольного и ни горнего миров, взятых вместе?» [30].

Во времена халифа Ма'муна такие аскеты стали известны как суфии. Они занимались поощрением дозволенного и отрицанием порицаемого. Таким образом, причиной появления суфизма в исламе стали прежде всего аскетизм и страх перед Господом.

Любовь к Господу стала другим аспектом, который Раби'а ал-'Адавийя прибавила к аскетизму и боли суфиев. Появление Раби'йи ал-'Адавийи и ее учение были кульминационной точкой суфизма, который из простого аскетизма (*зухд*), основанного на страхе и опасении, перерос в познание, базировавшемся на любви и благорасположении. Раби'йа была праведной женщиной из Басры. Утверждают, что она являлась современницей Хасана Басри (в последние годы его жизни). По преданию, когда Раби'йа была еще ребенком, в Басре случился голод, и ее продали в рабство. Позднее хозяин, заметив праведность и аскетизм девушки, освободил ее. Раби'йа до конца своих дней не выходила замуж и не общалась с людьми, хотя некоторые праведные лица, которые, подражая Пророку, не занимались затворничеством, сватали ее. И всякий раз она отвечала: «Я лишена бытия и самовладения. Меня следует сватать у Него (у Бога. — *М. М.*)». И если суфии более позднего времени в прелестях мира узрели красоту Господа, то Раби'йа не обращала внимания на прелести внешнего и вещного мира.

⁴⁵ Хатим ал-Асамм (ум. в 896 г.) — известный суфий, слова и деяния которого во многом послужили примером для последующих поколений.

В один из весенних дней служанка попросила ее выйти из дома, чтобы узреть приметы Господа. Раби'я в ответ сказала: «Нет, это ты иди внутрь, чтобы увидеть Самого Господа». Чтобы достигнуть встречи с Богом, она постоянно жила в пучине слез и любовной скорби и вела образ жизни простого дарвиша. Хасан Басри передает, что видел в ее доме один лишь убогий кувшин с водой, которою она совершала омовение и утоляла жажду, кирпич, который она клала под голову во время сна, да еще молитвенный коврик, сплетенный из тростника; а больше у нее ничего не было.

Слова Раби'и о любовных муках и переживаниях возымели уникальное воздействие. Согласно письменным источникам, у нее спросили: «Любишь ли ты Всевышнего?» Она ответила: «Люблю». Затем спросили: «Считаешь ли Шайтана врагом?» Она ответила: «Нет». Спросили: «Почему?» Она в ответ сказала: «От сильной любви к Милостивому я не думаю о вражде к Шайтану. Ибо приснился мне Посланник Бога (мир ему!) который спросил: „О Раби'я! Любишь ли ты меня?“ Я ему ответила: „О Посланник Бога! Разве есть человек, который не любил бы тебя? Но я настолько поглощена любовью к Господу, что в моем сердце не осталось места для любви и вражды к кому-либо другому“». Также пишут: «При молитве она сказала: „О Всевышний Господь! Если завтра бросишь меня в ад, крикну: „Я же любила Тебя, разве так поступают с любящими?“» Еще говорила: «О Боже! Все, что Ты предназначил мне в этом мире, отдай Своим врагам. А то, что ты предназначил мне в потустороннем мире, отдай Своим друзьям. Ибо мне достаточно одного Тебя!»

По преданию, когда Раби'я заболела, Суфйан ас-Саури ⁴⁶ пришел проведать ее и спросил: «О Раби'я! Чего ты желаешь?» Она ответила: «О Суфйан! Ты же ученый муж, почему говоришь такие слова? Клянись величием Господа, вот уже двенадцать лет, как я желаю свежих фиников, а ты знаешь, что в Басре финики — безопасный фрукт. Однако в течение всех этих лет я не вкушала фиников, ибо раб не должен потакать своим желаниям. Если я желаю, но не желает мой Господь, то следовать моим желаниям будет признаком неверия. Следует желать то, чего желает Он, чтобы быть Его истинным рабом. Но если Он дает Сам, то это — другое дело».

Суфйан ас-Саури, аскет и факих, считался в свою эпоху самым крупным знатоком вопросов о дозволенном и запретном. Несмотря на это, из-за своего аскетизма и целомудренности он не принял предложения халифа ал-Махди ⁴⁷ стать кадием (судьей) Куфы, и до конца

⁴⁶ Суфйан ас-Саури (715—778) — известный муджтахид, основатель собственного *мазхаба* (богословско-правовой школы), известный аскет.

⁴⁷ ал-Махди (годы правления 775—785) — халиф из династии 'Аббасидов, отец Харуна ар-Рашида, основатель центра переводов (*араб.* Байт ал-хикма).

жизни из-за страха перед халифом вел скрытый образ жизни [31]. По уровню богобоязненности Суфйану не было равных. По преданию, услышав о смерти, он в течение нескольких дней лежал без чувств. При этом он мечтал о смерти и каждый раз, когда кто-либо из его учеников отправлялся путешествовать, просил: «Если где-нибудь найдете смерть, купите ее для меня» [32].

Подобных аскетов в описываемое время было достаточно много. Внешняя сторона их жизни сильно отличалась от жизни других людей: они носили грубую власяницу и существовали в крайней бедности и простоте. Некоторые из них полностью отреклись от мирских дел, а другие совсем не заботились о своем теле. Многие бодрствовали днем и ночью, посвящая все свое время молитвам и чтению Корана. А иные избрали полное уединение, избегая любого общения с людьми и предаваясь постоянным молитвам в безлюдных горах и пустынях.

Ал-Хасан ал-Басри был выдающимся аскетом своего времени. Благодаря его стараниям многие грешники раскаялись в совершенных предосудительных поступках и выбрали путь аскетизма, как например Хубайб 'Аджами, который, по преданию, был ростовщиком. Под влиянием ал-Басри он покаялся, после чего стал выдающимся аскетом, чьи слова свидетельствуют о полном погружении в мир богопоминания.

Практика богопоминания (*зикр*) многих аскетов приводит к уединению и даже к отречению от мирского. Но и сердца тех из них, кто не избегал общения с людьми, были исполнены страха перед Богом. Так, Маймун б. Михран, будучи секретарем (писцом) умаййадского халифа 'Умара б. 'Абд ал-'Азиза, не знал себе равных в праведности, воздержании, простоте быта и сердобольности. Са'ид б. Джубайр⁴⁸ пролил так много слез из страха перед Господом, что у него стали болеть глаза. Другой аскет по имени 'Ата' Сулами от сильного страха перед Господом не знал покоя ни днем, ни ночью и постоянно плакал. По преданию, всякий раз, когда случилась общая беда, он заливался слезами и говорил: «Это все связано со злосчастьем 'Ата'; если бы 'Ата' умер, то люди избавились бы от напастей» [33].

К числу выдающихся аскетов данной эпохи относится Абу Хашим ал-Куфи (ум. в 777 г.), который, как утверждают, был первым среди мусульман, кто стал известен под именем суфия. Утверждение о том, что он якобы построил обитель даже в Палестине, видимо, не соответствует действительности, но в любом случае именно в это время аскеты стали именоваться суфиями.

⁴⁸ Са'ид б. Джубайр (погиб в 714 г.) — один из наиболее известных передатчиков хадисов из поколения последователей, известный правовед, толкователь Корана, аскет. Полное имя Абу 'Абд Аллах Са'ид б. Джубайр ал-Асади ал-Куфи. Был одним из самых ученых и образованных людей своего времени. В 95 г. х. (714 г.) принял участие в восстании против тирании умаййадского наместника Хаджаджа и был убит.

Особенно прославился в это время Ибрахим Адхам. Сказание об Ибрахиме Адхаме (ум. в 778 г.) также является одним из самых интересных суфийских преданий. Утверждают, что Ибрахим был принцем из Балха, богатым и склонным к веселью и кутежам молодым человеком. Однажды, когда он находился в своем дворце, туда явился некий мужчина в одежде погонщиков верблюдов и пожелал войти во дворец. Слуги не позволили ему войти, но спросили, чего он желает и с какой целью пришел. Мужчина сказал: «Хочу войти в этот сарай». Ему сказали: «Это не сарай, а дворец Ибрахима Адхама». Он спросил: «Как достался этот сарай Ибрахиму Адхаму?» Ему ответили: «Он унаследовал его от отца». Тогда он спросил: «А как достался сарай его отцу?» Ему ответили: «Он также унаследовал его от своего отца, который жил в этом дворце прежде». Тогда он сказал: «Удивительно, но разве сарай не предназначен только для прихода и ухода людей?» Ибрахим Адхам, находившийся во дворце и услышавший этот разговор, был ошеломлен.

Как-то раз Ибрахим Адхам отправился на охоту и помчался на лошади в погоню за оленем. И олень, обернувшись к нему, будто бы спросил: «О Ибрахим! Разве для подобного дела сотворили тебя?» Ибрахим был сильно потрясен и повернул назад. По возвращении его конь обратился к нему человеческим языком и сказал: «О Ибрахим! Разве для подобного дела создали тебя?» Спустя некоторое время те же слова раздалась из седла и даже из воротника рубахи Ибрахима. Ибрахим был сильно потрясен и отправился в пустыню. Свою одежду отдал пастухам, а сам надел их одежду. Так он отрекся от должности правителя, подверг себя лишениям и приступил к путешествиям. Сказание о нем во многом напоминает сказания о Будде.

Аскетизм и суфизм в Хурасане не ограничивались лишь только Ибрахимом Адхамом. Подавление политического движения эпохи Абу Муслима⁴⁹, неудовлетворенные амбиции хурасанцев и соседство этого региона с территорией паломничества буддистов превратили Хурасан, как и Ирак, в центр суфийских тенденций. Одним из таких суфиев был Шакик Балхи⁵⁰, который, по преданию, являлся последо-

⁴⁹ Абу Муслим (727—755) — вождь антиумайядского восстания в Хурасане. В ранней молодости был рабом. В 747 г. возглавил восстание против Умайядов. Привлек к восставшим иранских крестьян, некоторые арабские племена, беглых рабов, дехкан. Восстание было успешным. После прихода к власти Аббасидов Абу Мансур остался в Хурасане в качестве наместника. Был убит по приказу халифа Мансура, опасавшегося его влияния на народ.

⁵⁰ Абу 'Али Шакик б. Ибрахим Балхи, известный как Шакик Балхи (ум. в 809 г.) — известный суфийский наставник, оказавший большое влияние на формирование суфизма в Хурасане и опосредованно — во всем исламском мире.

вателем Ибрахима Адхама. Он вначале занимался торговлей и с этими целями оказался в землях тюрков. В ходе путешествия, по преданию, он однажды вошел в буддийский храм и начал беседу с одним из жрецов, увещевая его от поклонения идолам. Когда он сказал жрецу, что всему в мире началом Единый Творец, тот спросил: «Если Бог един, то почему ты, испытывая все трудности пути, пришел сюда в качестве купца? Разве твой Единый Творец не мог обеспечить тебя средствами к существованию в том же городе, где ты живешь?» Утверждают, что эти высказывания вынудили Шакика предаться глубоким раздумьям и привели его к аскетизму и всецелому упованию на Бога.

Другой суфий, прославившийся в эту эпоху, был выходцем из Марва, и звали его Бишр б. Харис⁵¹. Аристократ по рождению, ученый муж, он неоднократно был уличен в пороках. Однажды он впал в состояние экзальтации, после чего покался в занятиях наукой и удалился от пороков. Несколько сундуков, наполненных книгами, захоронил в землю. Утверждают, что он всю жизнь ходил босиком, и поэтому его называли Бишр ал-Хафи («Босоногий»). А босиком он постоянно ходил по самой простой причине: однажды Бишр б. Харис попросил у некоего человека гвоздь, чтобы закрепить подошву своей обуви, а тот отказал ему. Тогда он выбросил обувь, чтобы не испытывать из-за нее нужды в людях, а сам стал ходить босиком. По преданию, у него спросили: «Почему ты не носишь обуви?» Он ответил: «Всевышний Господь говорит, что Он простер землю для нас в виде ковра⁵². И будет оскорбительно ходить обутом по коврам падишахов». Известно, что сестра Бишра также принадлежала к когорте выдающихся аскетов. Об ее целомудрии и простоте быта дошло множество преданий.

По степени приверженности аскетизму все исламские территории, такие как Ирак, Хурасан, Миср и Хиджаз, были одинаковы. Во всех точках этого обширного региона встречались лица, которые протестовали против развращенности, кутежей и сладострастия и считали упование на Бога важнейшим способом избавления из омута страстей. Подобные мысли имели хождение даже среди факихов и знатоков хадисов. В частности, 'Абд Аллах б. Мубарак⁵³, известный факих и прославленный знаток хадисов, имел аскетические наклонности. Имам Ахмад б. Ханбал постоянно общался с суфиями. А имама Абу Хани-

⁵¹ Бишр б. ал-Харис ал-Хафи (ум. в 841 г.) — один из ранних суфиев известный своим благочестием и аскетизмом. Выходец из Хурасана.

⁵² Имеется в виду аят 19 суры Нух (71 суры Корана), который гласит: «Ковром простер Творец землю перед вами».

⁵³ 'Абд Аллах б. Мубарак, Абу 'Абд ар-Рахман (736—797) — знаток хадисов, факих и филолог, комментатор Корана из Хурасана.

фу⁵⁴ и имама Шафи'и⁵⁵ суфии считают выдающимися предтечами своих братств.

Возникшие на начальном этапе формирования суфизма мысли об аскетизме и воздержании, которые породили своеобразное движение за повеление дозволенного и отрицание порицаемого (*ал-амр би-л-ма'руф ва-н-нахй 'ан ал-мункар*), постепенно стали смешиваться с новыми утверждениями и приобрели новые оттенки. При этом аскетизм из-за присущей ему чрезмерности и, особенно, из-за тяжелых лишений, которым подвергали себя суфии, несколько отошел от требований шариата. Идеи суфиев об аллегорическом толковании внешних аспектов предписаний и обращении к сокровенным аспектам стали причиной подозрительного отношения со стороны народных масс, а утверждение о Божественной любви вызвало недовольство сторонников чистого шариата. Это накалило градус полемики, и мало-помалу суфии стали высказываться так, как будто бы они призывали сторонников чистого шариата к открытому противостоянию.

Например, рассказывают: «Некто советовался с Бишром Хафи, говоря: „У меня накопилось две тысячи дирхамов, и я хочу совершить паломничество в Макку“. Бишр сказал: „Ты собираешься в увеселительное путешествие. Но если хочешь поехать ради довольства Господа, то пойди и отдай эти деньги нуждающимся в них или подай их сиротам. Ибо успокоение сердец мусульман лучше тысячи паломничеств в Макку“. Тот муж возразил: „Но я чувствую, что у меня куда больше желания совершить хаджж“. А Бишр в ответ сказал: „Видно, что эти деньги достались тебе несправедным путем, поэтому ты не успокоишься, пока не истратишь их на несправедное дело“».

Передают также предание: Ма'руф Кархи⁵⁶ постился. День клонился к закату. Мимо проходил водонос, который кричал: «Да смилуется Бог над тем, кто выпьет эту воду!» Ма'руф потребовал воды и выпил ее, тем самым нарушив пост. У него спросили: «Разве ты не постился?» Он ответил: «Постился, но надеялся получить пользу и от мольбы водоноса» [34].

Еще рассказывают, что однажды в присутствии Шибли речь зашла о рае и аде. Он сказал: «О Боже! Скрывай от людей и рай и ад, чтобы они поклонялись Тебе бескорыстно» [35].

⁵⁴ Абу Ханифа, ан-Ну'ман б. Сабит (699—767) — богослов и правовед, крупный ученый-знарок хадисов; основатель ханафитской богословско-правовой школы в суннитском исламе.

⁵⁵ Шафи'и, Мухаммад б. Идрис аш-Шафи'и ал-Хашими (767—820) — известный факих, основатель одной из суннитских богословско-правовых школ.

⁵⁶ Ма'руф ал-Кархи (ум. в 815 г.) — ранний суфий из Багдада, близкий к Сари ас-Сакати и Джунайду.

Подобные высказывания вызвали у народа подозрение и опаску. Но с появлением у суфиев концепции «Божественной любви» ненависть сторонников чистого шариата возросла особенно. Постепенно в оборот суфиев вошли такие слова, как «единство [всего сущего]» (*вахдат*) и «соединение» (*иттихад*), которые не сочетались с убеждениями мусульман; для совместимости этих слов с кораническим учением потребовалась аллегорическая трактовка (*та'вил*), которая также была неприемлема. Наконец, внимание суфиев к стихам и мистическому вкушению (*заук*) привело их к экстазу (*ваджд*) и радениям (*сама*), к танцам и пляскам.

Так аскеты и праведники, насельники обителей и келий, избегавшие всеобщих кутежей и всякого разнузданного веселья, стали сторонниками людных собраний и начали разрабатывать собственные поведенческие правила. А сухой, бесплодный и наводящий тоску аскетизм аскетов прошлого дал побегу чувственности и любви.

Все вышеуказанное способствовало разобщенности между суфиями и сторонниками чистого шариата. Однако, несмотря на дерзкие речи суфиев и вопреки противостоянию суфиев с факихами и знатоками хадисов, суфизм безусловно был на подъеме. Так что те обыватели, что приходили в ужас от многоумия знатоков схоластики (*калам*) и не понимали ученых слов факихов, неизбежно тянулись к суфиям.

При этом учение суфиев не осталось в стороне от влияния общественной среды, в которой расцветала философская мысль, что вызвало соответствующие изменения в самом суфизме. Багдад прирастал учеными и знаниями, и суфии (и не только они) испытывали подъем. В городе, который стал центром дискуссий ученых разных толков, постоянно проходили диспуты между философами и знатоками калама относительно сущности (*зат*) и атрибутов (*сиффат*), свободы воли (*ихтийар*) и принуждения (*джабр*). Идейная среда Багдада обогатила суфийскую мысль идеями греческого просвещения и учения перипатетиков. Так суфизм, претерпев видоизменение от аскетизма и воздержания к любви и эзотерическому познанию, ознакомился с вопросами о «единстве существования/бытия» (*вахдат-и вуджуд*) и эсхатологической проблематикой. Большое количество диспутов, которые велись в Багдаде между мутакаллимами с одной стороны и иудейскими, христианскими, зороастрийскими и манихейскими учеными — с другой, стало причиной того, что суфии познакомились с высказываниями представителей самых различных конфессий. Данное обстоятельство естественным образом привело к тому, что суфии и аскеты стали ссылаться на эти высказывания; новые знания помогли им усовершенствовать практики, связанные с познанием и любовью. Видимо, именно таким способом суфии получили возможность ознакомиться с учением Плотина («Греческого Старца»), с воззрениями Платона и Пифаго-

ра, а также с мнениями гностиков и буддистов, в результате чего стали сознательно или неосознанно заимствовать некоторые положения и идеи, что несомненно поспособствовало развитию и обогащению суфийской мысли. Такое положение дел и послужило основой для заблуждений тех исследователей, что считали упомянутые заимствования единственным источником суфизма, забывая о том, что 'ирфан и суфизм появились в исламской среде много раньше.

Однако смешение 'ирфана с философией направило суфизм в сторону излишеств. Вопрос о любви и благорасположении завершился утверждением о «Божьем вселении» (*хулул*), результатом чего стало утверждение «Аз есмь Истина (Бог)» (*Ана-л-Хакк*). Столь смелые утверждения, найдя отклик в авантюристических настроениях среди народа, увеличили интерес к суфизму, отдалив людей от стези шариата.

Генеалогия (имеется в виду родословие как духовная преемственность. — М. М.) большинства суфийских шайхов начинается с Ма'руфа Кархи. Поэтому его цепь духовной преемственности (*силсила*) называли «матерью родословий» (*умм ас-саласил*, букв.: «мать цепочек»). Ма'руф Кархи был иранцем по происхождению, ислам принял еще в детстве. По преданию, он был из числа освобожденных рабов имама Ризы (мир ему!). Будучи выдающимся аскетом своей эпохи, умирая, оставил после себя одну рубаху, которую завещал отдать нищим [36]. Ма'руф Кархи был современником халифа Ма'муна, в период правления которого суфии стали именитыми и прославились.

Первым из предшественников суфиев, после которого сохранились некоторые письменные произведения, был ал-Харис ал-Мухасиб. Будучи знатоком фикха и калама, он проявлял особое старание в деле контроля над собственной душой (*муракаба*). Его воздержание и добронравие достигли такого уровня, что из семидесяти тысяч динаров, что достались ему в наследство от отца, он не взял себе ничего, поскольку его отец был кадаритом⁵⁷. И хотя ал-Мухасиб терпел острую нужду, он отказался от наследства [37]. Исповедовал особый путь аскетизма и суфизма, о котором говорится в нескольких сохранившихся после него произведениях. Этот путь достаточно отчетливо изложен в его книгах *ар-Ри'айа хукук Аллах* («О соблюдении прав Алла-

⁵⁷ К а д а р и т ы (от *араб.* «кадар», которое обыкновенно понимается в смысле предопределения (на все воля Божья), но иногда истолковывается в смысле свободы (все в воле человеческой)). Сначала арабы называли кадаритом всякого, кто признавал свободу воли человека и отрицал предопределение, — в противоположность джабаритам, т. е. фаталистам. Более узкое значение термин приобрел после Василя б. 'Ата (ум. в 748 г.), основателя известной мусульманской секты му'тазилитов; с тех пор название «кадарийе» применяется уже только к му'тазилитам, и оба термина употребляются как синонимы.

ха») и *ал-Васайя* («Завещания»), которые оказали влияние на формирование взглядов имама ал-Газали⁵⁸ [38].

На взгляд ал-Мухасиб, «идуший по (мистическому) Пути» (*салик*) в первую очередь должен соблюдать права Аллаха. В книге, посвященной этому вопросу, он скрупулезно излагает правила жизни аскетов, особое внимание уделяя вопросам контроля над собственной душой. Готовность к смерти и покорность перед Истиной (Богом) полагает главными условиями мистического Пути и настаивает на том, чтобы идущий по Пути опасался сатанинских козней. Райские наслаждения, гурий и иные блага считает ничтожными перед духовным экстазом, который достигается 'арифом в результате лицецерения Истины.

Зу-н-Нун Мисри, другой современник ал-Мухасиб, был первым, кто высказался относительно мистического познания в исследовательском стиле. Зу-н-Нун по происхождению копт из египетского племени нуба, освобожденный раб курайшитов. Был учеником Малика б. Анаса, однако был обвинен перед халифом в принадлежности к зиндикам⁵⁹. Халиф ал-Мутаваккил (847—861) вызвал Зу-н-Нуна в Багдад, внимательно выслушал его доводы и заплакал, когда тот читал ему проповедь. Зу-н-Нун был освобожден и возвратился в Миср, но вскоре после этого умер в г. Гизе. Зу-н-Нун — один из тех, кто привнес в суфизм идеи перипатетиков. Принадлежность его перу ряда приписываемых Зу-н-Нуну произведений кажется сомнительной. Некоторые авторы считают его посвященным в тайны алхимии, знатоком учения Гермеса Трисмегиста и египетских иероглифов. Не исключено, что в некоторых случаях мы имеем смешение фактов жизни Зу-н-Нуна с биографическими данными других лиц. Ему приписывают также стихи и тексты молитв, которые свидетельствуют о вере в слияние [с Богом] (*хулл*), а в ряде его высказываний прослеживаются утверждения о единстве существования/бытия (*вахдат-и вуджуд*), что, конечно, на взгляд сторонников чистого шарията является неприемлемым и отвергаемым.

⁵⁸ ал-Газали, Абу Хамид Мухаммад ат-Туси (1058—1111) — мусульманский философ, один из основоположников суфизма. Учился, а затем работал в Нишапуре и Багдаде. Автор знаменитых работ, таких как «*Нхйа*' 'улум ад-дин» («Оживление религиозных наук»), «*Кимийа-йи са'адат*» («Эликсир счастья») и др., в которых наряду с важнейшими направлениями *фикха* и *калама* рассматривал приемлемые с точки зрения ислама основы суфизма.

⁵⁹ З и н д и к («еретик») — термин, которым в богословской полемической литературе обозначали последователей немонотеистических религий, главным образом дуалистов — манихеев, маздакитов, хуррамитов; в более широком смысле — «неверующий в Аллаха» в противоположность «верующему» (*му'мин*).

Высказывания о соединении (*ittihad*) с Богом и вселении (*хулул*) Бога в тело мистика наиболее четко сформулированы Байазидом Бистами. Байазид по происхождению иранец, его предки являлись приверженцами Заратуштры. Сам он, прежде чем стать приверженцем суфизма, был сторонником традиционного шариата. Большая часть его жизни прошла в Бистаме⁶⁰, где он и похоронен. Байазид был склонен к аскетизму и отшельничеству. Часто высказывался неосторожно и по этой причине стал объектом ожесточенной критики факихов, в результате чего его отвергли и изгнали из родного города. В учении Байазид уделяется большое внимание вопросу об «избытии в Боге» (*фанна'*)⁶¹. Примером его высказываний в этом плане являются подробности его паломничества в Макку, которое завершилось тем, что он раскаялся в своем существовании [39]. По преданию, у него спросили: «О Байазид! Чего желаешь?» Он ответил: «Все, чего я хочу, — это не иметь никаких желаний» [40]. Еще у него спросили: «Как ты достиг этого места (положения)?» В ответ он сказал: «Тем, что я вышел из себя, как змея вылезает из собственной кожи». Если принять точку зрения, по которой Байазид заимствовал вопросы единобожия и знания об истине у своего современника индийского мистика Абу 'Али Синди, тогда возможно будет предположить, что своими высказываниями об избытии в Боге он также обязан индийским учениям [41].

Несомненно, Байазид при истолковании своих сердечных экстазов (*джазба*) проявлял чрезмерную дерзость. По преданию, когда муэдзин громким голосом произнес: «Аллаху Акбар!» («Аллах Превелик!»), — Байазид добавил: «Я так же Превелик!» В другое время, когда он услышал возглас: «Субхан Аллах!» («Аллах Пречист!»), — сказал: «Пречист и я! И сколь велик достигнутый мной статус!» Подобные слова, произнесенные Байазидом в состоянии духовного опьянения, невольно стали причиной гнева и отвращения народных масс, что не мешало суфиям высказываться в этом ключе, а после заниматься аллегорическим толкованием собственных высказываний о Божьем вселении и соединении с Ним, тем самым оправдываясь. Относительно аллегорического толкования словосочетания «Пречист я» в книге Джалал ад-дина Руми *Маснави-йи ма'нави* («Поэма о скрытом смысле») приводятся подробные сведения.

Байазид также рассказывает о своем духовном вознесении, которое напоминает Вознесение (*Ми'радж*)⁶² Пророка. Известны несколь-

⁶⁰ Б и с т а м — небольшой город в иранской провинции Хурасан.

⁶¹ Ф а н а' (букв.: «избытие», «исчезновение») — избытие личностных качеств в Боге. Данный термин часто употребляется со своим коррелятом *бака'* — «пребывание в Боге».

⁶² М и ' р а д ж (*араб.*, «лестница», «средство выхода наверх», «вознесение») — вознесение Пророка на небеса верхом на Бураке, случившееся в 619 г. х. приблизительно в 27 день месяца раджаб (Коран (53: 6—18), сура «Звезда»).

ко преданий об этом состоянии Байзида, которые свидетельствуют о его чрезмерных притязаниях и относятся к категории того, что у суфиев именуется *шатахийат*⁶³ («кажущиеся ересью экстатические высказывания», «бред»). Дерзкие высказывания Байзида позднее доставили немало хлопот тем суфиям, которые были лишены его дерзости, и они вынуждены были приложить невероятные усилия для аллегорической трактовки его слов. Подобную работу проделал даже сам Джунайд Багдади, чтобы огородить суфизм от тяжелых обвинений.

Джунайд ал-Багдади (ум. в 909 г.) был выходцем из иранского города Нихаванда и являлся современником ал-Хариса ал-Мухасибии. Он принадлежал к последователям шафи'итской богословско-правовой школы (*мазхаб*) и к сторонникам школы фикха Абу Сира Калби. Кроме того, он считался выдающимся представителем аскетов и праведников своего времени; суфии называли его *Шайх ат-Тайифа* («Шайх общины»), *Шайх ал-Машиах* («Шайх шайхов») и *Тавус ал-Фукара* («Павлин (Краса) добровольно нищенствующих») и проявляли к нему величайшее уважение.

Джунайд приложил огромные усилия для изложения идейных основ суфизма. Дошедшие от него трактаты говорят о его уникальном писательском даровании, а по высказываниям, которые приписываются ему в других суфийских книгах, можно понять степень его влияния и значимости. В изысканных словах он изложил вопросы об избытии в Истине (Боге), о вселении Бога в мистика и о соединении человеческого бытия с Вечным и Безграничным Существом. Не менее изощренно и искусно он написал о «первоначальном Договоре», о котором сказано в Коране (2: 84) и который суфии воспринимают как завет о любви к Господу и как соглашение о повиновении Ему, а исчезновение в Истине характеризуется как возвращение к своему подлинному истоку. На взгляд Джунайда ал-Багдади, раз все в мире исходит от Истины (Бога), то все к Нему и возвращается. Таким образом, конечным итогом всех разъединений является объединение, а 'ариф достигнет данного статуса, лишь когда избудется в Боге.

В этот период времени получили широкую известность и другие суфии и среди них Хаким Тирмизи⁶⁴, чьи слова относительно святости (*вилайат*) до определенной степени послужили источником для учения Ибн ал-'Араби⁶⁵. Сюда же мы отнесем и Абу-л-Хусайна Ну-

⁶³ Шатахийат (*араб.*) — кажущиеся ересью высказывания суфиев, сделанные ими в состоянии экстатического и мистического опьянения.

⁶⁴ ат-Тирмизи, ал-Хаким Абу 'Абд Аллах (ум. ок. 898 г.) — крупнейший представитель восточноиранского суфизма.

⁶⁵ Ибн ал-'Араби, Мухий ад-дин Абу 'Абд Аллах (1165—1240) — крупнейший мусульманский теософ, создатель учения о «единстве и единственности бытия».

ри⁶⁶, который претерпел много страданий из-за своих высказываний о Божественной любви. Оба эти суфия жили в одно время с Халладжем, однако кульминационная точка их мысли была достигнута именно Халладжем, жизнь и смерть которого являются самой интригующей духовной драмой суфизма.

Сведения о Халладже и воззрения о нем кажутся до того удивительными и противоречивыми, что подчас создается мнение, что это разные Халладжи [42]. Именно в связи с этими странными противоречиями некоторые авторы возвысили его до небес, а другие записали в еретики и неверные. Одни причисляли его к колдунам и фокусникам, а другие считали святым (*аулийа*⁶⁷).

Халладжа звали Хусайн б. Мансур. Родился он в иранской провинции Фарс, но воспитывался и вырос в городе Васит в Ираке. Его дед был иранским зороастрийцем, но, по преданию, отец Халладжа, приняв ислам, отказавшись от религии предков. Еще в молодости будущий суфий питал сильную склонность к аскетизму и подвижничеству. В возрасте 16 лет отправился в город Шуштар и стал учеником известного 'арифа Сахла ат-Тустари⁶⁷. А когда Сахла сослали в Басру, Хусайн сопровождал его. Затем Хусайн отправился из Басры в Багдад и присоединился к багдадской суфийской общине. Обучался у таких суфиев, как 'Амр Макки и Джунайд Нихаванди. После чего совершил путешествие в Макку, где прожил некоторое время отшельником. После возвращения из хаджа жил в Багдаде. Однако появившиеся у него новые идеи и убеждения оказались неприемлемыми для багдадских суфиев, и они стали относиться к нему неприязненно. Халладж в свою очередь сбросил власяницу и стал носить обычное одеяние. Затем он покинул Багдад и начал путешествовать. Некоторое время бродил по землям Фарса и Хурасана, общаясь с различными слоями населения и обучаясь у представителей разных суфийских братств. После чего предпринял странствие в Индию и Туркестан и, утверждают, дошел до границ Китая. По возвращении стал заниматься странными и необычными делами; видимо, в этом плане на него большое влияние оказала Индия. К числу его необъяснимых деяний относится, например, то, что он летом демонстрировал свежие фрукты, которые должны были созревать зимой. А зимой показывал вещи, которые были свойственны лету. Кроме того, он читал мысли людей, а когда протягивал свою руку, она наполнялась золотыми монетами — их, по его словам, чеканили в сокровенном мире. Ему приписывают также другие непозволительные притязания. Некоторые его ученики злословили в адрес учи-

⁶⁶ ан-Нури, Абу-л-Хусайн (ум. в 908 г.) — видный багдадский суфий из школы Джунайда, комментатор Корана. Был обвинен в ереси, но пощажен.

⁶⁷ ат-Тустари, Абу Мухаммад, Сахл (ок. 818—896) — известный суфий, считается учеником и духовным наследником Зу-н-Нуна ал-Мисри.

теля, а другие признавали за ним божественные особенности. Подобные слова и деяния, о которых рассказывали в мечетях и на рынках, настраивали против него как суфиев, так и факихов. В результате суфийи отвернулись от него, а аппарат халифата стал относиться к нему с недоверием и неприязнью. Особенное подозрение у вазира (первого министра) халифа вызывали связи Халладжа с карматами⁶⁸ и некоторыми шиитскими общинами. Халладж, почувствовав грозившую ему опасность, попытался скрыться. Он отправился в Хузистан, где жил в течение трех лет на нелегальном положении, однако все-таки был задержан и осужден. В ходе судебного процесса он был обвинен в занятиях недозволенной аллегорической трактовкой Корана, в явной ереси (*иббахат*) и в том, что является карматским миссионером (*да'и*). В итоге Халладжа бросили в темницу, где, по свидетельствам источников, он провел долгие восемь лет. За это время ему удалось найти доброжелателей в халифском дворце. Мать халифа и его камергер (*хаджиб*) Наср пытались спасти Халладжа, но их заступничество имело обратное действие, ибо оно еще больше усилило гнев и зависть вазира. После этого надежда на спасение растаяла. Дабы покончить с этой историей, по наущению вазира было организовано повторное судебное разбирательство, которое длилось семь месяцев. Халладжа обвинили в том, что произнес слова «Аз есмь Истинный» (*Ана-л-Хакк*), то есть претендует на божественность. При судебном разбирательстве Халладж выступил в свою защиту сам: назвал себя верующим мусульманином и предостерег судьей от пролития его крови. И все же судебное разбирательство завершилось вынесением вердикта о признании Халладжа еретиком. По решению факихов его били кнутом. Утверждают, что Халладж получил тысячу ударов кнутом и ни разу не застонал. Этого наказания вазиру показалось недостаточно. Опасаясь влияния Халладжа и его связей с карматами, он не удовольствовался проведенной экзекуцией и велел подвергнуть еретика казни через повешение. Рассказывают, что когда мертвого Халладжа сняли с виселицы, ему поочередно отрубили руки, ноги, а затем и голову, после чего сожгли изувеченные останки, а пепел развеяли по ветру над водами Тигра (в 922 г.). Халладж, пока еще был жив, с невиданным терпением и достоинством переносил доставшиеся ему мучения. Это была такая стойкость, наличие которой признается лишь у 'Исы и у христианских великомучеников. Подражал ли Халладж и в этом великому примеру своей жизни 'Исе (Иисусу Христу)?

Повесть о чудотворных деяниях Халладжа и о его трагической гибели преподносится в суфийской литературе в гиперболизированной форме. Говорят, что когда его привели к виселице, там собралось мно-

⁶⁸ О карматах см. сноску 27 на с. 13.

жество людей. Кто-то из толпы спросил: «Что такое любовь?» Он ответил: «Это то, что увидишь в этот же день, на следующий день и днем позже»⁶⁹. По пути из темницы до виселицы он постоянно повторял: «Аз есмь истина!» — и шел, двигая руками и ногами, будто танцуя (несмотря на то, что ноги у него были в кандалах!). У него спросили: «В чем причина подобных движений?» Он ответил: «А разве меня ведут не к виселице?» Ступив ногой на помост виселицы, сказал: «Это лестница, ведущая к небесам!» Здесь мы отмечаем удивительное сходство его истории описанием последних дней 'Исы. Еще более удивительным является утверждение его друзей, которые говорили, что с Халладжем случилось ровно то, что и с 'Исой: его взяли живым в небо, а вместо него казнили другого [43].

Халладж был первым суфием-мучеником. Его история, вынудившая суфиев в течение определенного периода хранить в тайне некоторые аспекты своего учения, к сожалению, не стала последней трагедией, связанной с неосторожными речами: подобная же участь постигла и других суфиев. Правители разных времен еще не раз в популистских целях преследовали суфиев, объявления их еретиками, а себя выставя защитниками шариата. Примером того служит жизненная трагедия 'Айн ал-Кудата Хамадани⁷⁰, и это не единственный подобный случай.

Многие суфии считают Халладжа святым, однако мусульманские обыватели, следуя вынесенному приговору, считают того авантюристом и мошенником. Действительно, у него были странные высказывания, он написал странные книги, такие как *Та син*⁷¹ *ал-азал* («Та син вечности»), *Кур'ан ал-Кур'ан* («Коран Корана») и *Кибрит ал-ахмар* («Философский камень»). У него были непонятные стихи, полные кажущихся ересью мистических иносказаний (*шатахийат*) — с высокими смыслами и странными притязаниями. Его высказывания «Аз есмь Истинный» и «Аз есмь Аллах», приведенные в книге *Та син ал-азал*, трактовались суфиями аллегорически и характеризовались как разъяснение принципа избытия в Боге.

Трагедия, связанная с Халладжем, не остановила развития суфизма. Однако на этом поучительном примере суфии выучились быть осторожнее.

⁶⁹ Эти слова можно трактовать так, что в этот день Халладж был умерщвлен, на второй день его тело было сожжено, а на третий день его останки были развеяны по ветру.

⁷⁰ 'Айн ал-Кудат/'Айн ал-Кузат ал-Хамадани — философ, мистик и математик родом из Хамадана (современный Иран). В 1131 г. в возрасте 33 лет был казнен в Багдаде по обвинению в ереси.

⁷¹ Та син — начальные таинственные буквы («та» и «син»), которыми открывается 27-ая сура Корана и которые, как считается, указывают на Божественное величие и Его силу.

В то же самое время в Ираке и Хурасане проживал целый ряд выдающихся суфиев, часть из которых явно или тайно хвалила Халладжа. Одним из прославленных суфиев того периода был Ибн 'Ата Адами⁷², которого казнили из-за приверженности учению Халладжа. Оставшиеся суфии, если и поддерживали идеи Халладжа, предпочитали молчать, опасаясь тяжелых последствий.

Имя Халладжа и слухи о нем, но особенно его жизненная трагедия, препятствовали многим суфийским шейхам той эпохи добиться известности. Несмотря на это, история донесла до нас их имена: Сари Сакати (ум. 865 или 900), дядя (брат матери) Джунайда Багдади, от которого в области 'ирфана и монотеизма (*таухид*) остались ценные высказывания; Йахйя б. Му'аз ар-Рази (ум. в 872 г.); Хамдун Касар (ум. в 884 г.); Абу Са'ид Харраз (ум. в 890 г.); Ибрахим Хаввас (ум. в 897 г.); Мамшад Динавари (ум. в 912 г.); Йусуф б. Хусайн Рази (ум. в 916 г.). В суфийских книгах встречаются подробные данные об их жизни и высказываниях. Некоторые из этих суфиев принадлежали к течению «Людей порицания» (*Маламатийя*)⁷³. Примечательной чертой суфизма упомянутой эпохи являются полные боли и страданий мистические стихи; поэтические произведения в суфийских книгах находят у большинства.

Из числа суфиев IV/IX—начала X в. особенно прославился Абу Бакр Шибли (861—949). Он принадлежал к числу друзей Джунайда Багдади. Когда разгорелась жизненная трагедия Халладжа, Шибли, несмотря на молодость, сумел соблюсти осторожность. Родом он был из города Уструшаны (нынешний город Истаравшан в Таджикистане) из страны афшинов⁷⁴, однако умер в Багдаде. Так же и Абу Бакр Васити (ум. в 943 г.), другой известный суфий данной эпохи, родом был из Фарганы, но жил в основном в Марве и Ираке.

Несмотря на осмотрительность и скрупулезное соблюдение требований шариата большинством суфийских шейхов, их жизненная стезя казалась народу неприемлемой. Хотя трагедия Халладжа и побудила суфиев к вынужденной осторожности, сторонники чистого шариата и

⁷² Ибн 'Ата, Абу-л-'Аббас (ум. в 922 г.) — близкий друг и ученик Халладжа. Отказался отречься от своего учителя и был за это казнен.

⁷³ М а л а м а т и й я (от *араб.* «маламат» — «порицание») — общее название суфийского течения, возникшего в Хурасане в IX в. и впоследствии распространившегося как на запад, включая Ирак и аш-Шам, так и на восток — в Мавараннахр и Центральную Азию. В основе этого учения лежит догмат полной ничтожности человеческой личности перед Богом, а также постулат о совершенной искренности (*ихлас*) и правдивости (*сидк*) в поступках. Данное течение явилось протестом против показной набожности и нарочитого соблюдения внешней обрядности, в которых некоторые традиционалисты видели образец проявления истинной веры.

⁷⁴ А ф ш и н ы — правители Согда.

факихи смотрели на суфийское сообщество с подозрением. По этой причине простые люди тоже не доверяли суфиям, и случаи преследования, гонений и мучений суфиев и их шейхов были далеко не редкими.

Конечно, недовольство правителей и апологетов шариата не смогли приостановить процесс развития суфизма. Аскетизм и подвижничество суфиев, сдобренные любовью и благорасположением, были ближе простым сердцам и пылким душам, нежели ученые знания обитателей мадрасы. Поэтому простые люди все же тянулись к суфизму (особенно ремесленники, базарный люд и сельские жители). В отличие от общества древних аскетов, которое в основном составилось из факихов и знатоков Корана и хадисов, суфийские общины этого периода пополнялись главным образом за счет ремесленников и торговцев. По всей вероятности, дружественные отношения между ремесленными кругами и суфиями сложились с давних времен. Так организации «благородных мужей» (*джаванмарди* или *футувва*)⁷⁵ и ремесленников стали тропой для проникновения в мир суфизма.

В любом случае, несмотря на рассказы о некоторых дерзких словах суфиев и невзирая на недовольство многоученых знатоков, суфизм продолжал процветать. Слова суфиев больше соответствовали вкусам и настроениям народных масс, которых приводили в ужас как странные и незнакомые слова знатоков калама, так и неутешительные речи знатоков фикха и хадисов. В то же самое время учение суфиев не могло оказаться в стороне от влияния эпохи Фараби и Ибн Сины (Авиценны), проникнутой духом философствования. Последнее обстоятельство также является одним из факторов эволюции основ суфизма.

Учение Фараби, научные методы Ихван ас-сафа⁷⁶ и идейные основы восточной философии (*хикмат-и маширикыйя*) Ибн Сины оказа-

⁷⁵ *Джаванмарди* (перс.) или *футувва* (араб.) («благородство», «мужество») — важный концепт *'ирфана*. Слово *фата* (или *джаванмард*) в значении «молодой человек, преисполненный благородства, отваги и мужества» — идеал, высшая форма доблести, объединяющая две важнейшие добродетели — гостеприимство и защиту. Позднее так же стали называть тайные городские общества на востоке халифата. Альтруизм и великодушные, которые стали основными принципами футуввы, дали основание сравнивать ее с институтом западноевропейского рыцарства. В иранском суфизме зороастрийский по происхождению термин *джаванмард* стали связывать с бескорыстной любовью к Богу, а суфизм и футувву стали все чаще отождествлять.

⁷⁶ Имеется в виду, созданная в X в. тайная научная организация под названием *Ихван ас-сафа' ва-хулла ал-вафа'* («Братья чистоты и друзья верности»). Его члены — неизвестные или пожелавшие остаться неизвестными люди — доказали, что являются и учеными-философами и одновременно людьми верующими и праведными, т. е. могут сочетать и философские и религиозные постулаты. Они написали 52 трактата, отражавшие их мировоззрение и в совокупности являвшие настоящую энциклопедию наук той эпохи.

ли на суфизм заметное философское влияние. Книга Ибн Сины *Ишират* («Указания») стала до определенной степени продуктом своеобразного сочетания философии и 'ирфана. Передают, что Шайх ар-Ра'ис⁷⁷ дружил и непосредственно общался с суфиями. По общеизвестному утверждению, шайх Абу Са'ид Аби-л-Хайр⁷⁸, прославленный суфий Хурасана, имел с ним дружеские отношения. По преданию, однажды (или неоднократно) между ними состоялась уединенная встреча. Рассказывают, что после того, как они завершили беседу, философ (Ибн Сина) относительно суфия сказал: «Он видит все то, что я знаю». А суфий (Абу Са'ид) относительно философа заметил: «Он знает все то, что я вижу». Эти слова, даже если они фактически не принадлежат двум прославленным мужам, замечательно отражают разницу между достигающим суфием и совершенным философом.

Между Ибн Синой и Абу Са'идом велась переписка, образцы которой дошли до наших дней. По утверждениям некоторых авторов, старец из Майханы (т. е. Абу Са'ид) написал изысканный ответ в мистическом духе на одно из четверостиший Ибн Сины [44]. И даже если эти предания недостоверны, духовная близость между Абу Са'идом и Шайх ар-Ра'исом не вызывает никаких сомнений. Абу Са'ид, судя по его духовным состояниям (*халат*) и высказываниям, в области познания придерживался позиции, близкой позиции философов-перипатетиков. В области шариата он занимал толерантную позицию; ему были чужды ограничения, свойственные имаму ал-Кушайри⁷⁹ и подобным ему суфиям. Основное противоречие, существовавшее между двумя суфийскими предводителями, основывалось именно на этом. История их противоборства, которое в конечном итоге привело к поражению и согласию имама ал-Кушайри, приводится в книге *Асрап ат-таухид*⁸⁰ («Тайны единобожия»), разумеется, со многими преувеличениями.

⁷⁷ Ш а й х а р - Р а ' и с — букв.: «Главный Шайх», прозвище Ибн Сины (Авиценны).

⁷⁸ 'Абу Са'ид Фазл Аллах б. Аби-л-Хайр Майханайи/Майханы (967—1049) — поэт, мыслитель, один из столпов суфизма. Вел переписку с Авиценной. Взгляды Абу Са'ида Майханы оказали большое влияние на произведения суфиев последующих поколений.

⁷⁹ ал-Кушайри 'Абд ал-Карим (986—1072) — выдающийся мусульманский ученый-шафийит, аш'аритский мутакаллим (знаток калама), один из классиков суфизма. Ал-Кушайри был автором большого количества работ, однако наибольшую известность приобрел благодаря фундаментальным трактатам по истории, теории и практике тасаввуфа. Его труд *Рисала фи-'илм ат-тасаввуф* стал одним из самых авторитетных в суфизме.

⁸⁰ Имеется в виду написанная на персидском языке в конце XII в. книга иранского ученого Мухаммада б. Мунавара. Полное название книги — *Асрап ат-таухид фи-ахвал аш-шайх Абу Са'ид* («Тайны единобожия в деяниях шайха Абу Са'ида»).

Примечания автора

¹ *Китаб ал-Лума'*. С. 43.

² *Шарх-и Та'арруф*. Т. 2. С. 92.

³ *Шарх-и Та'арруф*. Т. 2. С. 101.

⁴ *Шарх-и Та'арруф*. Т. 2. С. 126.

⁵ «Воистину, предложили Мы исполнение предписаний [Наших] небесам, земле и горам [и обещали даровать им при сем способность к разумению и речи], но побоялись они [что не смогут исполнить предписаний этих,] и отказались взяться [за выполнение их]» (Коран, 33: 72). Ср.: с двустижием Хафиза (издание Казвини. С. 125):

Небеса не могли тянуть груз предписаний,
И возложили это по жребию на меня, безумного.

Относительно договора (*мисак*) см.: Священный Коран, 57: 9, а также *Тафсир-и Джаалайн*. С. 715. Также см.: Фахр ад-дин Рази. *Тафсир-и Кабир / Под ред. 'Абд ар-Рахмана Мухаммада*, египетское издание. Т. 29. С. 217.

⁶ В частности, в Священном Коране говорится: «В день тот будут сиять лица [людей благочестивых] и взирать на Господа своего» (75: 22).

⁷ В Коране сказано: «И восток и запад принадлежат Богу. И куда бы ни повернулись вы, [все равно] обратитесь к Самому Всевышнему» (2: 115).

⁸ «Воистину, создали Мы человека и ведаем о том, что нашептывает ему душа его. [Всегда Мы рядом с ним,] и более близки Мы к нему, чем вена его шейная» (Коран, 50: 16). Ср.: «Когда тебя [, о Мухаммад] вопрошают обо мне рабы Мои, то ведь [всегда] рядом Я и отвечаю на призыв взывающего ко Мне» (Коран, 2: 186).

⁹ В Коране сказано: «Если отвратится кто-нибудь из вас от веры своей, то явит Всевышний [других] людей, любимых Им и любящих Его» (Коран, 5: 54). Ср.: «Скажи[, Мухаммад]: «Если любите вы Аллаха, то следуете за мной, [и тогда] возлюбит Он вас и простит грехи ваши» (Коран, 3: 31).

¹⁰ В суфийских преданиях говорится: «Не уместится Мы на земле и на небесах, но сердце Нашего благочестивого раба вместит нас» (*Китаб ал-Лума'*. С. 594). Ср.: ал-Газали. *Ихйа' 'улум ад-дин*. Т. 3. С. 12 и *Атхаф ас-сада*. Т. 7. С. 234. Также в суфийских преданиях читаем: «Наш раб, который постоянно ищет с Нами близости посредством неустанных молитв, любит Нашей любовью, слышит и видит Нашим слухом и взором» (*Рисалат ал-Кушайрийа*. С. 32). Ср.: *Китаб ал-Лума'*. С. 88; Имам Ша'рани, *Табакат ал-Акбари*. Т. 1. С. 11. Для ознакомления с вариантами данного предания в имамитских книгах см.: *Васа'ил*, глава «Склонность к совершению дополнительных молитв».

¹¹ *Китаб ал-Лума'*. С. 42—43.

¹² *Китаб ал-Лума'*. С. 42.

¹³ По утверждению Бируни (*Ма ли-л-Хинд*. С. 16), суфии относятся к [тем, кто занимается] «софосом» — мудростью. И те, кто считает суфизм и теологию едиными, также связывают происхождение названия «суфии» именно с данным термином. Нёльдеке считает эту этимологию сомнительной, отмечая, что греческая буква «сигма» отнюдь не является аналогом арабской буквы «сад». Точка зрения Нёльдеке поддерживается и другими исследователями.

- ¹⁴ Относительно различных версий происхождения данного слова см.: Гани. *Та'рих-и тасаввуф*. С. 37—46; Хума'йи. *Мукаддима-йи «Мисбах ал-хидайа»*. С. 62—82. Ср.: Nöлке, ZDMG (1891). Во всяком случае, ношение власяницы как символическое одеяние практиковалось аскетами с древних времен. Уже в иранской мифологии Лухрасб, желая уединиться, стал носить власяницу. Согласно исламским преданиям, 'Иса и Йахйа также носили власяницу. 'Абд Аллах б. Му'авийа, один из потомков Джа'фара б. Аби Талиба, подняв восстание против халифов Йазид и Валида, облачился во власяницу, чтобы красоваться в одеянии праведников (*Мукатил ат-талибин*. С. 66). Передают, что имам Садик под одеждой из шелка, в который он одевался ради людей, носил власяницу (*Шарх-и Та'арруф*. Т. 1. С. 52).
- ¹⁵ *Шарх-и Та'арруф*. Т. 1. С. 60.
- ¹⁶ *Шарх-и Та'арруф*. Т. 3. С. 342.
- ¹⁷ *Шарх-и Та'арруф*. Т. 1. С. 61.
- ¹⁸ *Мурудж аз-захаб*. Т. 2. С. 328.
- ¹⁹ Тасаввуф ал-мухимма. С. 269. Ср.: Гани, Та'рих-и тасаввуф. С. 44.
- ²⁰ Таджарруб ас-салаф. С. 12.
- ²¹ Б. Карра де Во, Г. Ламенс и особенно Т. Андре. Действительно, Пророк наложил на монашество запрет (например, в случае с 'Усманом б. Маз'уном), и его сподвижники отказались от монашеского образа жизни. Тем не менее, известны рассказы суфиев об 'Исе, о его аскетизме и чудесах, также зафиксированы связи суфиев с христианскими монахами и аскетами. Относительно фактов и свидетельств в пользу влияния христианства на суфизм см.: Andrae. *Islamische Mystiker*. С. 13—43.
- ²² *Шарх-и Та'арруф*. Т. 1. С. 36, 60—61. Ср. *Китаб ал-Лума'*. С. 4-183.
- ²³ *Хильат ал-аулия'*. Т. 1. С. 118.
- ²⁴ *Хильат ал-аулия'*. Т. 1. С. 141—144.
- ²⁵ *Табакат Ша'рани*. Т. 1. С. 23.
- ²⁶ *Хильат ал-аулия'*. Т. 1. С. 277.
- ²⁷ Ибн Халликан. Т. 1. С. 5—354.
- ²⁸ Ибн Халликан. Т. 1. С. 354.
- ²⁹ Ибн Асир. *Камил*. Т. 5. С. 133. Ср. *ал-'Икд ал-фарид*. Т. 1. С. 363.
- ³⁰ *Шарх-и Та'арруф*. Т. 1. С. 53. Ср. Та'рих-и гузида. С. 636.
- ³¹ *Ибн Халликан*. Т. 2. С. 128.
- ³² *Тазкират ал-аулия'*. Т. 1. С. 194.
- ³³ *Табакат Ша'рани*. Т. 1. С. 47.
- ³⁴ *Тазкират ал-аулия'*. Т. 1. С. 273.
- ³⁵ *Шарх-и Та'арруф*. Т. 1. С. 13.
- ³⁶ Ибн Халликан. Т. 1. С. 220.
- ³⁷ Ибн Халликан. Т. 1. С. 348.
- ³⁸ Автор *ал-Фихриста* читал похвальные сочинения аскетов и знатоков калама; он отмечает, что им было написано много книг относительно аскетизма, принципов религии и относительно опровержения взглядов му'тазилитов (с. 261). По поводу подобных сочинений см. трактат, написанный Риттером.
- ³⁹ *Кашф ал-маджуб*. С. 134.

⁴⁰ Ср. Фихи ма фихи. С. 128.

⁴¹ Китаб ал-Лума'. С. 135.

⁴² См.: Dozy. Le islamisme. P. 324.

⁴³ Ибн Халликан. Т. 1. С. 407.

⁴⁴ О переписке шайха Абу Са'ида и Ибн Сины говорится в *Кашкул-и Бахайи и Тара'ик ал-хакайик*. Рассказ об их встрече приводится в книге *Асрар ат-таухид*. С. 159. По этому рассказу, Ибн Сина сочинил четверостишие:

Это Мы, которые уповаем на Его милость,
Отрекшись как от молитв, так и от грехов.
Если на то Твое благоволение, то непременно
Несделанное дело зачтется, а сделанное — нет.

Шайх Абу Са'ид в ответ сказал:

О ты, не творивший добра и совершавший зло,
А после этого уповающий на милость Его,
Не надейся на прощение и даже не думай, что
Несделанное дело зачтется, а сделанное — нет.

ШАЙХ И ОБИТЕЛЬ (ХАНАКАХ)

В тот период, когда Фараби и Ихван ас-сафа стремились примирить разум с шариатом, суфизм, питаясь этими двумя источниками, получил возможность процветать и развиваться. Фарс и Хурасан стали благодатной территорией для развития суфизма.

В Хурасане особенно прославился Абу Са'ид, или Старец из Майханы (*Пир-и Майханайи*). История его чудесных деяний со многими преувеличениями описана в *Асрар ат-таухид* («Тайны единобожия»). Абу Са'ид пользовался огромной популярностью — больше всего в период правления газнавидских султанов Махмуда¹ и Мас'уда². У него было много учеников (*мурид*ов) и последователей. Однако допущенные этим шайхом излишества и дерзости, проявляемые особенно в экстастическом состоянии (*ваджд*), при танцах и радениях (*сама'*), а также при чтении стихов, стали предметом яростного преследования со стороны многих религиозных ученых и знатоков фикха. Терпеть вольности и излишества Старца не мог даже такой умеренный суфий, как имам ал-Кушайри. Абу Са'ид до того был склонен к экстазам и радениям, до того был убежден в их необходимости, что велел своим ученикам не прерывать танцев и радений, даже когда они услышат голос муэдзина, призывающего к обязательной молитве. Старец из Майханы не только читал с минбара³ любовные стихи и не только организовывал в мечети собрания с песенными радениями (*каввали*), но зачастую даже запрещал своим ученикам-послушникам совершать паломничество в Макку, как будто считал шариат лишним занятием для того, кто достиг цели.

¹ Ма х м у д — Йамин ад-Даула ва Амин ал-Милла ва Низам ад-дин ва Насир ал-Хакк Абу-л-Касим Махмуд б. Сабук-тегин — Султан Махмуд из династии Газнавидов (2 октября 971—30 апреля 1030) — амир и падишах среднеазиатского государства Газнавидов с 998 г. При нем государство достигло наибольшего могущества. Совершил 17 походов в Северную Индию. Происходил из знатных гвардейцев-гуламов (рабов), служивших при дворе Саманидов.

² М а с ' у д — сын султана Махмуда, правивший государством Газнавидов после смерти своего отца с 1030 по 1041 гг.

³ М и н б а р — кафедра, или трибуна, с которой имам в мечети читает пятничную проповедь.

В отличие от него, другой шайх из Хурасана по имени хваджа 'Абд Аллах Ансари⁴ в деле соблюдения требований шариата проявлял особую осторожность и скрупулезность. Он был знатоком фикха и хадисов и интересовался комментированием Корана. Несмотря на свою склонность к суфизму, он стремился соблюдать требования шариата, так что некоторые приписывали ему занятия бесполезным аскетизмом. У него есть уникальные высказывания относительно стоянок странствующих (по Пути познания); особенно известны его молитвы наедине (*мунаджат*), полные боли и печали.

Самым знаменитым суфием той эпохи считался в Фарсе Абу 'Абд Аллах Мухаммад б. Хафиф аш-Ширази известный под именем Шайх-и кабир («Великий шайх») (ум. в 981 г.), пользовавшийся славой знающего и аскета. У него в Фарсе было много учеников, а его занятия отличались особым исследовательским духом. Ему приписывают множество книг, которые также свидетельствуют о его исследовательском даровании. По весьма распространенным сведениям, Шайх-и кабир обладал также даром чудотворца. Одновременно он уделял огромное внимание соблюдению требований шариата. Он говорил, что нет ни одного предписания Пророка, которого бы я не соблюл.

Немногим позже Абу 'Абд Аллаха б. Хафифа в Фарсе жил другой суфий по имени Абу Исхак ал-Казаруни (ум. в 1035 г.), прозванный также Шайхом-и муршидом («Шайх Наставник»); он был одним из самых выдающихся суфийских шайхов своего времени и имел много учеников. Его жизнь описана в книге *Фирдаус ал-муршидийя* («Райский сад наставника»). Ал-Казаруни проявлял огромную склонность к соблюдению требований шариата и вел непримиримую борьбу против зороастрийцев Фарса во имя распространения ислама. Другим шайхом данного периода являлся Ибн Бакуйя аш-Ширази⁵, известный под прозвищем Баба Кухи. Он был учеником Шайх-и кабира, встречался и беседовал с шайхом Абу Са'идом б. Аби-л-Хайром.

В V/XI в. самым влиятельным голосом, поднятым в защиту суфизма, был голос Абу Хамида Мухаммада ал-Газали, личность и духовное влияние которого способствовали значительному улучшению положения суфизма в обществе.

⁴ ал-Ансари ал-Харави, Абу Исма'ил 'Абд Аллах б. Мухаммад (1006—1089) — известный суфий-ханбалит, родом из Харата. Находился под сильным влиянием ал-Кушайри и Абу-л-Хасана ал-Харакани. Основное произведение — *Маназил ал-саирин* («Стоянки странствующих»).

⁵ Абу 'Абд Аллах 'Али б. Мухаммад аш-Ширази (Баба Кухи), известный под прозвищем Бакуйя; (ум. в 1050 г.) — один из первых крупных иранских суфийских поэтов. Много странствовал, некоторое время был настоятелем суфийской обители в Нишапуре.

Этот хурасанский имам родился в 1058 г. в городе Тусе; был выдающимся знатоком Корана, фикха, основ религии, калама и даже философии. Слава о его обширных знаниях и аскетизме привлекла внимание салджукидского вазира Низам ал-мулка⁶, и тот пригласил его преподавателем в багдадскую мадрасу Низамийа. Но изысканную и пытлиую натуру ал-Газали не смогли увлечь ни традиционные науки того времени, ни заманчивые должности. Бесплодие традиционных наук и тщетность официальной карьеры вынудили его прибегнуть к отшельничеству и размышлениям. Духовные борения возымели тот результат, что Божьим провидением ал-Газали покинул Багдад и вместе с группой суфиев отправился в сторону Шама и Иерусалима. В период странствий и отшельничества, лишь изредка оказываясь среди людей, он облагородил душу внутренними озарениями и понял, что может освободиться от бездны сомнений лишь на стезе суфизма.

История длительных духовных путешествий ал-Газали описана в его книге *ал-Мункиз мин ад-далал* («Избавляющая от заблуждений»). Однако основным результатом мистических путешествий ал-Газали стал выдающийся труд, написанный на арабском языке, под названием *Ихйа' улум ад-дин* («Возрождение религиозных наук»), переработанным переложением которого является персидский трактат *Кимийа-йи са'адат* («Эликсир счастья»). Эти две книги считаются самыми захватывающими книгами по вопросам суфизма; они оказали реальное и сильное влияние на развитие исламского мистицизма.

Возвращение ал-Газали к преподавательской работе, произошедшее в силу просьб друзей и по настоятельному требованию султана, не вернуло его во внешний мир, то есть в ограниченный мир факихов и преподавателей мадрасы. До конца жизни ал-Газали (ум. в 1111 г.) келья, уединение и молитвы постоянно связали его с суфийскими откровениями (*мукашафат*) и мистическими созерцаниями (*шухуд*).

Эзотерическое знание (*'ирфан*) ал-Газали, не будучи свободным от перипатетического влияния, по сути является исламской и аскетической мистикой, переплетенной с духовными откровениями. Несмотря на то, что воззрения ал-Газали были подвергнуты резкой критике со стороны таких лиц, как Ибн Таймийа⁷, его авторитет и влияние привели к упадку философствования и росту популярности суфизма.

⁶ Низам ал-мулк — титул Абу 'Али Хасана б. 'Али ат-Туси (1018—уб. 1092) — государственный деятель салджукидского государства; сторонник сильной центральной власти. Его взгляды на то, какими должны быть государство, монарх и государственный аппарат, изложены в приписываемом Низаму ал-мулку сочинении «Книга о правлении» (*Сийасат-нама*), или «Образцы поведения государей» (*Сийяр ал-мулк*). Был убит исма'илитами.

⁷ Таки ад-дин Ахмад б. Таймийа (1263—1328) — сирийский теолог, правовед ханбалитского толка. Уроженец г. Харран.

Невозможно говорить об ал-Газали, не вспомнив его брата — шайха Ахмада ал-Газали. Ахмад имел больший опыт суфийской практики, нежели его брат; по преданию, именно он сыграл важную роль в привлечении внимания имама ал-Газали к вопросам суфизма. Ахмад ал-Газали был знаменитым проповедником и суфием. Несмотря на глубокое знание фикха, он был склонен к уединению и отшельничеству. Часто путешествовал по разным странам, служил суфиям и занимался проповедями. В суфийской литературе достаточно популярно его произведение под названием *Саваних ал-'ушшак* («Прозрения верных любви»).

Ахмад ал-Газали стал воспитателем и наставником еще одного прославленного суфия — Абу-л-Ма'али 'Абд Аллаха Абу Бакра, известного как 'Айн ал-Кудат ал-Хамадани. История жизни последнего во многом сходна с жизнью Халладжа и Шайха ишрака («Шайх озарения») ⁸.

'Айн ал-Кудат родился в 1029 г. в Хамадане в семье выходцев из азербайджанской провинции Мийаны. Его отец был кадием (судьей). Сам ал-Хамадани в молодости также занимался вынесением вердиктов (*фатва*), чтением проповедей и преподаванием. Проявляя уникальные способности к изучению литературы, калама и философии, в возрасте 21 года он написал книгу, посвященную каламу и содержащую утонченные рассуждения по вопросам пророческой миссии и самих пророчеств. Знакомство с трудами имама ал-Газали способствовало коренному изменению взглядов и мыслей ал-Хамадани, а встреча с Ахмадом ал-Газали привела его к суфизму. Позднее, по смерти последнего, 'ариф по имени Барка споспешествовал привязанности ал-Хамадани к суфийской общине, что привело его из мадрасы в обитель суфиев.

Суфизм 'Айн ал-Кудата принес новые мысли и смелые мистические воззрения, переплетенные с высказываниями философов, понимание которых выходило за рамки возможностей людей той эпохи. Его книги *Тамхидат* («Предпосылки») и *Зубдат ал-'акайид* («Лучшие из убеждений»), а также часть его труда *Мактубат* («Письма») содержат ряд изысканных аллегорических толкований (*та'вил*). Не случайно именно эти произведения способствовали тому, что факихи и люди, склонные к внешним аспектам веры, стали смотреть на него с подозрением. Знаток калама по имени Бади' обвинил ал-Кудата в ере-

⁸ Имеется в виду Шихаб ад-дин Йахья ас-Сухраварди (1155—1235) — крупнейший иранский исламский мыслитель, мистик, поэт. Создал мистическую доктрину, обобщающую теории и обряды исламских суфиев, христианских мистиков, еврейских каббалистов и зороастрийских магов. О Сухраварди также упоминают под прозвищем *ал-Мактул* («Убиенный»): он был обвинен в вольнодумстве, прошиитской пропаганде и прочих «заблуждениях», в результате чего был казнен по приказу Салах ад-дина (Саладина) Аййуби.

си. Иракский вазир Салджукидов Каввам ад-дин Даргазини, который враждовал с ал-Кудатом и некоторыми его учениками, подверг того преследованиям и гонениям, в результате чего ал-Кудат был отправлен в багдадскую темницу. В своем трактате *Шакви ал-гариб* («Сетования скитальца»), написанном в багдадской темнице, 'Айн ал-Кудат постарался защитить себя от подозрений и наветов, но эти попытки оказались тщетными. Его привезли из Багдада в Хамадан и повесили в той же мадрасе, где он преподавал (в 1131 г.).

История 'Айн ал-Кудата для этого времени все же была исключением. В ту пору приверженцами суфизма были не только простые люди, но и многие высокопоставленные персоны — вазирь, опекуны наследников правителей и сами правители, относившиеся к суфиям весьма уважительно, о чем свидетельствует, например, встреча салджукидского султана Тугрула (1036—1063) с хамаданским суфием Баба Тахиром⁹ [1]. Низам ал-мулк, говорят, также относился к суфиям с огромным уважением. Такие халифы, как Мустанджид (1160—1170), Насир (1180—1225) и Мустансир (1226—1242), проявляли к суфиям особое благорасположение. В частности, Насир отправлял известного суфия Шихаб ад-дина ас-Сухраварди посланником в разные страны. А суфийский шайх Маджд ад-дин Багдади¹⁰ пользовался в Хваразме столь широким признанием, что говорили, будто бы мать Хваразмшаха тайно вступила с ним в брак. Слухи об этом дошли до владыки, и это стало причиной смерти шайха [2].

Подобное всеобщее признание, которого добились суфийские шайхи, вызывало неминуемую зависть их противников. Например, имам Фахр ад-дин ар-Рази¹¹ неустанно поносил и оскорблял суфиев, за что заслужил ненависть суфийского сообщества. Утверждают, что поначалу Хваразмшах был твердо убежден в правоте аскетов и суфиев, но ар-Рази вел активную антисуфийскую пропаганду, и султан разочаровался в них. Однажды ар-Рази повелел двум конюхам из конюшни султана облачиться в дарвишскую одежду и расположиться на молитвенном коврике, а своим ученикам приказал составить конюхам окружение. Затем он привел Хваразмшаха к этим двум молитвенникам, дабы тот оказал им всяческое уважение и испросил помощи в де-

⁹ Баба Тахир (ок. 1000 — после 1055) — один из ранних представителей персидской поэзии, мастер жанра четверостиший, мистик. Биографические данные о нем крайне скудны.

¹⁰ ал-Багдади, Маджд ад-дин (уб. 1219) — суфийский поэт; пользовался широкой известностью в Средней Азии и Северном Иране; оказал большое влияние на развитие суфизма в XIII в. Казнен хваразмшахом Мухаммадом по ложному доносу.

¹¹ ар-Рази, Фахр ад-дин Абу 'Абд Аллах (Фахр Рази) (1149—1209) — мусульманский философ, представитель аш'аритского калама, видный комментатор Корана.

лах. Султан присел к ним, преисполненный почтительности, и смиренно изложил свои просьбы. Позднее Фахр ад-дин сообщил ему, что эти два шайха до вчерашнего дня были его конюшенными и шайхами стада, облачившись в дарвишское платье. Однако ношение рубища не дает предпочтений для познания Истины, ибо Истина достижима лишь путем постоянного стремления к ней. Султан признал ошибку и перестал доверять суфиям [3].

И тем не менее суфизм в этот период процветал. Обитатели суфиев служили прибежищем для обездоленных, а суфийские шайхи слыли опорой для простого народа. Им также приписывали чудотворные деяния, а суфийские литература и поэзия находили среди людей широкое распространение и пользовались огромной популярностью. Однако большое количество учеников у суфиев вызывало опасения правителей — в связи с усилением влияния суфийских шайхов.

Среди хурасанских суфиев особенно знаменитым (после шайха Абу Са'ида Майхани и хваджи 'Абд Аллаха Ансари) был шайх Ахмад-и Джама (ум. в 1142 г.), известный под прозвищами Шайх ал-ислам («Глава исламского духовенства») и Жандепил («Разъяренный слон»). Он был современником султана Санджара¹², который оказывал ему полное доверие. У Ахмада Джама было много учеников, а также собственных детей. Он упорно настаивал на необходимости защиты требований шариата и запрещал порицаемое: демонстративно разбивал кувшины (с вином), сбрил волосы на голове¹³, разбил много чангов¹⁴ и чагана¹⁵. Ему приписывают как стихи, так и чудодействия, подобно Абу Са'иду Майхани и хвадже 'Абд Аллаху Ансари

Несколько лет спустя после смерти шайха Ахмада родился Наджм ад-дин ал-Кубра¹⁶. В молодости он интересовался изучением хадисов, ради чего предпринял несколько путешествий в Хурасан, Ирак, Азербайджан и Миср. Наджм ад-дин был силен в искусстве полемики, в

¹² Му'изз ад-дин Абу-л-Харис Ахмад Санджар (1084/1086—8 мая 1157) — султан империи Салджукидов с 1118 по 1153 г.

¹³ Демонстративное выступление против поведения суфиев и дарвишей, которые в знак пренебрежения к своей внешности носили длинные и неухоженные волосы.

¹⁴ Чанг — струнный музыкальный инструмент, близкий по форме к лире или арфе.

¹⁵ Чаган — ударный музыкальный инструмент с несколькими подвешенными бубенчиками.

¹⁶ ал-Кубра, Ахмад б. 'Умар Абу-л-Джаниб Наджм ад-дин ал-Хиваки ал-Хваразми (1145—уб. 1221) — выдающийся суфийский шайх, автор многочисленных философских и богословских трактатов, суфийский поэт, учитель Султана ученых Баха ад-дина Валада, Маджд ад-дина Багдади и многих известных суфийских шайхов и поэтов. Убит во время захвата Хваразма монголами.

связи с чем его также называли прозвищем Тамма-йи Кубра¹⁷ («Великий полемист»). Ал-Кубра воспитал несколько великих шайхов, таких как Маджд ад-дин Багдади и Наджм ад-дин Рази. С его тарикатом были связаны такие шайхи, как Са'д ад-дин Хамави (ум. в 1252 г.) и Сайф ад-дин Бахарзи (ум. в 1253 г.). Созданное им суфийское братство стало называться тарика («путь») Кубравиййа, а его самого нарекли прозвищем Шайх-и валитараш («Шайх, шлифующий святых мужей») [4].

В это же время в Багдаде и в Ираке жили два знаменитых суфия — шайх Шахаб ад-дин ас-Сухраварди (ум. 1235) и Аухад ад-дин ал-Кирмани (ум. 1238). Первый из них был весьма сведущ, занимался проповедями и наставничеством, являлся учителем Са'ди¹⁸. Пользовался уважением правителей, в связи с чем халиф неоднократно назначал его посланником. Был шайхом всех шайхов Багдада; его обитель, находившаяся в этом городе, привлекала всеобщее внимание. На проповедях ас-Сухраварди всегда присутствовало огромное количество людей. Весьма известна его книга *'Авариф ал-ма'ариф* («Дары познаний»), посвященная изложению суфийских знаний.

Аухад ад-дин ал-Кирмани, которого шайх Сухраварди не слишком жаловал, соперничал с ним в славе и признании. Несмотря на то, что халифом Мустансиром (1226—1242) ал-Кирмани был назначен шайхом знаменитой обители Марзбанийа, он относился к шайху Сухраварди с большим почтением. Его братство, известное любовью к олицетворениям (Бога), стало предметом порицания других шайхов того времени. Так, Шамс Табризи высказывал много упреков в его адрес [5].

В этот период прославился еще один великий шайх — Мухйи ад-дин Ибн ал-'Араби, но о нем, равно как о двух других великих 'арифах — Джалале ад-дине Руми и Садре ад-дине ал-Кунави, мы будем говорить отдельно и в другом месте.

В период монгольского владычества суфизм находился в ином положении. Смутные времена способствовали возрастанию интереса большинства сведущих людей к учению суфиев. В это время стал пользоваться большой популярностью и влиянием шайх Сафи ад-дин Ардабили (1252—1335). У него было огромное количество учеников. Некоторое время шайх посвятил подвижничеству и путешествиям в

¹⁷ Впоследствии слово *тамма* («полемист») выпало, в именовании ученого сохранилось только слово *кубра* («великий»).

¹⁸ Са'ди, Мушриф ад-дин Муслих б. 'Абд Аллах (между 1203 и 1210—1292) — персидский писатель и мыслитель. Более двадцати лет странствовал по разным странам Востока. В своих стихах ставил сложные религиозные, философские и этические вопросы, проповедуя соответствующие образцы поведения. Всемирно известны его любовная лирика, поэмы *Бустан* («Цветущий сад») и *Гулистан* («Цветник»), в которых затронуты вопросы этического и дидактического характера.

Шираз и Гилан, а после обосновался в родном Ардабиле. Он стал до того прославленным и влиятельным шайхом, что монголы из уважения к нему перестали угнетать тамошний народ. Вазир хваджа Рашид ад-дин Фадл Аллах¹⁹ относился к шайху с благоговением. Так, в письме к своему сыну Амиру Ахмаду, наместнику Ардабила, вазир велел, чтобы тот поступал с людьми так, чтобы шайх был доволен. Подобным же влиянием в течение многих лет пользовались и потомки шайха. Данное обстоятельство привело к тому, чтобы вокруг них собралось большое количество учеников-последователей (*муридов*) [6].

О чудесах и высоком духовном статусе Сафи ад-дина рассказывали с большой долей преувеличения, особенно после того как его потомки²⁰ пришли к власти. Его сын (Садр ад-дин) и его внук (хваджа 'Али) использовали высокий статус предка для призыва людей в братство, а их потомки (Ибрахим, Джунайд и Хайдар) подготовили почву для завоевания власти и, несмотря на то, что Сафи ад-дин был курдом, стали претендовать на саййидское²¹ происхождение.

Другим известным шайхом той эпохи был 'Ала ад-даула ас-Симнани (ум. в 1337 г.), который также пользовался незаурядной известностью: на поклон к нему приходили даже монгольские правители. Говорят, что 'Ала ад-даула в молодости был чиновником во дворце Аргуна²², монгольского хана, однако духовная экзальтация привела его в обитель (*ханаках*). После этого он разделил все свое богатство

¹⁹ Рашид ад-дин Фазл Аллах б. Аби-л-Хайр 'Али Хамадани (Рашид ад-даула; Рашид ат-таиб — «врач Рашид») (1247—1318) — персидский государственный деятель, врач и ученый-энциклопедист; министр государства Хулагуидов (1298—1317). При хане Улджайту (1304—1316) фактически был первым лицом в управлении государством. В начале правления Абу Са'ида (1316—1335) из-за интриг политических противников утратил власть, а затем по ложному обвинению был казнен. Составил исторический труд на персидском языке *Джами' ат-таварих* («Сборник летописей»), являющийся важнейшим историческим источником — особенно по истории Монгольской империи и хулагуидского Ирана.

²⁰ Имеется в виду династия Сафавидов, шахов Ирана. Основателем династии был Исма'ил I (1501—1524 гг.), потомок основателя братства Сафавийя. В 1502 г. короновал себя шахом Ирана. После этого данная династия правила всем Ираном вплоть до 1722 г.

²¹ Саййид (*араб.*, «вождь», «господин», «глава») — почетный титул у мусульман. Саййидами называли в мусульманском мире потомков пророка Мухаммада от его дочери Фатимы и четвертого халифа и племянника 'Али б. Аби Талиба. Саййиды составляли обособленную группу в социальной иерархии мусульманского общества. В сознании мусульман саййиды часто отождествлялись со святыми (*аулия*) и считались главными представителями религиозных идей ислама.

²² А р г у н (1250—1291) — четвертый ильхан государства Хулагуидов (1284—1291), старший сын Абага-хана, внук Хулагу-хана.

среди нуждавшихся, а сам, уединившись, начал заниматься подвижничеством и неустанными молитвами; постоянно соблюдал правила сорокадневного подвижнического уединения (*чилланишини*) и, по преданию, 270 раз занимался подобными сорокадневными уединениями.

Часто говорил: «Если бы я знал в молодости то, что мне открылось в конце жизни, то никогда не перестал бы служить султану, и занимался бы решением вопросов обездоленных у него во дворце». Действительно, влияние и могущество шайха в период уединения достигло такого уровня, что Амир Чупан, один из влиятельных монгольских правителей, просил 'Ала ад-даула ходатайствовать за него перед ильханским султаном Абу Са'идом.

В своем мистическом учении 'Ала ад-даула придавал большое значение соблюдению требований шариата и поэтому не признавал учение пути Мухьи ад-дина Ибн ал-'Араби [7].

После него самым знаменитым суфием был саййид Ни'мат Аллах Кирмани, известный как Шах Ни'мат Аллах Вали, к которому возводят свою генеалогию члены суфийского братства Ни'маталлахийя. Шах Ни'мат Аллах был саййидом из Халаба (Алеппо), но в историю вошел как Кирмани, поскольку на склоне лет поселился в Махане (пригороде Кирмана).

В молодости он жил преимущественно в Ираке. В возрасте 24 лет отправился в паломничество в Макку, где прожил 7 лет, став учеником шайха 'Абд Аллаха Йафи'и (1298—1367). Также жил в Самарканде, Балхе, Харате, Марве и Йазде, а 25 последних лет своей жизни провел в Кирмане и его окрестностях. Был современником Амира Тимура (Тамерлана) и его сына Шахруха. Мирза Шахрух (правитель Хурасана с 1399 по 1447 г.) и султаны Декана из династии Бахманидов²³ питали к нему огромное расположение. Наряду с изучением традиционных наук Шах Ни'мат Аллах проявлял большую склонность к подвижничеству и воздержанию. Постоянно занимался практикой духовного уединения (*халва*), соблюдал сорокадневные аскетические уединения (*чилланишини*). Интересовался вопросами сельского хозяйства и возле своей обители развел сад. До наших дней дошло множество трактатов и стихотворений этого автора. Стихи с литературной точки зрения не столь уж значимы, но привлекают внимание тем, что содержат важные 'ирфанские понятия.

Суфийское братство Ни'маталлахийя в течение длительного времени было основной опорой 'ирфана в Иране, а также в Индии, куда переселились потомки Шаха Ни'мат Аллаха после его смерти; там они основали несколько ответвлений братства [8].

²³ Ба х м а н и д ы — династия мусульманских султанов Декана (Индия), правившая в 1347—1527 гг.

В период монгольского владычества суфизм процветал не только в Иране, но и во многих других мусульманских владениях, таких как Индия, Туркестан, Шам, Миср и Северная Африка. В эту эпоху всюду встречались суфийские обители, везде проводились собрания с мистическими экстазами и радениями. Так, Ибн Батута²⁴, известный путешественник из Андалузии, где бы ни оказался — от западных до восточных окраин исламского мира, повсеместно встречал постоянные дворы (*рабат*), обители (*ханаках*), приюты (*такийя*) и места для привалов (*лангар*), и повсюду были суфии, члены обществ «благородных мужей» (*фати*) и дарвиши. Различные суфийские генеалогические цепочки (*силсила*) и братства (*тарики*) до конца IX/XV в. пользовались огромной симпатией во всех мусульманских обществах, и везде к суфийским шайхам люди относились с уважением.

Одновременно некоторые факихи и знатоки того периода (и шииты, и хашвиты²⁵, и захириты²⁶ [9]) считали суфиев еретиками (*мулхид*), как и в эпоху Халладжа и 'Айн ал-Кудата. Однако в глазах большинства мусульман (и особенно суннитов) суфии пользовались почтением и зачастую слыли святыми. Халифы относились к ним уважительно, а правители часто посещали обители и способствовали их благоустройству [10]. Самые простые люди становились приверженцами духовных традиций «благородных мужей» (*джаванмардов*, *фати*), которые соединяли традицию «ловкачей» (*аййаров*)²⁷ с суфийскими учениями. А привалы «благородных мужей», как и суфийские обители и постоянные дворы, были местом сбора и обучения воспитанников.

В обителях широко практиковали чтение специфических молитв (*вирд*) братства, богопомятие (*зикр*), практику аскезы и сорокадневные уединения. Здесь у каждого была отдельная келья. Однако кол-

²⁴ Ибн Батута Абу 'Абд Аллах Мухаммад б. 'Абд Аллах ал-Лавати ат-Танджи (1304—1377) — знаменитый арабский путешественник и странствующий купец, объехавший все страны исламского мира — от Булгара до Момбасы, от Тимбукту до Китая. Автор книги «Подарок созерцающим о диковинках городов и чудесах странствий».

²⁵ Х а ш в и т ы (от *араб.* «хашв» — «уклонение») — теологи, придерживавшиеся буквальной, «внешней» стороны Писания, приписывавшие Богу антропоморфические свойства и черты.

²⁶ З а х и р и т ы (от *араб.* «захир» — «явный», «наружный», «внешний») — приверженцы ныне несуществующего мазхаба, по учению которого содержание и Корана и сунны должно восприниматься в прямом, буквальном смысле.

²⁷ А й й а р ы (*перс.* «ловкачи») — деклассированные элементы, разработавшие специфическую «науку мошенничества». Объединялись в своеобразные братства — наподобие ремесленных цехов. Зачастую сочетали ремесло грабителя со службой правителям и их сановникам.

лективные богопоминания, беседы с шайхом, трапезы, совместные молитвы и круги радения происходили в специально отведенном месте под названием *джама'ат-хана*²⁸. Средства на содержание обителей поступали за счет пожертвований, подарков и вакфов²⁹ благотворителей. Шайх-наставник следил за делами и поступками учеников, воспитывал их по своей методике, направлял в делах подвижничества и регулировал их отношения.

Направляя послушников и учеников путем тариката и предостерегая их от опасностей на этом пути, шайх выглядел совершенным наставником, воплощением понимания и интуиции. Помимо общих собраний шайх устраивал и особых собрания, тщательно контролируя духовное состояние каждого послушника. И обычные и сорокадневные уединения учеников проходили под личным контролем шайха. В ряде случаев и некоторым послушникам он предписывал прекратить сорокадневное уединение, не завершая его [11].

Период самоограничения и уединения подвижника был разной степени продолжительности — в зависимости от его возможностей и от учения шайха. Он состоял из покаяния, службы в обители, отказа от животной природы, ношения власяницы, удаления от мира, ночных бдений, молитв и рыданий. Все это вместе взятое занимало несколько сорокадневных сроков. И в течение всего этого периода шайх выступал в роли надзирателя, опекуна и путевода. В ряде случаев подвижник годами занимался воздержанием и молитвами в отдаленных пустынях или подле гробниц знаменитых людей.

В любом случае, продолжительность состояний (*ахвал*) начиная от сжатия (*кабз*) и расширения (*баст*) до созерцательных знаний (*мукашафат*) и свидетельств из тонкого мира (*мушахадат*), а также длительность состояний, возникавших из терпения (*сабр*), упования на Бога (*таваккул*), осмотрительности (*вара'*) и страстного влечения (*шаук*), закаляли дух аскета в обители, а беседы и наставления наставника подбадривали и направляли на верный путь. После того как послушник проходил все этапы подвижничества и получал у шайха разрешение на наставление других лиц, он должен был покинуть стены обители, с тем чтобы создать новую обитель в другом месте или городе. Новообразованная обитель считалась отделением или филиалом обители его шайха. Так, от одной обители, организованной шайхом в некоем городе, отпочковывалось множество обителей, шайхи которых подчи-

²⁸ *Джама'ат-хана* (от *араб.* «джама'а» — «община», «общее» и *перс.* «хана» — «дом», «комната») — зал для собраний в суфийской обители.

²⁹ *Вакф* (*араб.*, «остановка») — имущество, выделяемое состоятельными людьми или благотворительными учреждениями на религиозные цели, право собственности на которое «зависало» между вакфодарителем и вакфополучателем.

нялись шайху первой обители и во всех случаях руководствовались его указаниями, считаясь членами его братства.

То, что подвижник был обязан обучаться у какого-либо шайхана-наставника, считалось общепринятым условием, которое признавали все шайхи. Однако порою (конечно, в редких случаях) некоторые суфийские шайхи провозглашали себя обладателями духовных благ прежних шайхов безо всякого обучения у них, называя себя Увайси или Карани, в подражание Увайсу Карани, который не пользовался благами личного общения с Пророком. Также известны суфии (особенно в Индии и Пакистане), которых называют словом *бишар'* («без религиозного законодательства»); они образуют неупорядоченные генеалогические цепи духовной преемственности (*силсила*) из отдельных «нищих» групп, связанных с гробницами известных шайхов, или иногда из групп странствующих дарвишей, именуемых каландарами³⁰. Группа иранских дарвишей под названием Хаксарийа («смирненные») как раз относится к категории каландаров [12].

Нужно отметить, что правила общежития внутри братства и разрешение от шайха на ношение рубища считались важными, как и цепочка разрешений от знатоков хадисов. В генеалогических цепочках поколений суфиев огромное значение имели принесение присяги на верность (*бай'ат*), представительство [суфийского шайха на местах] (*хилафат*), разрешение на наставничество (*иджаза*), подражание шайхам (*мушайаха*) и собственно описание генеалогической цепи (*курси-нама*). Преемник (*халифа*), или «святой молитвенного коврика» (*валийи саджжада*), или «сидящий на молитвенном коврике» (*саджжада-нишин*) каждого шайха, который на основе завещания шайха или согласно клятве на верность занял его место, считался обладателем разрешения [на наставничество]. Подобно прежнему шайху, он был примером для всех послушников, подвижников и шайхов дочерних обителей, которые должны были подчиняться ему.

Иногда (весьма редко) между претендентами на пост заместителя (или преемника) шайха возникали разногласия. Например, разногласия по поводу поста преемника хваджи Исхака Хутталани³¹ привели к образованию двух новых суфийских братств — Захабийя и Нурбах-

³⁰ К а л а н д а р (*перс.*, «странствующий нищий») — бродячий дарвиш, игнорировавший общественное мнение и отвергавший общепринятые нормы поведения.

³¹ И с х а к а л - Х у т т а л а н и (был убит эмиссарами Шахруха в 1423 г.) — основатель хурасанской ветви суфизма Игтишашийя (букв.: «братство смутьянов»); ученик 'Али ал-Хамадани. От него через его ученика 'Абд Аллаха Барзишабади Машхади берет начало шиитское братство Захабийя; аналогичным именем часто называют линию Наджм ад-дина, что приводит к путанице.

шийя³². И поскольку суфийское братство хваджи Исхака и ранее было известно под названием Силсилат аз-захаб («Золотая цепочка»), последователи одного из его преемников — ‘Абд Аллаха Барзишабади — также стали называться Захабийя [13].

Жизнь в обители вовсе не требовала изоляции от общества, что, на взгляд западных исследователей, выглядит странным [14]. Мусульманские суфии, в отличие от христианских аскетов, занимаясь в обители молитвами и аскезой, не отказывались от женитьбы и не считали жен и детей преградой на пути к достижению Истины.

Наличие обителей и их связь с шайхами создавали между суфиями своеобразное родство, в результате чего грани чинопочитания в жизни суфия стирались. От Самарканда до Фарса и от Синда до Александрии суфии приходили в обитель как к себе домой [15].

Генеалогические связи суфийских братств прослеживаются во всех мусульманских странах. Отличия между братствами заключаются не только в принятых в этих братствах правилах и практиках, но также и в подходе к требованиям шариата: одни настаивают на соблюдении требований шариата больше, а другие — меньше. И поскольку суфии в значительной степени имеют дело с простыми людьми из народа, нежели с привилегированным сословием и представителями мадрасы, проникновение некоторых народных представлений в их учение кажется само собой разумеющимся. Видимо, поэтому в различных суфийских братствах сохранились элементы обрядов и ритуалов, заимствованных из древних религий; все они в той или иной степени объявляются сторонниками чистого шариата недопустимыми. Например, суфийское братство Бекташийя³³ в Малой Азии заимствовало некоторые части христианского права, а суфии из Северной Африки — часть практик древних жрецов этой территории [16].

Древнейшим среди суфийских братств является братство Кадирийя [17], связанное с именем ‘Абд ал-Кадира Гилани³⁴ (1078—1166). Дан-

³² Н у р б а х ш и й я — хурасанская ветвь, идущая от Мухаммада б. ‘Абд Аллаха по прозвищу Нурбахш (ум. в 1464 г.), ученика Исхака ал-Хутталани, создавшего особое, явно шиитское вероучение.

³³ Б е к т а ш и й я, или Б е к т а ш и — суфийское братство, сложившееся в Малой Азии в конце XIII—начале XIV вв.; получило свое название по имени основателя — хаджи Бекташа Вали Нишапури (1208—1270). Окончательное становление этого братства связывается с деятельностью Балим Султана (ум. в 1516 г.), при котором оно приняло четкие организационные формы. Братство отличали строгая дисциплина, система соподчинения, разработанный ритуал инициации, собственная символика и одежда.

³⁴ М у х и а д - д и н ‘Абд ал-Кадир ал-Гилани, известный как ‘Абд ал-Кадир Гилани (Джилани) или просто Гаус-и ‘Азам («Великий Спаситель») (1077—1166) — персидский ханбалитский проповедник и богослов; считается основателем братства Кадирийя.

ное братство на всех исламских территориях славится присущей ему терпимостью и благожелательностью; несмотря на то, что оно возникло в ханбалитской среде, его члены известны своей толерантностью. Об 'Абд ал-Кадире Гилани ходили разные удивительные слухи. По одному рассказу, в молодости он в составе некоего каравана отправился в Макку. Он выглядел бедняком, и разбойники, напавшие на караван, не тронули его. Однако у бедняка нашлось несколько дирхамов, которые он и предъявил разбойникам. Последние были столь удивлены таким чистосердечием и такой честностью, что одарили его взамен. Он же в свою очередь роздал все полученное беднякам.

Жизнь 'Абд ал-Кадир Гилани прошла в молитвах и самоограничении. Ему приписывают множество чудесных деяний. Он постоянно был окружен огромным количеством учеников. Поначалу 'Абд ал-Кадир был истово верующим факихом, но затем привлек внимание людей богобоязненностью и праведностью, и слава о нем распространилась по всему Багдаду. В пригороде Багдада для него построили постоянный двор (*рабат*), но 'Абд ал-Кадир постоянно трудился, обеспечивая себе пропитание исключительно собственным трудом. Утверждают, что у него было сорок девять детей. Одиннадцать сыновей пошли по стопам отца, распространив его учение по всему исламскому миру. Дошедшие до нас произведения 'Абд ал-Кадир, а также его высказывания свидетельствуют о глубине мысли и чистоте сердца автора, хотя подчас не лишены некоторых притязаний. Передают, что он утверждал: «Халладж поскользнулся, и некому было помочь ему; а я помогу каждому, кто в этом нуждается».

Братство 'Абд ал-Кадир основывается на защите традиций и обрядов. Его гробница в Багдаде до сих пор находится под попечительством кадирийского шайха из числа его потомков.

Другим суфийским братством, возникшим в этот же период, является братство Рифа'ийя, связанное с именем Абу-л-'Аббаса Ахмада Рифа'и (1118—1174), что жил в иракском городе Батайих. Благодаря снисходительности, терпению, простоте быта и аскезе он собрал вокруг себя множество учеников. Его последователи в области аскетизма проявляли даже большее рвение, нежели суфии из братства Кадирийя. Ритуалы этого братства, связанные с богопоминомием-*зикр*, сплетенные с опьянением и хаотическими телодвижениями в ходе *радений-сама'*, представляли собой устрашающее зрелище. Дарвиши братства в состоянии самозабвения, случалось, достигали такого уровня опьянения, что не чувствовали ударов ни деревянными, ни железными предметами. В подобном состоянии они валялись на земле, а шайх топтал их ногами на глазах у зрителей. Тем не менее, все это почиталось дарвишами для себя как великое благо.

К слову, правила поведения последователей суфийского братства 'Исавиййа'³⁵ в Северной Африке имеют сходство по некоторым параметрам с аналогичными правилами братства Рифа'иййа [18].

То же самое можно сказать и о братстве Бадавиййа, основанном Сиди Ахмадом ал-Бадави (1199—1276). Иногда это братство именуется также Ахмадиййа. Сиди Ахмада был родом из марокканского города Фес, но воспитывался в Макке и пришел на служение к шейхам в Ираке. В Мисре его приверженцами стали многие сторонники суфизма. Его поклонником был даже Малик Байбарс³⁶, правитель Мисра, и в этой стране Бадавиййа распространилось широко. В период седьмого крестового похода, когда был предпринят поход в Миср, бадавйты предприняли решительные шаги для мобилизации мусульман на войну против крестоносцев. Однако позднее разнузданное поведение и злоупотребление вином, что позволяли себе некоторые дарвиши братства, разочаровали в них большинства мусульман.

Другим известным суфийским братством является Сухравардиййа, что было основано Шихаб ад-дином 'Умаром б. 'Абд Аллахом Сухраварди (ум. в 1235 г.). Он отличался умеренными взглядами, о чем свидетельствует его книга *'Авариф ал-ма'ариф* («Дары познания»). Шайх Са'ди в Багдаде пользовался благами бесед с ним и в своей книге *Бустан* («Цветущий сад») охарактеризовал его так: «Шихаб, сведущий шайх-наставник».

Братство Сухравардиййа усилиями Баха' ад-дина Закарийи Мултани (1182—1262) распространилось в Индию, где его ожидал период расцвета. К ученикам Баха' ад-дина принадлежали известные поэты Фахр ад-дин 'Ираки³⁷ и Амир Хусайни Харави (ум. в 1318 г.). Среди преемников Баха' ад-дина следует особо выделить имя его сына, Садр ад-дина Мултани (ум. в 1334 г.), и имя Рукн ад-дина Абу-л-Фатха (ум. в 1335 г.).

К братствам, которые ведут свое происхождение от Сухравардиййи, относятся Джалалиййа (основатель — Махдум-и Джаханнийан; получило распространение в Индии) и Джамалиййа (основатель —

³⁵ 'Исавиййа — суфийское братство, основанное Мухаммадом б. 'Исой ал-Мухтаром (ум. в 1254 г.), который привнес в традицию своего братства элементы шаманских практик и ритуалов анимизма. Последователи 'Исавиййи имели собственное тотемное животное, практиковали лечение с помощью «белой» и «черной» магии и, впав в состояние транса, могли пожирать змей, а также протыкать себя насквозь мечами и кинжалами.

³⁶ Байбарс I (Бейбарс), ал-Малик аз-Захир Рукн ад-дунйа ва-д-дин Байбарс ал-Бундукдари ас-Салих (1223-25—1277) — мамлюкский султан Мисра и Шама (1260—1277) из династии бахритов. Известен успешными войнами против монгольских ильханов и европейских крестоносцев.

³⁷ 'Ираки, Фахр ад-дин (ум. в 1289 г.) — известный суфий, автор классического суфийского труда *Лама'ат* («Проблески Божественного»).

Мухаммад Джамали б. Джамал ад-дин Аксараи Эдирневи (Ардастани), ум. 1750 г. в Стамбуле; получило распространение в Иране). Кроме них, «отпочкованиями» от Сухравардийи являются и другие суфийские братства, такие как Зайнийя (основатель — Зайн ад-дин ал-Хвафи; ум. в 1435 г.) в Малой Азии, Рушанийя (основатель — шайх Деде 'Умар Рушани из Табриза; ум. в 1487 г.) в Афганистане, Халватийя³⁸ и различные его ответвления в той же Малой Азии.

Важным суфийским братством, имевшим огромное влияние в Мисре, странах Магриба и на средневековых османских территориях, было Шазилийя, основанное Абу-л-Хасаном Шазили³⁹ — незрячим аскетом и автором великолепных высказываний о суфизме и эзотерическом познании. Простые люди считали его чудотворцем. От Туниса до Мисра у него было множество учеников, а их многочисленность подчас вызывала опасение правителей. Сам Абу-л-Хасан Шазили, ведя жизнь бродячего проповедника, не построил ни одной обители и не обосновал никаких правил для своих последователей. Однако после его смерти ученики выработали необходимые правила и обустроили обитель. В ритуальных молитвах, литаниях и молитвенных рецитациях последователей Шазилийи прослеживаются их глубокие мистические прозрения, в том числе касательно высказываний суфиев-предшественников. От Шазилийи в Мисре пошли такие братства, как Бакрийя, Хаватирийя (или 'Арракийя; основатель — Мухаммад б. 'Аррак), Джаухарийя, Вафа'ийя, Маккийя, Хашимийя, 'Аффийя и Касимийя; а в Магрибе — Шайхийя, Насирийя, Хабибийя и Йусуфийя. Отдельные лица, связанные с братством Шазилийя, до сих пор встречаются в Истамбуле, Румынии и даже Нубии.

Таким образом, суфийские братства были распространены по всем исламским странам и пользовались в них популярностью. В частности, в Мавараннахре и Туркестане были весьма популярны суфийские общины Кубравийи (основатель — Наджм ад-дин Кубра; ум. в 1221 г.) и Накшбандийи (основатель — хваджа Баха' ад-дин Накшбанд⁴⁰).

³⁸ Предание возводит происхождение Халватийи к полумифическим персидским, курдским или турецким аскетам — Ибрахиму аз-Захиду (ал-Гилани), Мухаммад-Нуру ал-Халвати и (Захир ад-дину) 'Умару ал-Халвати.

³⁹ Абу-л-Хасан аш-Шазили (1196—1258) — марокканский мистик, основатель крупнейшего суфийского братства в Северной Африке. Умер во время паломничества (хаджа) в Макку, которое совершал каждый год.

⁴⁰ Баха' ад-дин Накшбанд (Баха' ад-дин Мухаммад б. Бурхан ад-дин Мухаммад ал-Бухари) (1318—1389), известный также как Хваджа-йи Бузург и Шах-и Накшбанд, — суфийский учитель, считается основателем самого распространенного суфийского братства Накшбандийя. Его псевдоним и, следовательно, название его братства восходит к слову «накшбанд» («резчик по дереву», «чеканщик»), так как и он и его предки принадлежали к потомственному таджикским резчикам по дереву.

Накшбандийя фактически является ответвлением от суфийского течения Хваджаган, которое в некоторых источниках связывают с именем хваджи Ахмада Йасави⁴¹, известного как Хадрат-и Туркестан («Господин Туркестана»). В них говорится, что хваджа Баха' ад-дин Накшбанд был распространителем его учения в Туркестане. Позднее данное братство распространилось также в Индию (особенно в период расцвета индийской империи Великих Моголов), и его влияние там было весьма ощутимым. Султаны этой страны в большинстве своем были последователями Накшбандийи. Утверждают, что и Амир Тимур (Тамерлан) также был приверженцем хваджи Баха' ад-дина.

В Индии особо популярными были суфийские братства Чиштиийа и Шаттарийя. Чиштиийа было образовано Му'ин ад-дином Чишти (ум. в 1236 г.), выходцем из Систана. Из числа его потомков особенно известны имена шейхов Фарид ад-дина Гандж-и Шакара (ум. в 1271 г.) и Низам ад-дина Аулийа (ум. в 1325 г.), равно как саййида Мухаммада Гисудараза, шейха Ахи Сарраджа Парвана и шейха Бурхан ад-дина, которые считаются известными шейхами этого братства. Два знаменитых поэта Индии — Амир Хусрав (1253—1325) и Амир Хасан Дихлави (1253—1327) — также принадлежат к этому суфийскому братству. Братство Шаттарийя связано с именем 'Абд Аллаха Шаттара (ум. в 1428 г.), чьи слова подчас напоминают высказывания Халладжа и Байазиды. Учение данного братства распространено среди жителей индонезийских островов Суматра и Ява.

В Малой Азии большее распространение получили два важных братства — Маулавийя и Бекташийя. Маулавийя, от которого произошли два братства — Пуст-нишинан («Сидящие на коже») и Иршадийя, связано с именем Джалал ад-дина Мухаммада Балхи Руми (ум. в 1273 г.), известного как Маулави. В числе самых захватывающих ритуалов этого братства следует назвать экстатические танцы (*ракс*) и радения (*сама*), описанные некоторыми европейскими путешественниками, видевшими в них круговорот небесных сфер и светил.

Коллективные танцы дарвишей из этого ордена, одетых в длиннополые одежды зеленого или белого цвета, — с вытянутыми руками и опущенной головой — часто завершались впадением в транс и духовным самоуглублением. Умиротворение и мистическая радость, которые наблюдались на лицах танцующих суфиев, говорили о духовном ликовании и были признаками полета 'арифа в бесконечной атмосфере вечного счастья. Подобное духовное ощущение до того опьяняет впадавшего в транс дарвиша, что он хватается рукой огонь и в исступлении поглощает пламя.

⁴¹ Ахмад Йасави (1103—1166) — суфийский поэт, один из первых суфийских мистиков в тюркоязычном мире. По одним сведениям, писал на чагатайском языке, по другим — на кипчакском диалекте тюркского языка.

Члены суфийского братства Маулавиййа в период правления османских султанов пользовались таким огромным влиянием, что на церемонии инаугурации нового халифа шайх Маулавиййи прикрепил к его поясу меч — это служило символом официального вступления в должность. После образования Турецкой республики братство утратило былое влияние. Ныне его последователи встречаются только в Алеппо (г. Халаб в Сирии) и в некоторых других немногочисленных местностях.

Основоположником суфийского братства Бекташиййа является хаджи Бекташ Вали⁴². Его жизнеописание в значительной степени носит мифологический характер. В области практик и религиозных убеждений Бекташиййа близки к шиизму; предложено своеобразное эзотерическое толкование (*та'вил*). Внешние аспекты религиозных установок для шайхов этого братства, казалось, были не столь уж важными, в первую голову они концентрировали внимание на внутренних аспектах (*батин*). Некоторые ритуалы и обряды братства несут следы подражания христианам.

Члены братства Бекташиййа в период правления османских султанов были весьма могущественными; к ним относились также и янычары⁴³. Однако по мере усиления влияния янычаров шайхи братства Бекташиййа также попали под подозрение и постепенно утратили былое влияние.

В Иране в период правления Сафавидов суфизм был связан с именами Суфи-йи А'зама («Великого Суфия») и Халифа-йи Султана («Наместника Султана») ⁴⁴, представлявших, преимущественно формально, традицию суфийского Пути, связанную с сохранением имени прадеда и основателя братства — шайха Сафи ад-дина Ардабили (1252—1335). А в целом господство шиитских богословов и факихов выступало тормозом развития и процветания суфизма, противодействуя расширению сети обитателей (*ханаках*) и умножению суфийских братств.

В постсафавидский период суфизм в Иране получил новый толчок к развитию. Среди прочих суфийских братств особенно прозвучали два — Ни'маталлахиййа и Захабиййа. Братство Ни'маталлахиййа возводится к Шаху Ни'мат Аллаху Вали, гробница которого в Махане (пригороде Кирмана) стала местом паломничества искателей духовной

⁴² Хаджи Бекташ Вали Нишапури Хурасани (1208—1270) — возможный основатель Бекташиййи. Возводил свою духовную практику к Ахмаду Йасави.

⁴³ Янычары (*тур.*, «еничери» — «новый воин») — регулярная пехота Османской империи в 1365—1826 гг., набранной из числа христианских отроков, воспитанных в исламских традициях. Янычары вместе с сипахами и акынджи (конницей) составляли основу войска Османской империи, а также исполняли в государстве полицейские и карательные функции.

⁴⁴ Духовные титулы сафавидских шахов Ирана.

чистоты. От этого братства ведет историю ряд других братств, имеющих в Иране своих последователей. Что касается суфийского братства Захабийя, то оно связано с именем 'Абд Аллаха Барзишабади; произошло от Кубравийя. Упомянутые суфийские братства по отношению к шариату могут расцениваться как богословско-правовая школа (*мазхаб*).

Тем не менее, имамитские факихи, а также зайдиты и ваххабиты противопоставляют себя приверженцам суфийских братств, называя тех еретиками и неверными. Салафиты и их последователи также считают суфиев обманщиками и хвастунами. С давних времен известно неприязненное, а подчас и враждебное отношение к суфизму со стороны правителей: мамлюкские султаны в Мисре, османы в Турции и правители из династии Зендов⁴⁵ в Иране относились к суфиям неадекватно. Поэтому в большинстве исламских стран (даже в Магрибе и Индии) суфийские братства пришли в упадок.

Различия среди суфиев, существовавшие применительно к основам и принципам тариката, стали причиной возникновения новых суфийских общин. Сторонники чистого шариата, написавшие тома, посвященные опровержению суфийского учения, в большинстве своем выделяют четыре основные группы общин: 1) *хулулийа* (сторонники вселения Бога в человека); 2) *иттихадийа* (сторонники единения с Богом); 3) *аслийа* (приверженцы учения о возвращении к своему источнику); 4) *'ишкийа* (приверженцы учения о Божественной любви). Суфизм анализируется сквозь призму вселения Бога в человека (*хулул*) и единения человека с Богом (*иттихад*).

Суфийские толки, о которых подробно и с укором говорили авторы книг *Талбис-и Иблис* («Наушения Дьявола») Абу-л-Фараджа 'Абд ар-Рахмана б. ал-Джузи (ум. в 1200 г.), *Табсират ал-'авамм* («Простые пояснения») саййида Муртазы б. Да'и Хасана Рази, *Хадикат аш-ши'а* («Сад шиитов») Ахмада б. Мухаммада Ардабили (ум. в 1565 г.) и *Рисала-йи хайратийа* («Трактат о добродетельных поступках») Мухаммада 'Али Бихбахани, ко времени написания книги *Кашиф ал-махджуб* («Раскрытие скрытого») ал-Худжвири⁴⁶ делились на 12 идейных школ:

⁴⁵ Зенды (лури) — династия, правившая Ираном в 1753—1794 гг. Основатель — Мухаммад Карим-хан Зенд (первоначально звался Мухаммадом Карим-беком), предводитель племени зендов из группы файли. Он пришел к власти в ходе междоусобиц, вспыхнувших после смерти Надир-шаха. Завершив объединение Ирана, в 1763 г. завоевал Азербайджан. Своей столицей сделал Шираз.

⁴⁶ ал-Худжвири, Абу-л-Хасан 'Али б. 'Усман ал-Газнави ал-Джуллаби (ум. между 1072 и 1077 гг.) — историк суфийского движения, автор первого на персидском языке трактата по суфизму *Кашиф ал-махджуб* («Раскрытие скрытого за завесой»).

- *Мухасибиййа* — последователи Хариса Мухасиби,
- *Кассариййа* — последователи Хамдуна ал-Кассара ⁴⁷,
- *Тайфуриййа* — последователи Байазиды Бистами,
- *Джунайдиййа* — последователи Джунайды Багдади,
- *Нуриййа* — последователи Абу-л-Хусайна Нури,
- *Сахлиййа* — последователи Сахла аш-Шуштари, или ат-Тустари,
- *Хакимиййа* — последователи Хакима ат-Тирмизи,
- *Харразиййа* — последователи Абу Са'ида Харраза,
- *Хафифиййа* — последователи Абу 'Абд Аллаха Хафифа,
- *Саййариййа* — последователи Абу-л-'Аббаса Саййари ⁴⁸,
- *Хилманиййа* — последователи Абу Хилмана Димашки,
- *Фарисиййа* — последователи Фариса ад-Динавари ⁴⁹.

Две последние идейные школы в связи с убежденностью в возможности вселения Бога в человека (*хулул*) и единения человека с Богом (*иттихад*) большинством суфиев считались порицаемыми и отвергаемыми [19].

Уже после написания книги ал-Худжвири возникли и другие идейные школы суфизма, такие как Акбариййа, или Хатмиййа (последователи Мухйи ад-дина Ибн ал-'Араби), Кунавиййа (последователи Садр ад-дина ал-Кунави) и Хуруфиййа (последователи Фадл Аллаха ал-Хуруфи ⁵⁰), а некоторые школы, напротив, стали угасать — подобно Кассариййа.

Заметим, что подробное описание всех идейных течений суфизма не входит в круг задач данной книги, однако суфийские источники часто упоминают школы Маламатиййа и Каландариййа, поэтому стоит сказать по этому поводу несколько слов.

Братство Каландариййа [20] зародилось в восточных землях исламского мира, получило распространение с VII/XIII в., завоевав место в Хурасане, Индии и даже в Шаме (Сирии и прилегающих к ней территориях). Последователи Каландариййи в большинстве случаев полностью обривали голову, сбрасывали бороды и усы [21] и носили власяницу зеленого цвета. В Хурасан учение данного братства распространилось через Кутб ад-дина Хайдара (ум. в 1221 г.), а в Индию — через

⁴⁷ Хамдун ал-Кассар (ум. в 884 г.) — видный суфийский шайх, разработал основы учения Маламатиййа («Людей порицания»).

⁴⁸ Абу-л-'Аббас Касим б. ал-Махди Саййари (X в.) — основатель школы Саййариййа.

⁴⁹ Абу-л-Таййиб (Абу-л-Касим) Фарис б. 'Иса ад-Динавари ал-Багдади (ум. ок. 951 г.) — известный суфий, ученик Джунайды.

⁵⁰ Фазл Аллах Астарабади ал-Хуруфи (казнен в 1394 или 1401 г.) — суфий, основатель общины Хуруфиййа. Его учение оказало значительное влияние на идеологию братства Бекташиййа и на другие течения иранского суфизма.

Хизра Руми (XIV в.). Между Каландарийя и Маламатийя есть родство и сходство, но есть и различия, о чем ниже.

Аскеты Маламатийя пользовались известностью в Хурасане начиная с III/IX в. Правда, они яростно полемизировали с большинством суфиев того периода, в результате чего имя Маламатийя стало на некоторое время антонимом к слову «суфий». Последователи Маламатийи были убеждены, что выявление степени преданности в служении Господу (*'убудийят*) следует предоставить самому Господу, в связи с чем практикующий *салик* не должен выставлять свои деяния напоказ и не должен обращать внимание на деяния других. В своих действиях он должен быть чистосердечным, решительно отказавшись от всякого притворства. Сомнения относительно собственного его должен считать первым шагом на пути к Истине, признавая их началом эзотерического познания (или сверхчувственного знания — *ма'рифат*). Аскеты Маламатийя не надевали, выходя на улицу, особенных, выделяющихся внешним видом одежд и не носили власяницы. Они старались не отличаться от других людей ни платьем, ни поведением, дабы обезопасить себя от падения в бездну притворства и тщеславия. Они никогда не читали намаз «спиной к кибле»⁵¹; стремились «не пытаться открыто говорить о добре и держать в тайне зло», а молитву полагали тайной между «рабом [Божьим]» и «Истиной [Богом]», упрекая тех, кто молился напоказ. Пытаясь избежать притворства и тщеславия, последователи Маламатийи не гнушались выказывать себя в глазах народа грубыми и порочными. Они постоянно унижали собственное его и преднамеренно становились объектом упреков, чтобы тем самым обуздать гордыню и чтобы не использовать молитвы и богослужения в качестве средства самообожествления. И, в отличие от суфиев, что ратовали за уничтожение его, последователи Маламатийи основой своего учения сделали контроль над ним и обуздание.

Важное отличие между прочими суфиями и последователями Маламатийи заключается во взгляде на том, что и как внешность суфия говорит о его внутреннем мире. Обычный суфий не гнушается продемонстрировать миру аскетизм, подвижничество и чудотворство, тогда как для последователя Маламатийи выставление напоказ собственного аскетизма, подвижничества и чудотворства — не более чем пустые амбиции и лицемерие; он не желает всеобщего признания [22].

Ибн ал-'Араби говорит о таких подвижниках в преувеличенной форме, называя их «совершенными людьми, идущими по Пути [достижения Господа]». Он утверждает, что если народ узнает об их достоинствах, то начнет их обожествлять, отмечая попутно, что далеко не

⁵¹ К и б л а — направление, в котором следует совершать молитву (направление Ка'бы). В данном случае: «не довольствоваться формальным служением Богу».

все способны понять последователей данного братства: к понимающим принадлежат лишь «Божьи люди» (*ахл Аллах*) [23]. Последователи Маламатийи, подразумеваемые Ибн ал-'Араби, по-видимому, не составляют особого суфийского братства: он причисляет сюда и Байзида Бистами, и 'Абд ал-Кадира Гилани, и даже самого себя. При этом он относит последователей Маламатийи к лицам, достигшим такого уровня святости, выше которого может быть только пророчество (*мубувва*). Таков взгляд Ибн ал-'Араби, но не все суфии смотрят на них подобным взглядом.

Так, имам ал-Кушайри ограждает суфиев от обвинений, выдвинутых аскетами Маламатийи. В свою очередь, Сухраварди утверждает, что последние исключили из сферы духовного воздействия народ, но при этом воздействуют на человеческое его (*нафс*)⁵², контролируя и обуздывая его. И суфии и последователи Маламатийи стремятся к искренности. Однако существует разница между степенями искренности и настоящей искренностью [24]. С точки зрения Сухраварди, духовное состояние суфия, который при полном опьянении (*сукр*) и избытии в Боге (*фана'*) становится скрытым и от себя и от народа, стоит гораздо выше духовного состояния последователя Маламатийи, которого постоянно что-то связывает и с ним самим и с народом. Этим связующим средством является внимание последователя Маламатийи к собственному *его* (*нафс*) и желание контролировать его состояние.

Как было отмечено, суфии в большинстве своем высказывались в пользу избытия в Боге, признавая как возможность воплощения Бога в человеке (*хулул*), так и возможность единения человека с Богом (*иттихад*). Последователи Маламатийи испытывали отвращение к подобным амбициям и не признавали исчезновения собственного *его*, отрицали любого рода опьянение и мистическую, бесконтрольную вовлеченность в Бога (*джазба*). Они воздерживались также и от утверждений по поводу воплощения Бога в человеке (*хулул*) и единения с Богом (*иттихад*).

Сторонники Маламатийи стремились не выставлять напоказ духовное состояние и в большинстве случаев вели себя как обычные люди — работали, кормили семью. По таким моральным качествам, как альтруизм, щедрость, отсутствие сетований и прощение низких поступков другим людям, у них было много общего с обществами «благородных мужей» (*футувват*). Учитывая «Сказание о ловкаче Нухе и Хамдуне Кассаре» [25], и то, что некоторые суфии (такие, как Ахмад

⁵² Здесь используется слово «нафс», вошедшее в персидский язык из арабского. Это весьма емкое слово, которое имеет следующие значения: а) животная душа, или животный дух, человека; б) личность, человек, индивидуум, собственное я; в) повелевающая душа, за которой стоят инстинкты и плотские страсти; г) суть, существо, сущность. Мы используем различные варианты перевода этого слова в зависимости от общего контекста высказывания.

б. Хизруйа и 'Али б. Ахмад Пушанги) ранее принадлежали к общине «благородных мужей», можно отметить, что члены этой общины были связаны как с последователями Маламатийи, так и с суфиями.

В числе представителей раннего периода течения Маламатийя авторы называют имена Абу Хафса ан-Нишапури (ум. в 852 г.), Хамдуна ал-Кассара (ум. в 884 г.) и Абу 'Усмана ал-Хири⁵³. Хамдун ал-Кассар был шайхом Маламатийи, данное учение началось главным образом с него. Правда, во время жизни Хамдуна его последователи были известны как Кассарийя или Хамдунийя, а не Маламатийя. Хамдун в свою очередь пользовался учениями таких современных ему шайхов, как Абу Хафс ан-Нишапури, Абу Тураб ан-Нахшаби⁵⁴ и Салим ал-Баруси (ум. в 861 г.), входивших в когорту знаменитых суфиев своего времени.

Суфийское течение Маламатийя, расцветшее благодаря Абу Хафсу ан-Нишапури, Хамдуну ал-Кассару и Абу 'Усмани ал-Хири, стараниями учеников (Абу 'Абд Аллаха Мухаммад б. Маназил Нишапури, Абу Мухаммад ал-Мурта'аш, Абу 'Али ас-Сакафи и Махфуз б. Мухаммад ан-Нишапури) распространилось из Нишапура в другие города Хурасана, а позднее — в Багдад и Шам. Его идейная основа, вначале состоявшая из борьбы против страстей, сопротивления обману, противостояния гордыне и стремления скрыть собственные достоинства, позднее была переосмыслена и трансформировалась, став причиной асоциального поведения, чуждого убеждениям, обычаям и традициям народных масс. Данное положение, которое лишь до некоторой степени соответствовало учению Хамдуна Кассара (в части отрицания обычных норм подвижничества и желания казаться хуже, чем ты есть на деле), обернулось таким образом, что Маламатийя позднейших времен с аскетическим движением Маламатийя объединяет лишь название.

Абу 'Абд ар-Рахман ас-Сулами (ум. в 1021 г.) в книге *Рисалат ал-маламатийя* («Трактат о Маламатийи») [26], описывая значимость этой группы суфиев, допускает (сходно с Ибн ал-'Араби в *Футухат ал-маккийя* («Макканские откровения»)) некоторые преувеличения. В силу их всепоглощающей сосредоточенности на Боге, он сравнивает их состояние с состояниями Мухаммада после его Вознесения (*ми'радже*) на небеса или же Мусы (Моисей)⁵⁵ после его бесед с Богом.

⁵³ Ал-Хири, Абу 'Усман (ум. в 910 г.) — суфийский шайх, ученик Йахйи б. Му'азы ар-Рази, который, согласно источникам, придал хурасанскому аскетическому движению законченный вид.

⁵⁴ Ан-Нахшаби, Абу Тураб (ум. в 859 г.) — ученик Хатима ал-'Асама, вел жизнь странствующего аскета; передают, у него было 120 учеников.

⁵⁵ Пророка Мусу называли Калимат Аллаха, т. е. человеком, с которым «...разговаривал Аллах» (Коран, 4: 164).

Также он отмечает, что Господь загородил от членов данного течения хорошие манеры — по причине чрезмерного стремления к достижению идеала мистического поведения [27].

Современный египетский ученый Абу-л-'Ала 'Афифи, который подготовил вышеупомянутый трактат ас-Сулами к печати, провел много примечательных и захватывающих исследований применительно к Маламатийя. Однако его утверждение, будто оскорбительные нападки последователей Маламатийи, а равно членов братств «благородных мужей», на собственное его выводятся из учения магов (зороастрийских жрецов), в корне неверно. Рассудив о причинах антипатии этой группы суфиев к своей личности, а также на тему, почему они предпочитали быть униженными и оскорбленными, нежели пользоваться уважением и превосходством, мы можем утверждать, что Маламатийя была поддержана в первую очередь влиянию буддийских и индийских, нежели зороастрийских учений. Особенно, если учесть связи Абу 'Усмана ал-Хири с Шакимом Балхи и Ибрахимом Адхамом, чьи воззрения не избежали буддийского влияния.

Отметим также, что последователи Маламатийи, чураясь гордыни, не проявляли должного интереса к изложению истории своих шайхов и предшественников. Поэтому самым ранним источником сведений о них является как раз трактат Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Сулами.

Целью воспитания у суфиев является формирование совершенного человека. Это человек, которому, по словам Насафи⁵⁶, в совершенной форме присущи добрые слова, добрые деяния, добрый нрав, а также высокая степень просвещенности. Он является совершенным как в области шариата⁵⁷, так на стезе *тариката*⁵⁸ и на поприще *хакиката*⁵⁹ [28]. Суфий, безусловно, пребывает в поиске Божественной Истины (*хакикат*), его взгляд устремлен в сторону *тариката*, но и шариатом он не пренебрегает. С точки зрения Насафи, шариатом является совокупность высказываний пророков, а *тарикат* — это их деяния. Всякий, кто подтверждает высказывания пророков, относится к «людям шариата», всякий, кто действует на основе этих высказываний, относится к «людям тариката». Однако самым важным является *хакикат*, основанный на взгляде пророков. Всякий кто видит то, что видели пророки, относится к «людям Истины» [29], а совершенный человек явля-

⁵⁶ Имеется в виду 'Азиз ан-Насафи (ум. в 1282 г.) — автор, писавший на персидском языке и находившийся под влиянием философии Ибн ал-'Араби.

⁵⁷ Ш а р и а т (*араб.*, «Закон Божий») — начальный этап мистического Пути, который заключается в строгом соблюдении религиозных установок.

⁵⁸ Т а р и к а т (*араб.*, «тарика» — «путь», «метод») — второй этап мистического Пути; собственно путь приближения к Богу посредством освоения стоянок (*макамат*) и с применением специфических суфийских практик.

⁵⁹ Х а к и к а т (*араб.*, «хакика» — «Истина») — завершающий этап на пути эзотерического познания; постижение Божественной Истины.

ется «приближенным к Истинному», «Божьим угодником» (*вали-йи Хакк*). Конечная цель идущего по практическому Пути (*салик*) заключается как в достижении совершенства в области шариата, так и в соединении с Истиной. Верно, что абсолютно совершенным человеком в одну эпоху бывает только один человек на весь мир; ан-Насафи называет его *Кутб-и вакт* («Полюс времени») или *Сахиб-и 'аср* («Владыка Эпохи») [30]. Но конечной целью всех лиц, идущих по Пути, является достижение степени именно этого Полюса Эпохи, хотя мало кому удастся добиться столь высокого положения.

Идущий по Пути должен приложить все усилия, чтобы, по мере возможностей совершенствуя себя, приблизиться к высшей цели. Результат зависит также и от воспитания со стороны Божьих святых, от их наставления и поддержки, без которых путник не сможет достигнуть цели. Подобное воспитание со стороны святых и следование ему состоит из каждодневной духовной практики, которая предназначена способным к ней людям; воспитание со стороны пророков, напротив, имеет всеобщее назначение, и им пользуются все люди. Результатом наставлений святых является следование практическим Путем, состоящим из духовных странствий на пути к Богу, в которых путник забывает о собственном бытии, чтобы найти себя в бытии Господа. Когда путник достигнет данной стадии, ему предстоит другое путешествие: путешествие в Боге, чтобы постичь истинную сущность всех вещей.

В ходе всего процесса духовных странствий суфий ждет указаний своего наставника (*муришида*) — в надежде, что тот укажет ему путь со всеми стоянками (*макамат*) на этом Пути; чтобы «путник не оказался в неведении о способах и методах достижения стоянок»⁶⁰.

Суфии придавали особое значение святости (*валайа*) своего наставника. Некоторые из них считали положение *валайа* (святость) выше положения *нубувва* (пророчество) и утверждали, что пророк обладает знанием Божьего внушения (*вахий*), а святой наставник — знанием тайны. Святой (*вали*), изведавший тайны, знает такие вещи, которые пророку неизвестны. По убеждениям суфиев, разница между святым и пророком такова, как между Хизром (или Хидиром) и Мусой (Моисеем). Хизр был святым, а Муса — пророком. Хизр владел Божьим знанием (*'илм-и ладуни*), а Муса был лишен такого знания.

Хотя среди суфиев встречались те, кто придерживался золотой середины и проявлял склонность к защите шариата, большинство из них (и особенно после эпохи Ибн ал-'Араби) настаивали на утверждении о значимости положения святых наставников. В частности, они признавали за святыми способность чудотворства, а их притязания на чудо-

⁶⁰ Строка из одной из 'ирфанских газелей Хафиза, в которой дается изумительное лирическое описание суфийского Пути достижения Бога.

творство считали обоснованными. Определяя положение святых, суфии утверждали, что Господь избрал пророков из числа своих приближенных и направил их для призыва людей к Истине; святым же Он не вменял в обязанность заниматься подобным призывом. Таким образом, пророки обладают двумя качествами — и святостью и даром пророчества, а святой обладает только одним из этих качеств.

Численность святых, по мнению суфиев, в каждой эпохе равняется числу 356. И если один из них покидает этот мир, его место тотчас занимает другой. Все святые делятся на категории и группы, состоящие из трехсот, сорока, семи и пяти, а также из трех и одного. Последнее, единственное лицо является Полюсом мира (*кутб*), благодаря которому, по убеждению суфиев, осуществляется круговорот мироздания. Утверждают, что когда Полюс покидает земную юдоль, его место занимает один из троих. В свою очередь на его место приходит один из пятерых, что составляют следующую группу, а на его место — один из семерых. Аналогичным образом в состав семерки входит один из сорока, а его место занимает один из трехсот, что составляют самую многочисленную группу[31].

Известные и другие варианты иерархии. Так, утверждают, что к этой иерархии в первую очередь относится группа из 300 лиц, которых называют словом *ахйар* («лучшие»); выше них — группа из сорока лиц, именуемых словом *абдал* («заменяющие») ⁶¹; еще выше — группа из семи лиц, называемых *абрар* («исполняющие обеты»), а еще выше — четверо, нарекаемые словом *аутад* («колья», «столпы»). Над ними — двое, обозначающиеся словом *нукаба* («старейшины», «главы»), а на самой высшей ступени, на самой вершине иерархии пребывает *Кутб* («Полюс»), единственный для своей эпохи.

⁶¹ А б д а л (*араб.*, букв.: «заменяющие») — категория высших мусульманских святых, состоящая из двух групп: «общающиеся» (*'ишратийан*) в этом мире с обычными людьми и сокрытые от внешнего взора «отрешенных» (*'узлатийан*). При освобождении места внутри иерархической пирамиды святые нижних статусов начинают перемещение вверх, заменяя ушедших, отсюда и их название. Кроме того, в Коране и хадисах корень *б-д-л* означает замену одного духа, живущего в физическом теле, на другой, более совершенный и благородный. Наиболее подробно структура *абдалов* описана в арабоязычном сочинении суфийского шайха 'Ала' ал-даула ал-Симнани (ум. в 1336 г.) *ал-'Урва ли-ахл ал-халва ва-л-джалва* («Связь людей уединения и публичности»), из которого она перешла в персоязычную компиляцию *Рисала-йи абдалиа* («Послание о заменяющих») накшбандийского шайха Йа'куба Чархи (ум. в 1447 г.) и в *Фасл ал-хитаб* («Окончательный вердикт») Мухаммада Парсы (ум. в 1420 г.). Частично иерархия *абдалов* приведена в *Кашф ал-махджуб ли-арбаб ал-кулуб* («Открытие сокрытого завесой у владык сердец») Абу-л-Хасана 'Али б. 'Усмана ал-Джуллаби ал-Худжвири ал-Газнави (ум. в 1072—73 или позже). По-русски опубликовано только последнее сочинение (с английского перевода Николсона).

Лица, находящиеся на высших ступенях иерархии, знают всех, кто находится на нижних ступенях, в то время как нижестоящие не знают вышестоящих. Все члены иерархии живут в разных частях света, чтобы возможность пользоваться благами их бытия имели самые разные люди. Но они не испытывают амбиций и не обнаруживают себя, будучи сокрыты от людей, — их всех знает лишь один Господь Бог. И сами они стремятся только к Богу и ничем не связаны с людьми.

По мнению некоторых суфиев (таких, как шайх Са'д ад-дин Хаммуя⁶²), Божьих святых было всего двенадцать человек, все они были преемниками Пророка, а последним стал Махди⁶³, являющийся печатью (завершающим звеном) святых, Мессией и Владыкой Эпохи (*Сахиб-и Заман*). А те 356 человек, которых большинство суфиев считают святыми, с этой точки зрения являются всего лишь *абдалами* («замещающими»), но не святыми.

В формировании данной идеи очевидно влияние шиизма. И здесь шиитские суфии дают весьма подробные разъяснения. Убежденность суфиев в истинности иерархии святых, на самой верхней ступени которой находится Полюс (*Кутб*), очень важна для понимания целей суфизма. Однако принципы организации этой иерархии встречались и ранее — у христианских гностиков. Примечательно также упоминание имени Хизра в качестве святого. Хизр, выступающий в суфийских высказываниях невидимым поводырем заблудших путников и путешественником по бескрайным пустыням, напоминает христианских святых Ильаса (Илью) и Джирджиса (Георгия). В кораническом повествовании (18: 64—81) именно он становится проводником Мусы (Моисея), в силу чего и возникло мнение, что положение святого (*вали*) выше положения пророка (*наби*). Некоторые суфии, такие как Байазид и Ибн ал-'Араби, говорили о встрече с Хизром, другие возводили к нему свою духовную генеалогию (*аснад*). Миф о вечной жизни также связан с его именем. Утверждают, что земля, на которую ступает нога Хизра, превращается в цветущий сад, как если бы он был воплощением древнего божества весны и плодородия [32].

Суфийская обитель (*ханаках*), которую с некоторыми изменениями именуют также и *такийя* (приют), и *завийя* (келья), и *рабат* (по-

⁶² Са'д ад-дин Хаммуя (ум. в 1252 г.) — ученик Наджм ад-дина Кубра, организовавший обитель в Бахрабаде, Хурасан.

⁶³ Мухаммад б. ал-Хасан (род. ок. 869 г. — исчез в 874 г.) — двенадцатый имам, известный также как Мухаммад ал-Махди, Худжат б. ал-Хасан. Он принял имамат в пятилетнем возрасте, но признан был только шиитами-имамитами. Последние верят, что Мухаммад б. ал-Хасан является Махди (Мессией), что он был сокрыт Богом и пребывает в Сокрытии (Гайба) доныне. Однако в конце этой эпохи Двенадцатый имам появится вместе с Иисусом, чтобы принести людям мир и правосудие.

стоялый двор), была местом сбора дарвишей-скитальцев — в целях уединения (*халва*) и богопомятия (*зикр*). Практика сорокадневных подвижнических уединений (*чилланишини*) также предполагала отшельничество, а частое ее повторение считалось верным средством достижения совершенства. Богопомятия (*зикр*) бывали как тихие (*хафи*), так и публичные (*джали*). В первом случае богопомятия совершались тихо, про себя, а во втором случае произносились вслух и на публику. В период уединения суфий выбрал укромное место, где по праву безостановочно повторял имя Господа. В это время ни губы, ни язык ему уже не подчинялись, он поминал имя Создателя сердцем. Некоторые суфии вместо слова *Аллах* произносили местоимение *Хува* («Он»), которое встречается и в Коране (3: 2). В этом кратком, но таинственном слове суфии видели целостное понятие Божественности, о чем у Ибн ал-'Араби есть отдельный трактат.

Что в самой обители, что вне обители суфии проводили и другие виды собраний — с проповедями и радениями. На подобных собраниях шайх читал мистические проповеди, проникнутые экзальтацией и экстаическим состоянием (*хал*), примерами чего служат мистическое просвещение Шамс ад-дина Табризи⁶⁴, Баха' ад-дина Валада⁶⁵, Бурхана Мухаккика⁶⁶, собрания Мауланы (Джалал ад-дина Руми), Са'ди и книга Мауланы *Фихи ма фихи* («В нем то, что в нем»)⁶⁷.

Сессии радений (*сама'*) собирали шумное скопление народа. В Иране, Пакистане, Индии и Турции до сих пор сохраняются отдельные образцы подобных собраний, включающие музыку, танцы и ритуальные песнопения (*каввали*), проникнутые экстазом и экзальтацией. Собрания с ритуальными песнопениями в Аджмире, Дели и Лахоре по сей день напоминают об экстаическом состоянии собраний времен поэта Амира Хусрава (1253—1325) и суфийского шайха Низам ад-дина Аулия (ум. в 1325 г.).

Для достижения желаемого эмоционального состояния, которое суфии трактуют как опьянение (*бихуди*), участники собраний зачастую

⁶⁴ Шамс Табризи (Шамс ад-дин Мухаммад б. 'Али ат-Табризи) (ум. в 1247 г.) — знаменитый суфийский шайх, известный еще под именем Шамс-и паранда («Летающее Солнце»). Шамс Табризи оказал большое влияние на жизнь, учение и мировоззрение Джалал ад-дина Руми, который признал его своим духовным вождем.

⁶⁵ Баха' - йи Валад (Баха' ад-дин Валад) — отец и первый учитель Джалал ад-дина Руми.

⁶⁶ Бурхан ад-дин Мухаккики ат-Тирмизи, Саййид-и Сиррдан («Саййид Тайновед» (1168—1241)) — наставник Джалал ад-дина Руми и суфийский подвижник.

⁶⁷ *Фихи ма фихи* («В нем то, что в нем» или «О вещи в себе») — сборник застольных изречений Джалал ад-дина Руми, в котором в доступной форме изложены основные концепции суфизма.

прибегали к помощи одурманивающих или хмельных веществ. Последователи суфийского братства Шазилийа достигали подобного состояния употреблением кофе. Утверждают, что основатель этого братства — Абу-л-Хасан Шазили (ум. в 1258 г.) — был первым, кто стал употреблять кофе, что является предметом гордости жителей города Мекнес⁶⁸. Некоторые суфии пользовались наркотическими средствами — гашишем и чарсом (опиумным соком), другие употребляли вино. Все указанные способы преследовали одну цель — искусственным образом достичь опьянения и самозабвения.

Пляски и радения, которыми суфийские собрания сопровождались еще со времен ал-Мукаддаси⁶⁹, считались также средством для избавления от печали и скуки. Песнопения (*каввали*), придававшие изысканность суфийским собраниям еще в Мисре, Анатолии и Индии, через посредство Абу Са'ида Аби-л-Хайра распространились и в Хурасане. Пляски и радения среди суфиев стали до того популярными, что вынудили Абу-л-'Ала ал-Ма'ари⁷⁰ высказаться в своих стихах об ожорстве и плясках суфиев с насмешкой. Ал-Худжвири, автор книги *Кашиф ал-махджуб* («Открытие сокрытого завесой»), в свою очередь замечал, что наблюдал невежественных людей, которым казалось, что весь суфийский толк состоит из одних лишь плясок [33].

Конечно, Сунна⁷¹ и шариат не позволяют заниматься плясками и радениями. Те же, кто подобно имаму ал-Газали считали суфийские радения дозволенными (с оговорками), указывали на наличие в них определенных опасностей и бедствий и запрещали присутствие на церемониях радения женщин и юношей, которые могли стать причиной душевных волнений шайха.

Среди суфиев встречались и те, кто оказался под воздействием плясок и песнопений в большей степени, чем под воздействием Корана. Так, Йусуф б. ал-Хусайн Рази⁷² плакал под влиянием стихов, про-

⁶⁸ Мекнес — город в Марокко, памятник Всемирного наследия. Расположен на севере страны, в 130 км от столицы Рабата и в 60 км от Феса.

⁶⁹ Имеется в виду известный исламский путешественник и историк Мутаххар ибн Тахир ал-Мукаддаси (или ал-Макдиси) (ум. в 1113 г.), автор знаменитой книги *Китаб ал-бад ва-т-та'рих* («Книга сотворения и истории»).

⁷⁰ Ал-Ма'ари, Абу-л-'Ала Ахмад б. 'Абд Аллах б. Сулайман ат-Танухи (973—1057) — прославленный арабский поэт, автор более 30 сочинений по метрике, грамматике, лексикографии и пр. Главным его сочинением является *Рисалат ал-гуфран* («Трактат о прощении»).

⁷¹ Сунна (*араб.*, «сунна» — «пример», «обычай») — пример жизни Пророка, образец и руководство для мусульманской общины и каждого последователя ислама и источник материала для решения всех проблем жизни человека и общества.

⁷² Рази, Йусуф б. ал-Хусайн (ум. в 916 г.) — суфийский шайх, один из представителей течения Маламатийа.

читанных с высоким исполнительским мастерством, однако при чтении Корана слез у него не было [34].

Сила воздействия и побуждала суфиев к участию в собраниях с песнопениями и радениями. Здесь исполнялись песни 'ирфанского (мистического) характера — в сопровождении музыкальных инструментов или без них; суфии сидели на земле, образуя замкнутый круг — с опущенными головами, молча. Но подобное молчание продолжалось недолго. Внезапно один из суфиев, придя в состояние экстаза, издавал вопль и приступал к пляске. Его волнение передавалось другим, и вместе с другими к танцам приступал даже сам шайх, который, как правило, присутствовал на подобных собраниях. После чего все присутствующие начинали танцевать, двигая руками и ногами в такт музыке. Порою в эти моменты наблюдались удивительные состояния: кто-то из суфиев в состоянии духовного опьянения рвал на себя рубище, другой издавал неистовые крики; бывало и так, что один или два суфия падали замертво от сильнейшего волнения. Иногда одного подходящего двустушия, сопровождаемого каким-либо возгласом, было достаточно, чтобы кто-либо из сердобольных людей на собраниях радения распрощался с жизнью.

Ибн Халликан⁷³ сообщает об аналогичных событиях, свидетелем которых был лично сам [35]. Впрочем, подобных происшествий на суфийских собраниях наблюдалось предостаточно, но и тогда суфии не прерывали плясок и песнопений. По преданию, багдадский халиф Мустанджид (1160—1170) ежегодно в месяце раджаб приглашал людей на собрания, посвященные суфийским пляскам (*ракс*) и радениям (*сама*). Однажды на таком собрании, совпавшем с женитьбой халифа, в момент кульминации один из суфиев под сильным впечатлением от стихотворного радения, исполненного певцом, упал в обморок и умер. Эта сцена потрясла халифа, и он заплакал, а сами суфии до утра плясали вокруг мертвого тела своего собрата [36].

Танцы для членов братства Маулавийа имели особое значение. Так, Маулави (Джалал ад-дин Руми) вместе со своими сподвижниками приступал к танцам даже на улице и на рыночной площади, а однажды подобное состояние посетило его на рынке золотых дел мастеров. Утверждают, что гроб Салах ад-дина Заркуба⁷⁴, следуя указаниям Маулави, несли на кладбище, танцуя под бубен.

⁷³ Ибн Халликан, Шамс ад-дин Абу-л-'Аббас Ахмад б. Ибрахим Бармаки Арбили Шафи'и (1211—1282) — известный ученый-теолог, был главным судьей Халаба (Алеппо), Димашка (Дамаска), а затем всего аш-Шама. Его книга *Вафийат ал-а'йан ва анба абнийа аз-заман* («Смерть знаменитых людей и сведения о сыновьях времени») посвящена генеалогии передатчиков хадисов.

⁷⁴ Салах ад-дин Фаридун, Заркуб («Золотых дел мастер») (ум. в 1258 г.) — наместник и ближайший друг Джалал ад-дина Руми. В его доме

Подчас сессии музыкальных радений (*сама'*) сопровождались изумительными состояниями духовного опьянения. Мелодии флейты и рубаба вместе с захватывающими песнями и волнующими газелями вызвали сильный экстаз. Суфии, впадая в экстаз, часто произносили казавшиеся бредом экстастические изречения (*иатихийат*). Случаясь, эти высказывания создавали для них затем множество проблем.

Подобные экстастические изречения неоднократно становились поводом для народного гнева и навлекали на суфиев проклятия. Эти высказывания в большинстве случаев были исполнены притязаний на единство с Богом (*вахдат*), единение с Ним (*иттихад*), вселение Бога в человека (*хулул*) и соединение Его с ним (*иттисал*). Они произносились не только на соборных собраниях, но даже в проповедях и на просветительских собраниях. Последнее обстоятельство привело к тому, что даже посвященные традиционным проповедям суфийские собрания народ почитал как сомнительные и порицаемые. Не случайно во времена шайха Абу Са'ида и даже в эпоху Джалал ад-дина Руми сторонники традиционного шариата и знатоки фикха настраивали народ против суфиев, ссылаясь на их экстастические высказывания.

Говоря о суфиях, нельзя не упомянуть «людей Истинного/Истины» (Ахл ал-Хакк/Ахл-и Хакк). Приверженцы данной общины в том или ином количестве встречаются по сей день — в Луристане, Курдистане, Азербайджане и даже в Хамадане, Тегране, Мазандаране, Хурасане и Фарсе. Их еще пренебрежительно называют 'Али-иллахи⁷⁵. Они имеют отношение к суфиям не только по названию, но еще и по правилам этикета и по обрядам [37]. Размышление над основами их убеждений отчетливо показывает, что данная группа представляет собой мистическую секту, которая помимо суфизма и философии озарения (*иширак*) включала элементы верований иудеев, зороастрийцев и манихеев, смешивая их с элементами шиизма, в том числе и крайних шиитов (*зулат*)⁷⁶ — особенно Дурузийи⁷⁷ и Насирийи⁷⁸. Собственно суфийский аспект в их религиозных воззрениях усиливался постепенно [38].

Джалал ад-дин Руми уединялся с Шамсом Табризи. После смерти Шамса Табризи оставил ремесло ювелира и стал учеником Джалал ад-дина Руми, возглавив его приверженцев.

⁷⁵ 'Али-иллахи — последователи секты, называвшие себя Ахл ал-Хакк («люди Истины») и обожествлявшие культ имама 'Али б. Аби Талиба.

⁷⁶ Гулат (*араб.*, «преувеличение») — термин, которым обозначается ряд сект в исламе, объединяемых верой в то, что потомки Мухаммада по линии Али (шиитские имамы) обладают Божьими качествами.

⁷⁷ Дурузи/Друзы (*ад-дурузийя*), хакимиты, — члены этноконфессиональной группы, возникшей в начале X в. в результате разногласий и соперничества среди фатимидских исма'илитов. Учение Дурузийя сформировалось в Мисре при халифе ал-Хакиме (правил с 996 по 1021 г.), объявившем себя в 1017 г. земным воплощением Бога. После исчезновения ал-

Согласно учению Людей Истины, известны семь форм богоявления (*таджали*). Каждое воплощение Бога имеет особую специфику: всякий раз Его сопровождают четыре главных ангела вместе с Рамзбаром⁷⁹. При любом из разнообразных воплощений Бога эти ангелы сопровождают Его в новой форме. По мнению Людей Истины, Истинная Самость (Бог) изначально находилась внутри «сокрытого жемчуга» (*дурр-и сарбаста*) и впервые явилась в облике Создателя всего мира. Второе боговоплощение произошло в облике 'Али Муртазы («Избранного 'Али»). После этого было еще пять богоявлений: Бог поочередно воплощался в Шаха Хушина, Султана Исхака, Шаха Вайса-Кули, Мухаммад-бека и Хана Аташа.

Четыре первых воплощения соответствуют четырем этапам постижения Истины (*хакикат*): этап шариата (Закона Божьего, или экзотерического знания), этап тариката (мистического Пути), этап ма'рифата (эзотерического знания) и в завершение этап хакиката (познания Истины). Воплощением Истины является Султан Исхак, которого называют также Чудотворцем и Абсолютным правителем (Султан-и мутлак). Люди Истины верят в существование реинкарнации (переселения душ), а смерть, необходимую для новой жизни, считают своеобразным омоложением, которым занимается, например, утка в воде; подобное омоложение не наносит никакого урона сущности.

Правило Людей Истины в значительной степени сходно с правилом суфиев. Такие действия, как собрания в «домах для собраний» (*джам'-хана*); пожертвования на благотворительные дела (*назр*); тихие и громкие поминания Бога; склонность к музыке и радениям, которые иногда завершаются состоянием транса; преданность предводителю (*пир*), во многом сближают этикет поведения Людей Истины с этикетом суфиев.

Хакима, те, кто верили в его грядущее пришествие, подверглись репрессиям, и значительная их часть покинула Миср. Оформление друзской общины произошло в южной части Ливана. Название Дурузийя возводится к Мухаммаду ад-Дарази (ум. ок. 1019 г.), однако сами друзы квалифицируют его как «отступника» и предпочитают именоваться ал-Муваххидун («Единобожники»). Друзы верят в метемпсихоз (*танасух*). Их религиозной доктрине во многом присущ эзотерический характер.

⁷⁸ Данная секта была образована Насиром Утрушом (ум. в 916 г.), зайдитским имамом Табаристана, который, следуя учению зайдитов из Куфы, а равно устной имамитской традиции, создал свой мазхаб.

⁷⁹ Р а м з б а р — ангел, который приближен к Богу так же, как приближены к престолу Аллаха Джабра'ил (Гавриил), Исрафил (Рафаил), Микаил (Михаил) и 'Азра'ил (Израил). В пяти основных личностях шиитского ислама (пророк Мухаммад, 'Али, внуки пророка ал-Хасан и ал-Хусайн, дочь пророка Фатима) Ахл-и хакк видели воплощение этих пяти ангелов-любимцев Бога.

Здесь уместно кратко указать на положение суфиев в Иране — особенно в конце правления Моголов и после него, без чего история суфизма не может считаться полной. В этот период потомки шайха Сафи ад-дина Ардабили (1252—1335), особенно султан Джунайд (ум. в 1460 г.) и его сын султан Хайдар (ум. в 1488 г.) стремились при помощи своих многочисленных последователей в Азербайджане, Шаме (Сирии и прилегающих территориях) и Руме (Византии) приобщить к своей духовной власти еще и светскую.

Стараниями этих суфиев из числа кызылбашей⁸⁰ («красноголовых»), поменявших туркменские конусообразные шапки (*такийя*) на чалмы с двенадцатью пурпурными полосами, взявших в руки вместо чаши для подаваний (*кашкул*) и топорика дарвиша мечи и луки, образовалось государство Сафавидов. Однако, несмотря на то, что в этом государстве шах подчас именовался как Муршид-и камил («Совершенный наставник») и Суфи-йи а'зам («Великий суфий»), а некоторые претенденты на трон наказывались по обвинению в отступлении от принципов суфизма [39], на деле суфийские традиции и обряды существовали и исполнялись преимущественно формально, находя отражение в таких эпитетах, как Халифа-йи султан («Духовный преемник Султана») и Халифат ал-хулафа («Преемник преемников»).

Факихи активно не принимали суфиев, в связи с чем даже такие крупные богословы, как, например, 'Аллама Маджлиси, имевший известную склонность к суфизму, стали объектом порицания в обществе. Зачатое в суфийской обители государство Сафавидов начало политику подавления суфизма и едва не ликвидировало его. Так, от активного суфийского братства, организованного в начале правления Сафавидов шайхом Кутбом б. Мухьи ад-дином Джахрами, позднее не осталось и следа [40].

В конце правления Сафавидов в провинции Фарс возродилось братство Захабийя. Саййид Кутб ад-дин Ширази (ум. в 1760 г.) в годы правления султана Хусайна Сафави (1753—1786) и после него пользовался большой популярностью в провинции Фарс, где у него было

⁸⁰ Кызылбаш и (*тюрк.*, «красноголовые»), — объединение тюркских кочевых племен, кочевавших на территориях Ирана, Анатолии и Азербайджана в XV—XVI вв. Кызылбаша, будучи шиитами, носили чалму с 12-ю пурпурными полосами в память о 12 шиитских имамах (откуда и название); они также имели обычай брить головы и бороды, оставляя чубы и длинные усы. Кызылбаша консолидировались вокруг суфийского братства Сафавийя, чьи шайхи имели резиденцию в Ардабиле. В 1502 г. кызылбаша, разгромив государство Ак-Коюнлу, возвели на иранский престол своего шайха Исма'ила Сафави. Последний дал племени имя «шахсеваны» («любящие шаха»), которое они носят и поныне, тогда как кызылбаша Восточного Ирана сохранили прежнее имя. Кызылбашская элита господствовала в Иране вплоть до конца XVI в., то есть до реформ шаха 'Аббаса (1587—1629).

много учеников и последователей. Его преемник Ага-Мухаммад Хашим Ширази (ум. в 1794 г.) также достиг высокого положения в области аскетизма и подвижничества. Данное суфийское братство благодаря близости его учения к шиитским догматам добилось огромного влияния и известности.

В конце периода правления династии Зендов (1753—1794) в Иране наступил новый этап расцвета братства Ни‘маталлахийя. Несмотря на сопротивление со стороны факихов и сторонников неизменности догм шариата (особенно Ага-Мухаммада ‘Али Бихбахани, прозванного Суфикушем («Убийцей суфиев»)), шайхи этого братства, переселившиеся из Индии в Иран, сумели привлечь огромное количество учеников в Ираке, Фарсе и Кирмане. Процветанию суфизма в Иране особенно способствовал Нур-‘Али-шах Исфাহани (ум. в 1797 г.). Нур-‘Али-шах после событий, связанных с правлением Карим-хана Зенда⁸¹, присоединился к саййиду Ма‘суму ‘Али-шаху Декани,⁸² шайху братства Ни‘маталлахийя и много сделал для возрождения суфизма в Исфাহане и Багдаде. Спустя столетия суфийские радения возродились. Ученики Нур-‘Али-шаха распространяли суфийское учение повсеместно; у него воспитывались такие известные суфии, как ‘Абд ас-Самад Хамадани (ум. в 1801 г.) и Мухаммад Хусайн Равнак Кирмани (ум. в 1810 г.). Благодаря воспитательной деятельности и наставлениям Нур-‘Али-шаха суфийское движение набирало силу и процветало. Однако были и жертвы: в Кирмане в 1772 г. невежественными обывателями был убит Муштак ‘Али-шах — неграмотный, но очень искренний и энергичный суфий.

После смерти Нур-‘Али-шаха братство Ни‘маталлахийя вступило в эпоху распада. Преемниками шайха претендовали быть его последователи Рахмат ‘Али-шах (ум. в 1861 г.) и Хаджж-мулла Мухаммад Риза Каусар (ум. в 1872 г.). Последователи Каусара позднее стали известны как члены братства Махбуб-‘али-шахийя. После смерти Рахмата ‘Али-шаха одни из его последователей поклялись на верность Са‘адат ‘Али-шаху Исфাহани (ум. в 1876 г.), преемник которого по имени Хаджж-мулла Султан ‘Али стал основателем братства Гунаба-

⁸¹ Мухаммад Карим-хан Зенд (ок. 1705—1779), Карим-хан Великий — правитель Ирана (шах de facto) с 1760 по 1779 г. Основатель курдской династии Зендов. Избегал титула «шах» и отказывался принять царский титул, используя титулование Вакил ад-даула («Защитник державы»). Правил как регент от имени Сафавида Исма‘ила III, которого держал в крепости в почетном плену. Пришел к власти в ходе междоусобиц, вспыхнувших после смерти Надир-шаха. По мнению историков, проявил себя как один из лучших правителей в истории страны. Карим-хан умер 13 марта 1779 г., после чего сразу начались междоусобицы среди его родственников.

⁸² Ма‘сум ‘Али-шах (Мир ‘Абд ал-Хамид Декани) (уб. 1797-8) — шайх Ни‘маталлахийи, возродивший данное братство в Иране.

дийя. Другие пошли в учение к Мунаввар 'Али-шаху (ум. в 1884 г.), последователи которого до сих пор известны как приверженцы Ни'матлахийи. Третьи примкнули к ученикам Хаджж-мирзы Хасана Исфакхани (ум. в 1899 г.), известного под именем Сафи 'Али-шаха, чья обитель до сих пор имеется в Техране. Его преемник — 'Али-хан Захир ад-Даула (ум. в 1918 г.), известный под именем Сафа', — соединил суфийское братство с масонским орденом.

Примечания автора

¹ Рахат ас-судур. С. 98—99.

² *Нафахат*. С. 426. Ср. с *Та'рих-и гузида*. С. 668.

³ *Та'рих-и Вассаф*. Т. 2. С. 159—160.

⁴ По вопросу о суфийском братстве Кубравийя см. исследование немецкого ученого Фритца Майера о книге *Фавайих ал-джамал* («Благоухание красоты»), а также исследования Бади' аз-Замана Фурузанфарра *Дар шарх-и ахвал-и 'Аттар-и Нишапури* («О биографии 'Аттара Нишапури»). Кроме того см.: *Тара'ик ал-хакайик*. Т. 2. С. 149—154.

⁵ *Нафахат*. С. 465, 590. Ср.: Бади' аз-Заман Фурузанфар. *Дар шарх-и ахвал-и Маулави* («О биографии Маулави»). С. 53.

⁶ *Мукаддима-и Рашиди*. С. 399. Также см. книгу *Аз Са'ди та Джамии* («От Са'ди до Джамии»). С. 4—103. Относительно *Макамат* шайха Сафи ад-дина см.: *Сафват ас-сафа*.

⁷ По данному вопросу состоялась переписка между шайхом 'Абд ар-Раззаком Кашани и шайхом 'Ала ад-Даула. См.: *Нафахат ал-унс*. С. 482—491.

⁸ Шах Халил Аллах сын Шаха Ни'мат Аллаха по приглашению правителей из династии Бахмани отправился в Декан (Индия), где связался с семьей правившего монарха. Некоторые его потомки в Декане занимали высокие государственные должности. Часть из них вернулись обратно в Йазд и Кирман. См.: *Тара'ик ал-хакайик*. Т. 3. С. 38—44, 71—72.

⁹ По разным аспектам имели идейные разногласия с суфиями и шиитами и му'тазилиты. См.: *Накд ал-'илм ва-л-'улама*, *Табсират ал-'улум*, *Хадикат аш-ши'а*, *Каср аснам ал-джахилийя*, *Рисалат хайратих* и т. п. См. также: Gibb. *Mohammedanism*. С. 134—153.

¹⁰ Как сделал Му'ин ад-даула для Фахр ад-дина 'Ираки, явившись на собрания Джалал ад-дина Маулави.

¹¹ Шайх Закарийя Мултани вывел Фахр ад-дина 'Ираки из состояния сорокадневного уединения досрочно. См.: *Куллийат-и 'Ираки*, предисловие. С. 8 и введение. С. 52.

¹² Хаксарийя — это суфийское братство, включавшее в свой состав бедняков. Основателем братства считается сайид Джалал ад-дин Хайдар, поэтому данное братство иногда именуется Джалалийя. Бедняки из этого братства в большинстве своем относятся к «ишущим» (*талиб*) и «странникам» (*са'ил*); промышленяют чтением хвалебных изречений (*манакиб*); практикуют проведение состязаний в красноречии. Хаксарийя имело дочерние обители в

- Техране, Фарсе, Хурасане и пользовалось огромной популярностью — особенно в период правления династии Каджаров. Подробнее о нынешнем состоянии этого братства см.: Ма'сум 'Али-шах Мударрис. *Тухфа-йи дарвиш* («Подарок дарвиша») и *Ганджина-йи аулия'* («Сокровищница святых»).
- ¹³ См.: Ахмад Хушневис. *Мукаддима-йи «Мазхар ал-'аджайиб»*. С. 29—30.
- ¹⁴ См.: Арбегу. *Sufism*. С. 84—85. Действительно, изолированность от общества и безбрачие практикуются суфием во имя Истины. См.: Сухраварди. *'Авариф ал-ма'ариф*. С. 116—124.
- ¹⁵ В частности, Ибн Батута в описании своих путешествий постоянно упоминает наличие суфийских обителей и постоянных дворов. То же самое отмечают и более поздние путешественники, см.: *Бустан ас-сайаха* и *Сафар-нама* Хаджи Пирзаде и других.
- ¹⁶ См.: Gullaume. *Islam*. С. 152; Gibb. *Muhammedanism*. С. 161.
- ¹⁷ Для ознакомления со списком суфийских братств см.: *Тара'ик ал-хакайик*, т. 2, а также *Дурр ат-таваз ар-рухи*. С. 176—180 и статью Луи Массиньона в *Дайират ал-ма'ариф-и ислами* («Исламской энциклопедии»), которая однако не лишена некоторых неточностей и промахов. Также см.: Browne. *The Derivishes*. P. 49—80, 459—483; Gibb. *Muhammedanism*. С. 147—164.
- ¹⁸ 'Исавийя — это одно из суфийских братств, которое было основано в Северной Африке (Марокко). Основателем был андалузский араб, суфий по имени Мухаммад б. 'Иса, живший в XVIII в. 'Исавийя функционировало и имело большое влияние в Фесе, Тунисе, Алжире и даже в Триполи. Популярность братства была связана с удивительными поступками: члены братства в ходе некоторых своих церемоний ели сырое мясо, подчас вместе с кожей и шерстью; в период разгара эпидемии чумы ходили среди больных безо всякого страха и опасения, искренне стараясь помочь болящим (последнее обстоятельство принесло суфиям огромный авторитет среди народа); их коллективные пляски завершались полным опьянением и экстазом; в этом состоянии они проглатывали живых скорпионов и осколки стекла, вонзали в свои тела кинжалы и т. п.
- ¹⁹ *Кашф ал-махджуб*. С. 164, 334. Ср.: *ал-Фарк байн ал-фирак*. С. 156—157.
- ²⁰ См.: SN. E. I. P. 241—215.
- ²¹ Ибн Батута. *Сийахат-нама* («Описание путешествий»), персидский перевод. С. 22—23. Этимология слова «каландар» имеет корни в древнеперсидском языке. Например, Баба Тахир говорит: «Я тот гуляка, имя которого каландар». В *Асрар ат-таухид* читаем: «С кем мне говорить о жизни каландара и скорби от мучений?» (с. 59). Слово «каландар» часто встречается также в сборниках стихов 'Аттара, 'Ираки и Са'ди.
- ²² Действительно, последователи Маламатийи мериллом искренности считали отношение к народу и сокрытие своего истинного состояния от других. Поэтому любые внешние притязания они считали ложью и избегали их. См.: *'Авариф ал-ма'ариф*. С. 54—55.
- ²³ *Футухат*. Т. 3. С. 46.
- ²⁴ 'Авариф ал-ма'ариф. С. 54.
- ²⁵ *Кашф ал-махджуб*. С. 183.
- ²⁶ Сулами. *Рисалат ал-маламатийя*. С. 99, 118—119.
- ²⁷ Рассказ Мухйи ад-дина Ибн ал-'Араби страдает преувеличениями.

- ²⁸ Насафи, 'Азиз. *Инсан-и камил*. С. 4.
- ²⁹ Насафи, 'Азиз. *Инсан-и камил*. С. 3.
- ³⁰ Насафи, 'Азиз. *Инсан-и камил*. С. 5.
- ³¹ Насафи, 'Азиз. *Инсан-и камил*. С. 317. Ср. *Та'рих-и гузида*. С. 678.
- ³² См.: Tritton. *Islam*. С. 49.
- ³³ Кашф ал-махджуб. С. 316.
- ³⁴ *Китаб ал-Лума'*. С. 4—363.
- ³⁵ Ибн Халликан. Т. 1. С. 2—281.
- ³⁶ *Мир 'ат аз-заман*. Т. С. 8—267.
- ³⁷ Ахл-и Хакк или Ахл-и Хакикат («Люди/приверженцы Истины») — прозвище суфиев в отличие от богословов и знатоков шариата, которых суфии называли Ахл-и сурат («Люди/приверженцы формы») или Ахл-и захир («Люди/приверженцы внешности»).
- ³⁸ У Вл. Минорского по данному вопросу есть различные исследования на русском (1911) и французском (1921) языках, см.: EI (2). Относительно других исследований по вопросу о Людах Истины см. там же.
- ³⁹ Фалсафи, Наср Аллах. *Зиндаги-йи Шах-и 'Аббас-и Аввал* («Жизнь Шаха 'Аббаса I»). Т. 1. С. 185.
- ⁴⁰ Кутб б. Мухйи Джахрами являлся одним из знаменитых 'арифов и суфиев Фарса в начальном периоде правления Сафавидов. Обитель его учеников-послушников называлась Ихван-абад («Град Братьев») и была расположена на расстоянии примерно одного фарсанга от города Джахрам. Письма Кутба, число которых достигает 783, сохранились полностью и содержат увещевания по вопросам мистики и нравственности. См.: *Тара'ик*. Т. 3. С. 66.

ФИЛОСОФИЯ (ХИКМА) СУФИЕВ

Философия суфиев опирается на интуицию и по сути является интуитивной философией. Мерилом признания для нее является признание сердцем, а не подтверждение разумом. Для нее куда более важны откровение или интуитивное «снятие завесы» (*кашф*)¹, созерцание или усмотрение (*шухуд*), наитие (*илхам*)² и озарение (*ишрак*)³, нежели довод, сравнение, аргументация (*истидлал*) и индукция (*истикра*). Суфий при помощи «мистического вкушения» (*заук*), т. е. при помощи интуиции (без посредничества обсуждений и аргументаций), постигает то, что является истиной и приводит его сердце в состояние покорности и смирения, устраняя всякое сомнение; он не блуждает и не теряется в лабиринтах разума. Достижение подобного интуитивного навыка нуждается в пути подвижничества, без чего сердце не может обрести способность созерцания света. Человек, которому удалось проникнуть в мир «людей интуиции» (*ахл-и заук*), обретает уверенность, которая во много раз сильнее и крепче убежденности, достигаемой посредством знаний «людей слова» (сторонников аргументаций. — М. М.). Поэтому суфий не стремится к доказательству существования Господа, он ощущает Его в своем сердце. По этой причине интуитивная философия (*хикмат-и зауки*) суфия насмехается над рациональной философией (*хикмат-и 'акли*), а Ибн ал-'Араби укоряет Фахра Рази.

По той же причине Шамс Табризи оскорбляет некоего искателя знаний, который претендовал на то, что ему якобы удалось доказать существование Бога, используя рациональные доводы, и саркастически говорит: «Вчера ангелы явились на порог моего дома и попросили поблагодарить тебя за то, что ты доказал существование Господа» [1]. Истина, постижение которой составляет конечную цель прохождения суфием духовного пути, является чтойностью (*махиййа*), самостью

¹ К а ш ф (*араб.*, «открытие сокрытого») — снятие покрова; полученное свыше откровение (озарение) и дар чудес.

² И л х а м (*араб.*, «наитие; вдохновение») — наитие, или вдохновение, дарованное свыше.

³ И ш р а к (*араб.*, «блеск», «сияние» «озарение») — термин мусульманской философии, обозначающий интуитивное постижение истины через «озарение» души, освобожденной от связей с материальным миром.

(*зат*) и реальностью (*ваки'иййа*) всех дел. А Бог, Который является источником истины и, по словам 'арифов, «Присутствием Единения» (*хадрат ал-джам'*) и «Присутствием Бытия» (*хадрат ал-вуджуд*), считается Истинностью Истины (*хакикат ал-хакика*). Именно стремление к постижению Его бытия направляет суфия на путь откровения (*мукашафа*), нантия (*илхам*), созерцания (*шухуд*) и озарения (*ишрак*). Суфий считает Закон Божий (*шари'ат*) и практический метод (*тарикат*) освещающим путь светильником. Однако задачей является не путь и не светильник, но достижение цели, которая стоит выше всех других вещей. Объектом этой цели представляется Истина (*хакикат*) и Истинный (*Хакк*), посредством которых оценивается реальность всех вещей. Постигание Истины суфий считает конечной целью всех творений. По его мнению, все вещи в мире находятся в Ее поиске, стремятся к Ее постижению, а *шари'ат* и *тарикат* являются предпосылками для эзотерического познания (*ма'рифат*). Эзотерическое знание (*'илм*) также выступает для суфия в качестве предпосылки подобного постижения. При этом вовсе не знание является необходимым условием постижения, наоборот — в большинстве случаев знание служит преградой на Пути и мешает ищущему в достижении искомого.

Суфий находится в поиске, основываясь на мистическом состоянии (*хал*), в силу которого он и достигает того состояния, которое он называет Божественной единственностью (*таухид-и илахи*) и которое означает отбрасывание всех иных сопряжений (*идафат*) и отрицание любых иных атрибутов и создателей. Тогда он, подняв метлу «нет» (*ла*), сметает, точно пыль на своде вращающегося мироздания, все внешние проявления бытия и небесные тела. Он отрицает и опровергает все факторы существования, кроме Единого Бытия, которое является Истиной, чья Божественность доказана, бытие Которого является источником реального существования всех других существ, а само оно — единственное прочное, постоянное и реальное существо.

Подобное постижение, конечная стадия которого называется «истинная уверенность» (*хакк ал-йакин*), что превосходит стадии рационалистического «уверенного знания» (*'илм ал-йакин*) и научной «полной уверенности» (*'айн ал-йакин*), является плодом духовного откровения (*кашф-и рухани*), внутреннего лицезрения (*мушахада*) и наблюдения (*му'айина*). Данное постижение, как было отмечено, становится возможным не через рациональные аргументы, но посредством самонаблюдения, или интроспекции (*муракаба*).

На взгляд суфиев, сердце (*калб*) занимает очень важное положение. В Великом Мире Престол (*'Ари*) считается Великим сердцем (*Калб-и акбар*), а в Малом Мире сердце именуется Малым Престолом (*'Ари-и асгар*). В любом случае, сердце, по мнению суфия, представляет собой духовное начало, которое служит сосредоточием тайного,

сверхчувственного знания о Боге и мире. Равно как дух (*рух*) является началом, служащим местом для любви, а тайна (*сипр*) — таким же местом для лицезрения Бога. Откровения (*кашф*) и «вкушения» (*заук*) суфия возникают посредством этих духовных начал. Для суфия интуитивное познание — выше и важнее познания рационального. Он считает, что разум огражден завесой, а мир является более громадным, более обширным и более разнообразным, чем то, что постигается при помощи внешнего разума и посредством сравнения. То, что постигается при помощи ощущений и внешнего разума, называют миром материального ('*алам-и милк*), а также миром мрака ('*алам-и зулмат*) и миром тварей ('*алам-и халк*). А за пределами явного мира существует вещь, которая является внутренней стороной мира и которую именуют миром Царствия Божьего ('*алам-и малакут*), а также миром света ('*алам-и нур*) и миром повеления ('*алам-и амр*). Между Божественным и материальными мирами наличествуют промежуточные миры, существование которых служит завесой для сердца; условием реального познания считается устранение подобных внешних завес.

Суфийские откровения фактически состоят из того, что внутренними познаниями извлекается из-под внешних завес. Считается, что эти познания способствуют постижению твердых и уверенных знаний в большей степени, нежели чувственные и рациональные познания. Именно этим отличается способ познания суфиев от способа познания философов и «людей науки» (*ахл ал-'илм*).

Действительно, у суфия, который путем стараний, уединения и подвижничества добивается снятия завесы, чтобы проникнуть в мир вне пределов ощущений, душа становится вместилищем для сошествия духовных лучей и местом для ниспослания Божественных откровений. Однако 'ариф не обращает внимания на полученные откровения, считая их источником испытаний, ибо то, что является его целью, находится вне пределов этих откровений и созерцаний и пребывает выше этих лучей и ниспосланий. Целью суфия является воссоединение с Истиной, слияние и единение с Ней. Поэтому после слияния он избирает молчание и оставляет большинство тайн нераскрытыми. Он не находит нужных слов и выражений для изложения значения этих тайн, а если и находит такие слов, то его высказывания кажутся для обывателей непонятными и запутанными.

Подобное слияние и единение с Истиной доступно не каждому. Совершенный путник, который исчезнет от самого себя и достигнет данного положения, называется «совершенным человеком» (*инсан-и камил*). Этот совершенный человек является конечной целью суфийского воспитания. Его существование, на взгляд суфиев, есть средоточие всех миров и воплощение всех имен и атрибутов Истины. Это зеркало, в котором отражается Истина; конечная стадия созидания и цель творения. Суфии считают Мухаммада самым превосходным образом

человечества и называют его Совершенным человеком, которому подчинены все другие пророки и святые. В книге *ал-Инсан ал-камил* («Совершенный человек») 'Абд ал-Карима Джили⁴ и монографии *Инсан-и камил* («Совершенный человек») 'Азиза Насафи⁵ изложены основы воззрения суфиев о совершенном человеке, который в их изложении напоминает «первочеловека» Мани⁶ и Адама-Кадмона⁷ иудеев. В любом случае, гипотеза о «совершенном человеке» находится под влиянием манихейских и гностических представлений [3].

Забота о состоянии сердца и духа вынудила суфиев ознакомиться с тайнами человеческой души особенно близко. В частности, следует упомянуть о внимании суфиев к состояниям и «стоянкам» и различиям между ними. В этом плане суфиями завершены изысканные исследования. При определении состояния (*хал*) они утверждают, что это — сокровенное внушение, которое поступает к путнику со стороны Истинного (*Хакк*). Оно непродолжительно, тогда как «стоянка» (*макам*) является одной из ступеней на пути практического познания (*сулук*) и достигается посредством стараний и усилий со стороны путника.

Состояние, которое, по убеждению суфиев, посылается в сердце путника со стороны Истинного, приводит к тому, что он постепенно под воздействием часто приходящих и уходящих состояний переходит от низкой стоянки к более высокой. Однако способ прохождения различных стоянок на практическом Пути, количество и порядок расположения которых разными шайхами преподносится по-разному, есть то, что возложено на самого путника и зависит от его стараний и достижений (ср. для примера взгляды Сарраджа и Кушайри). Примерами подобных стоянок, о которых в суфийской литературе говорится до-

⁴ 'Абд ал-Карим ал-Джили (1365—1428) — 'ариф, развивавший идеи Ибн ал-'Араби, автор известной книги *ал-Инсан ал-камил*, написанной на арабском языке.

⁵ ан-Насафи, 'Азиз (ум. в 1282 г.) — автор, писавший на персидском языке и находившийся под влиянием мистической философии ибн Араби.

⁶ Мани (216—277) — иранский реформатор религии и известный художник, который, взяв за основу зороастризм, создал собственную синкретическую религиозную систему *манихейства*. Впоследствии его учение распространилось от Европы до Китая и просуществовало около тысячи лет. Манихейство представляет собой смесь христианского учения с началами религии Заратуштры. Согласно манихейскому учению, для защиты царства добра Отец света произвел из себя зона — Матерь жизни, которая в свою очередь для борьбы с духами тьмы произвела еще одного зона — первого человека, явившегося в мир как Иисус Христос. Первый человек у манихеев является носителем самых превосходных человеческих качеств.

⁷ Адам Кадмон (*ивр.*, «первочеловек») — в каббале: название первого (высшего) из пяти духовных миров, созданных после Первого Сокращения (на иврите — «Цимцум Алеф») как система для исправления Творения.

вольно часто, являются стоянки «воссоединения» (*джам*) и «разъединения» (*тафрик*). Соединение — это стадия мистического пути, на котором 'ариф видит все Творения растворенными в свете Самости Истинного (*Зат-и Хакк*). Разъединение (*тафрик*) означает, что человек видит все творения отдельными от Самости Истинного. Конечно, подобное разъединение, присущее совершенным людям из числа приверженцев эзотерического познания Бога, на взгляд суфиев, отличается от того разъединения, которое свойственно людям, оставшимся за завесой мистических знаний и которое мешает им сосредоточить внимание на Истине. Разъединение, свойственное шайхам, является необходимым требованием наличия физических ощущений, а сочетание соединения (*джам*) и разъединения (*тафирика*) выступает необходимым условием отвлечения духа. Отдельная и исключительная принадлежность к одной из двух стоянок (соединения и разъединения), на взгляд суфиев, признанных умеренными (*му'тадил*), считается неприемлемой, и большинство шайхов ратуют за объединение этих двух стоянок и за их сочетание. Те шайхи, которые выступают за объединение двух стоянок, и по мере необходимости действуют согласно условиям каждого из них, называются «обладателями двух очей» (*зу-л-'айнайн*). Последователи *тариката*, которые являлись воспитателями, наставниками и владетелями обителей (*ханаках*), в большинстве своем принадлежали к этой категории.

Лицо, именуемое суфиями «совершенным человеком», также считается объединителем стоянок «воссоединения» и «разъединения», иными словами — «обладателем двух очей» (*зу-л-'айнайн*). Познавшие Истину считают воссоединение без разъединения неверием, а разъединение без соединения — отступничеством. Они убеждены, что тот, кто далек от разъединения, не достоин быть рабом Божиим. А тот, кто далек от стадии воссоединения, допускает ошибки при познании Господа. Выше стоянки воссоединения есть другая стоянка, которую называют «воссоединением воссоединения» (*джам'ал-джам*). Утверждают, что данная стоянка состоит из полного растворения в стоянке *фана*' («избытия в Боге»). Человека, достигшего этой стоянки, воссоединение не может отвлечь от творения, а разъединение не может отвлечь от полного погружения в Истинного (*Хакк*).

Раз мы заговорили об избытии в Боге, то следует обратить внимание на то, что избытие суфиев нельзя считать аналогом *нирваны*. Ведь *нирвана* у буддистов и индуистов фактически является завершающим этапом чередования форм и никакого отношения к суфийским представлениям о существовании Бога не имеет. Тогда как *фана*' у суфиев относится к области представлений о существовании Бога, Его господстве и вездесущии, которые в свою очередь не имеют никакого отношения к чередованию форм. И хотя нечто подобное избытию в Боге встречается также и у христиан, которым свойственно предположение

о растворении человеческой воли в Божьей воле, все же нельзя считать такое представление христиан подобным суфийской теории *фана*⁸.

Понятие избытия у суфиев нельзя отождествлять с исчезновением самости (*зат*) и формы (*сурат*). Оно означает исчезновение определенных человеческих качеств. С точки зрения суфия, тем, что становится преградой на пути соединения [с Богом], являются как раз такие качества. Без избавления от них путник не может воссиять посредством качеств Истины и достичь пребывания [в Боге] (*бака'*)⁸. Между тем вера в возможность подобного пребывания направляет суфия к предположению о сиянии (*таджалли*) Самости (*зат*) и атрибутов (*сифат*), а также к высказываниям о воплощении Бога в человеке (*хулул*) и соединении (*иттихад*) с Ним. Явление человеку Самости (*Зат*) и атрибутов (*сифат*) Бога состоит из воплощения сущности и атрибутов Бога в человеке, что не стоит путать с явлением духа. Ибо явление духа во многих случаях вводит суфия в заблуждение и даже может восприниматься им в качестве явления Истины. Тогда как, на взгляд зрелых суфиев, между духовным и божественным явлениями существует огромная разница. Первое в основном воссоздает самодовольство, бытийную рутину, воображение и гордыню; а второе, уничтожив все это, направляет путника к ощущению отсутствия бытийности. Сходным образом, ощущение вселения Бога в человека (*хулул*) и единения с Богом (*иттихад*) достигается лишь тогда, когда путник избавляется от своих человеческих качеств.

Признаваемая некоторыми суфиями возможность воплощения Бога в человеке опровергалась и простыми мусульманами и всеми знатоками калама. Данное опровержение объяснялось неприемлемостью предположения об однородности Творца и творений, а также отсутствием нужды у Единой Самости в местопребывании. Но те суфии, которые признавали возможность воплощения Бога в человеке, были убеждены, что Бог может воплощаться в человека и постоянно и в конкретно взятом временном интервале. В таких случаях человеческое тело теряет свое человеческое значение и приобретает Божественный смысл. Подобное высказывание неприемлемо не только для умеренных суфиев, но даже для сторонников теории «единства существования» (*вахдат-и вуджуд*). Первые считают подобное воплощение противоречащим шариату, а вторые полагают, что высказывание о воплощении и единении подразумевают убежденность в наличии двух форм Божественного бытия, тогда как бытие — единая истина, в которой двойственность исключается. Так, суфии, признававшие возможность воплощения Бога в человеке стали со стороны мусульман-обывателей объектом порицания и опровержения — наряду с христианами и крайними шиитами.

⁸ Б а к а' — пребывание в Боге; вечная жизнь.

Аналогичным образом мусульмане-обыватели и знатоки калама опровергали возможность единения с Богом (*иттихад*). Но некоторые суфии считают подобное единение вполне допустимым, воспринимая его как необходимое условие и результат избытия человеческих качеств в Божьих атрибутах. Подобное единение, на достижение которого претендуют суфии, означает соединение Господа с человеком. Но достижение такого единения фактически происходит так, что человеческая воля растворяется в воле Истины (Бога), и никаких следов от ее бытия и стремлений не остается. Кроме этого объяснения суфийские исследователи иных трактовок представления о единстве Бога и человека не воспринимают [4]. Те суфии, которые склонны к признанию принципа единения, считают бытие единой истиной и убеждены, что возникновение множественности в этой единой истине является чем-то мнимым, подобием изображений и теней. Кроме единой истины, лишенной множественности и многочисленности, которая и есть истинное бытие, все воображаемое относится к небытию. Данные смыслы и основы способствуют утверждению предположения суфиев о растворении (уничтожении в Боге), достижение которого считается конечной целью всех устремлений суфия и последней стадией на суфийском пути к Богу (*тарики*).

Прохождение стадий практического Пути обучения, которое — от покаяния до избытия — постоянно притягивает суфия к поиску Истины, — дело очень трудное и тяжелое. Оно преимущественно зависит от Божьего притяжения. Ведь достижение стоянок Божьей эманации (*таджалли*), вхождение в стадию, когда Бог вселяется в человека (*хулл*) или когда человек обретает с Ним единение (*иттихад*) при полном избавлении от «человеческих качеств» и от закона причины и следствия, зависит только от Божьего благоволения, приводящего путника к высшей цели. Это благоволение, именуемое одухотворенным (экстатическим) состоянием, или Божьим привлечением (*джазба*), состоит из сокровенного притяжения, которое, по убеждению суфиев, снисходит до раба Божьего от Самой Истины (*Хакк*), приводя его без особых стараний и без прохождения различных стадий практического Пути к постижению (*ма'риф*) и наблюдению (*мушахада*) Истины. На взгляд суфийских исследователей, старания и устремления для достижения Истины необходимы, но недостаточны, и без Божественного благоволения и экстатического состояния на этом пути никакие результаты не достигаются. И раз стараний и устремлений человека для достижения Истины недостаточно, и для этого необходимо наличие сокровенного притяжения, то нет никаких преград на пути того, чтобы Бог с самого начала и без прохождения мистического Пути благоволил к человеку. Таких лиц суфии называют «привлеченными» (*маджзуб*), т.е. подверженными экстатическим состояниям. Путник для достижения Истины проходит различные этапы борьбы и самоотречения, пре-

одолевая определенную иерархию. Подвижнический путь суфии называют «развитием», ибо по этому пути они переходят от низших иерархических ступеней к высшим. А путь «привлеченного» суфия они именуют «[тесным] приближением» (*тадалли*), так как при этом суфий, не преодолевая низших ступеней иерархии, уповаает на благоволение [Господа] и приближается к Истине. Таким образом, путник познает Истинную Самость путем свидетельствования о знаменьях, об именах и атрибутах [Бога], тогда как «привлеченный» суфий (*маджзуб*) постигает Истинную Самость с самого начала, благодаря откровению, которое достается ему посредством Божественного благоволения. А после постижения Самости (*Зат*) он наставляется на путь созерцания атрибутов (*сифат*), постижения имен (*асма*) и признаков [Господа]. Таким образом, конечная стадия пути идущего [по Стезе] является началом странствия «привлеченного». Опора на духовную борьбу (*муджахада*) и на процесс прохождения Пути (*сулук*) является методом тех суфиев, которые считают воссоединение [с Богом] (*вусул*) последним шагом на пути к Нему. А те, кто считает воссоединение первым шагом, в своих действиях опираются на экстатическое состояние (*джазба*). Последняя группа суфиев отдает предпочтение эзотерическому познанию в состоянии Божьего привлечения (*джазба*), основанного на откровении (*кашиф*) и созерцании (*иухуд*), предпочитая их методу идущих по практическому Пути (*саликун*), основанному на каждодневном поиске и стремлении.

В целом те, кто за основу принимает метод идущих по практическому Пути (Кушайри, Сулами и Газали), убеждены, что без приложения собственных усилий получить откровение не представляется возможным. Тогда как Шазили, 'Ата Аллах Искандарани⁹ и некоторые другие суфии придерживаются мнения, что единственной причиной достижения Истины является Божье благоволение, а старания и усилия путника на этой Стезе бесполезны. Суфий, чей путь завершается непосредственным постижением и созерцанием, называется «путник-практик, который привлечен Богом» (*салик-и маджзуб*). А тот, кто посредством Божьего благоволения достигает цели с первого шага, а затем после достижения Истины идет по иерархии назад, чтобы познать путь, пройденный им безо всяких усилий, именуется «привлеченным, идущим по практическому Пути» (*маджзуб-и салик*). Фактически путь, пройденный первым («путником-практиком, который привлечен») в направлении от твари к Истине («странствие от твари к Богу»), вторым («привлеченным, идущим по Пути») проделывается в обратном направлении, то есть от Истины к твари («странствие от Бога к твари»).

⁹ Искандарани, 'Ата Аллах (ум. в 1039 г.) — один из шайхов Шазилийи, автор книги об истории и этикете этого братства *Лата'иф ал-минан* («Тонкости Божественных даров»).

По мнению исследователей суфизма, именно «привлеченный, идущий по практическому пути» достоин быть наставником, шайхом и руководителем, ибо он удостоен Божьего благоволения, при этом ему также ведомы все правила и особенности этапов на Пути. Но некоторые другие исследователи убеждены, что путник-практик, который привлечен Богом, тоже наделен необходимой компетенцией, чтобы быть шайхом и руководителем. Подобная приверженность Божьему привлечению (*джазба*) — с позиции полного отрицания необходимости действий и стараний (*муджахада*) — во многом свойственна группе христианских мистиков-квиелистов¹⁰. Они утверждают, что достижение спасения индивидом возможно только при условии Божьего благоволения. Поэтому следует отказаться от всего, что связано со стараниями и устремлениями индивида, ждать Божьих благоволений и искать путь спасения посредством Господнего привлечения.

Цель экстатического состояния и Божьего благоволения состоит в достижении Истины, которая является конечной целью жизни каждого мудрого человека. Дух суфия стремится к Истине и страстно желает Ее. Подобное стремление и страстное желание трактуются суфием как любовь (*'ишк*) к Богу, источником которой является состояние привлеченности Божьим благоволением. Посредством подобного привлечения облагороженные сердца становятся добычей Божьей любви. Во всяком случае, по мнению большинства суфиев, любовь является источником возвышенных состояний, а ее истинная сущность суть чистым благом [5]. Поэтому такие состояния, как «страх перед Богом» (*хауф*), «надежда на Него» (*раджа'*), «сжатие» (*кабд*)¹¹, «расширение» (*баст*)¹², «страстное влечение» (*шаук*), «привязанность» (*унс*), «успокоение» (*тама'нина*), «уверенность» (*йакин*), «удовлетворенность» (*рида*)¹³ и смирение (*таслим*), являются необходимыми условиями любви.

Следовательно, по убеждению некоторых шайхов, ничто не может наравне с любовью и благорасположением способствовать духовному очищению и воспитанию суфия. В связи с этим суфии уделяют огром-

¹⁰ К в и е т и с т ы — сторонники квиетизма. Квиетизм (от *лат.* «*quies*» — «покой») — религиозное течение в католицизме, возникшее в XVII в., приверженцы которого культивируют мистико-созерцательный взгляд на мир и своеобразную моральную индифферентность. В переносном смысле «квиетизм» означает отрешенное, лишенное аффектов пассивное поведение; безвольную и непротивленческую покорность Божественной воле.

¹¹ К а б д / к а б з (*араб.*, букв.: «сжатие») — сжатие, сокращение души, вызванное одиночеством, удивлением, страхом; обычно употребляется с антонимом *баст*.

¹² Б а с т (*араб.*, букв.: «расширение») — экстатическое состояние упоения; радость, переполняющая и «расширяющая» сердце.

¹³ Р и д а (*араб.*, букв.: «удовлетворенность») — удовлетворенность своей участью, сколь бы трудной она ни была.

ное внимание любви. Некоторые шайхи считают любовь основой своих братств. Некоторые из них, в силу того, что считают красоту форм проявлением и сиянием сокровенного облика, в вопросах любви соотношены к идолопоклонникам. Однако все суфии относительно различных степеней любви проявили уникальное красноречие, написали изысканные исследования, посвященные состоянию влюбленных и различных степеней любви, нашедших отражение в стихах, сказаниях и даже в жизнеописаниях некоторых шайхов. Следовательно, любовь является конечной целью творения и орбитой существования человечества. Ибо дух человека ищет путь возвращения и соединения со своим подлинным источником. Поэтому он идет в поиск Истины путем любви. И поскольку источником любого совершенства является Самость Истинного (*Зат-и Хакк*), то неудивительно, что благорасположение к Ней — сильнее всякого движителя. Совершенной степенью и конечной границей благорасположения является любовь, ровно как совершенной степенью любви выступает полное погружение и окончательное избытие влюбленного в бытии Возлюбленного. Действительно, любовь суфия, которая начинается с отрешенности от всего, кроме Возлюбленного, и завершается единением и соединением с Возлюбленным, приводит его к полному избытию в Боге [6].

Первым, кто среди мусульманских 'арифов и философов использовал в своем учении концепцию «единства бытия/существования» (*вахдат-и вуджуд*), был Мухйи ад-дин Ибн ал-'Араби Хатими Тайи, уроженец Андалузии, широко известный как Ибн ал-'Араби (1165—1240). Те высказывания, которые были сделаны по этому поводу Байазидом, произносились в состоянии опьянения (*сукр*) автора, но не в трезвости (*сахв*), и потому не могут дать ясного понимания главных принципов его учения. В то же самое время слова Ибн ал-'Араби, сказанные по поводу «единства бытия», отчетливо передают принципы его вероубеждения и четко формулируют его мистическую концепцию. Они основаны на внятных правилах, которые считаются основой его теории. Кроме того, высказывания таких лиц, как Байазид и Халладж, фактически могут быть отнесены не к утверждениям о «единстве бытия», но к утверждениям о вселении Бога в человека (*хулул*) и единении с Богом (*иттихад*), т. е. воплощении Божественной природы (*лахут*) в человеческой природе (*насут*). Мистическое учение Байазиды и Халладжа основано на принципе дуализма (*санвийат*), т. е. на том, что наличествуют два самостоятельных бытия, одно из которых — божественное, а другое — человеческое, и божественное воплощается в человеческое или соединяется с ним. В то же самое время правая школа Ибн ал-'Араби основана на принципе единства (монизма), т. е. на мысли о том, что бытие — единое явление, которое является истиной, а то, что вне этой истины, не наделено настоящим бы-

тием. В этом плане учение Ибн ал-'Араби имеет сходство с учением Спинозы, который также признавал «единство бытия», хотя между двумя философами есть и большая разница.

Ибн ал-'Араби был одним из выдающихся представителей суфизма; его также называли аш-Шайх ал-акбар («Великий шайх»), Ибн Афлатун («Сын Платона») и Хатм ал-аулийа' («Печать святых»). Он родился 17 рамадана 560 г./4 августа 1165 г. в городе Мурсии на юго-востоке Андалузии (совр. Испании) в состоятельной, но очень религиозной и праведной семье.

Когда ему было восемь лет, после нападения на город воинов правящей династии ал-Муваххидун¹⁴ его семья переселилась в Севилью. Детство ученого прошло в этом городе, где он начал изучать различные науки: в частности, изучал фикх и хадисы у учеников Ибн Хазма¹⁵. В Кордове, будучи еще совсем молодым, потупил на службу к андалузскому философу Ибн Рушду¹⁶, который в тот период был судьей Кордовы. После женитьбы, по совету жены и под воздействием настойчивых просьб матери, он отказался от любимых занятий (литература, охота и веселое времяпрепровождение) и занялся аскезой и изучением основ мистики. Затем он заболел и некоторое время безвыездно лечился. В период болезни ему приснились адские муки. В это же время умер его отец, который за две недели до смерти рассказывал Ибн ал-'Араби об аналогичных сновидениях.

Произошедшее стало основой, чтобы всерьез заняться суфизмом, хотя склонность к суфизму пробудилась у Ибн ал-'Араби еще до смерти отца. В это время у Ибн ал-'Араби сложились определенные отношения с некоторыми суфиями, под воздействием которых он испытал

¹⁴ Ал - Му ва х х и д у н (в испанском произношении *Альмохад* (араб., «единобожники») — династия и государство в Северной Африке (1121—1269). Государство Альмохадов образовано в результате борьбы с Альморавидами. Наибольшее расширение территории государства произошло при 'Абд ал-Му'мине (1161) с захватом мусульманской Испании. Распад начался в период Реконксты (постепенного завоевания мусульманской Испании христианами, которая завершилась в 1492 г. захватом Кордовы).

¹⁵ И б н Х а з м ал - А н д а л у с и (994—1064) — выдающийся мусульманский правовед и философ. Считается вторым основоположником одной из самых известных мусульманских правовых школ — захиритского мазхаба, последователи которой видели в Откровении только внешние, экзотерические (*захир*), буквальные смыслы и отрицали возможность наличия в нем сокрытых, эзотерических (*батин*) смыслов.

¹⁶ И б н Р у ш д (Ибн Рошд) (*лат.* Аверроэс) (1126—1198) — арабский философ и врач; представитель арабского перипатетизма. Жил в Андалусии и Марокко, был судьей и придворным врачом. Его учение о вечности и несотворенности мира, о едином, общем для всех людей мировом разуме легло в основу аверроизма — направления западноевропейской философии XIII—XV вв.

интерес к внутреннему очищению и самоанализу. Но основным воспитателем и истинным наставником Ибн ал-'Араби все же стали принятые им уединение и отшельничество. В полном одиночестве он пребывал в состоянии раздумий о положении и особенностях земной жизни. Днем уединялся на кладбищах и разговаривал с мертвецами о сокровенных аспектах мирской жизни.

Однажды он встретился с Хизром, после чего решил отправиться в путешествие. В Магрибе состоялась его встреча с суфием Абу Мадьяном¹⁷, а в Тунисе — с аскетом Абу-л-Касимом б. Кайсом¹⁸. Некоторое время странствовал по территории Магриба и Андалузии, затем прибыл в марокканский город Фес, где прожил несколько лет и где, ведя жизнь аскета-подвижника, почувствовал духовные озарения (*ишракат*). После этого вернулся в Мурсию, где написал свою книгу *Маваки' ан-нуджум* («Положение звезд»), в которой заявил, что начинающий (суфий) может следовать эзотерическим Путем без шайха и предводителя. Затем отправился в город Маракеш; там пережил множество случаев мистического вдохновения и увидел удивительные сны. В частности, однажды ему приснилось, что он приобщился к астрономии и каллиграфии. Толкователь снов заявил, что человек, которому приснился подобный сон, — бескрайнее море, и Господь наградил его знаниями о тайнах наук. Подобные сны, а также таинственные указания и встреча с Хизром побудили Ибн ал-'Араби покинуть земли Магриба и Андалузии и отправиться в Макку — поближе к чудесной святыне.

Некоторое время жил в Макке, где влюбился в дочь шайха Макин ад-дина Абу Шуджи' Захира ал-Исфахани. Ей Мухйи ад-дин посвятил сборник своих стихов под названием *Тарджуман ал-ашвак* («Толкователь страстей»). Книга, в которой автор просит читателя не думать о нем плохого, стала причиной, по которой Ибн ал-'Араби был вынужден покинуть Макку и возобновить свои странствия; но частые его визиты в Макку говорят о том, что он не освободился от любви к той девушке.

Некоторое время Мухйи ад-дин путешествовал по Багдаду и Мосулу, стремясь к познанию наук и приобретению мистических знаний. Находясь в Халабе (Алеппо), он приступил к написанию комментария к своей книге *Тарджуман ал-ашвак* («Толкователь страстей»). Эти комментарии, носившие мистический характер, он назвал *аз-Заха'ир*

¹⁷ Абу Мадьян (Бу Мадьян), Шу'айб б. ал-Хусайн ал-Ансари (ок. 1126—1197) — наиболее популярный североафриканский суфий. Родился близ г. Севильи в семье андалузских арабов.

¹⁸ Абу-л-Касим б. Кайс (ум. в 1207 г.) — знаменитый аскет, чьи деяния отражены в классической суфийской литературе в качестве образцов аскетизма и набожности.

ва-л-а'лак фи-шарх-и «Тарджуман ал-ашвак» («Припасы и драгоценности в комментариях к «Толкователю страстей»). В целом, Ибн ал-'Араби в ходе своих путешествий по странам Востока жил в разных местах — и в ал-Кахире, и в Александрии, и в Кунийи, и в Халабе; несколько раз совершал путешествия в Макку; позднее обосновался в Дамаске, где и покинул этот мир. Похоронен был в квартале Сахибийа, в котором находится кладбище праведников и дарвишей.

Ибн ал-'Араби был не только философом и 'арифом, но и крупным поэтом и литератором. Он соединял в себе страстную склонность к мистическим познаниям и трепетное отношение к поэзии. Подобно ал-Газали, был знатоком особенностей суфийского Пути (*тарикат*) и шариата: его книгу *Футухат ал-маккийя* («Макканские откровения») называли гласом и отражением книги ал-Газали *Ихйа' 'улум ад-дин* («Возрождение наук о религии»). Однако Ибн ал-'Араби относился к вопросам шариата не столь скрупулезно и осторожно, как это делал ал-Газали; фикх и шариат рассматривались им, скорее, как предпосылки для эзотерических состояний.

Ибн ал-'Араби был аскетом и отшельником. Он не интересовался богатством, общественным положением и признанием своих заслуг. Оказавшись в том или ином городе, всегда связывался с местными суфиями. Постоянно уповал на Бога, путешествуя от одного города к другому безо всяких припасов. Если же состоятельные люди преподносили ему дары, он все раздавал беднякам и нуждающимся. По преданию, некогда к нему обратился за подаванием нищих, и Ибн ал-'Араби отдал тому дом, в котором жил сам.

В каждом городе, куда он приезжал, Ибн ал-'Араби устраивал дискуссии с местными факихами и суфиями. Слава о нем распространилась по всем исламским странам и шла впереди него. Он дискутировал и переписывался со многими учеными своей эпохи. Передают, что он написал письмо имаму Рази, в котором призвал того отречься от официальных наук и обратить взор к наукам Божественным [7]. Еще говорят, что он обратился к Ибн Фариду¹⁹, испросив разрешения написать комментарии к его касиде (оде) *ат-Таийя*, а тот ответил: «Твоя книга *Футухат ал-маккийя* уже является комментарием к ней».

Мухйи ад-дин был крупным знатоком и теоретиком фикха и шариата, и, несмотря на то, что в молитвах придерживался традиций

¹⁹ Ибн ал-Фарид Шараф ад-дин 'Умар ал-Мисри ас-Са'ди (1151—1235) — крупнейший арабский поэт-суфий, представитель западной ветви суфизма (по прозвищу — Султан ал-'ашикин («Царь влюбленных»). Наиболее известные его произведения: «Ода о вине» и «Большая тайна» — касида, состоящая из 760 байтов. Иногда его упрекают за кажущуюся бесцеремонность, с какой поэт проводил параллели между любовью к Богу и любовью плотской. Ради благозвучия стиха пренебрегал грамотностью.

«людей внешнего» (*ахл-и захир*)²⁰, считал себя «обладателем тайны» (суфием. — *М. М.*). На его взгляд, шариат — предпосылка для эзотерических состояний (*ахвал-и калби*). Поэтому порою у Ибн ал-'Араби встречаются кажущиеся ересью высказывания (*шатахийат*) и притязания. То, что он назвал себя Хатм ал-аулийа' («Печать святых»), является своеобразной апелляцией к Мухаммаду, названному Хатм ал-анбийа («Печать пророков»), и несомненно может служить примером подобных притязаний. К числу последних относится рассказ о том, что к нему во сне явился пророк Мухаммад, а также утверждение, будто бы Ибн ал-'Араби познал суть Величайшего Имени (Исм-и а'зам)²¹ и тайны алхимиков. Именно из-за этих высказываний сторонники традиционного шариата отвергали его и даже однажды едва не вынесли ему смертный приговор. Лишь заступничество известного теолога шайха ал-Баджайи спасло Ибн ал-'Араби.

В словах Мухйи ад-дина встречаются такие, что внешне кажутся ересью, поэтому в его оценке между мусульманами нет согласия. Некоторые считают его еретиком и зиндиком (дуалистом), а другие — суфийским полюсом (*кутб*) и святым (*вали*). Среди тех, кто говорил о нем хвалебно, были Шихаб ад-дин Сухраварди; Фирузабади²², автор *Камуса* и Фахр ад-дин Рази. В критическом контексте об Ибн ал-'Араби высказывались Хафиз Захаби²³, Ибн Айас²⁴, Тафтазани²⁵ и особенно Ибн Таймийа²⁶. Фирузабади, почерком которого записаны некоторые произведения Ибн ал-'Араби, пишет, что он обратился к кадию Бадави²⁷ за вердиктом о Мухйи ад-дине и за оценкой его прозвища; в

²⁰ Т. е. сторонников формального и традиционного подхода к вопросам веры.

²¹ Исм ал-а'зам (*араб.*, «Величайшее имя», или Исм ал-джалал — «Имя величия») — Величайшее имя Бога, знающий которое обладает святостью, пониманием сокрытого и способностью совершать чудеса.

²² Фирузабади, Мухаммад б. Йа'куб (1329—1415) — иранский лексикограф, крупный знаток арабского языка, автор толкового словаря арабского языка *ал-Камус ал-мухит*. Построенный по корневой системе, словарь обильно документирован примерами из поэзии, Корана и других литературных источников.

²³ Хафиз аз-Захаби, Мухаммад б. Ахмад б. 'Усман аш-Шафи'и (673—748) — выдающийся тец Корана, историк и библиограф.

²⁴ Ибн Айас (ум. в 1524 г.) — известный арабский историк, автор популярной книги «История Мисра» в 5 томах.

²⁵ Тафтазани, Са'д ад-дин Мас'уд б. 'Умар (1322—1390) — арабо-мусульманский философ, видный представитель перипатетического калама в исламе.

²⁶ Ибн Таймийа, Таки ад-дин Ахмад (1263—1328) — сирийский теолог, крупный правовед ханбалитского толка.

²⁷ ал-Байдави, 'Абд Аллах б. 'Умар Насир ад-дин (1260—1316), судья в Ширазе, мусульманский теолог, комментатор Корана.

ответ тот написал, что «он (Ибн ал-'Араби — М.М.) является шайхом и имамом (религиозным предводителем) и защитником (*мухйи*) ученых» и много хвалил его. Имам Ша'рани²⁸ замечает, что превосходство Ибн ал-'Араби признавали выдающиеся исследователи во всех науках, а те, кто относился к нему отрицательно, просто не умели разобрататься в смысле его высказываний [8].

Садр ад-дин Мухаммад б. Исхак ал-Кунави (ум. в 1274 г.) был учеником и воспитанником Мухйи ад-дина. Его мать стала женой Мухйи ад-дина, поэтому Садр ад-дин оказался под опекой шайха. Именно он изложил убеждения Ибн ал-'Араби в соответствующей требованиям шариата форме, написав комментарии к воззрениям Мухйи ад-дина и составив глоссарий к его сочинениям. Он посвятил разъяснениям идей шайха такие книги, как *Мифтах ал-гайб* («Ключи сокровенного»), *Расаил ан-нусус* («Ясные трактаты»), *Факук* («Отделение») и *Нафахат-у илахийа* («Божественное дуновение»). Его ученик Фахр ад-дин Ибрахим 'Ираки (ум. в 1289 г.) занимался изучением книг Ибн ал-'Араби *Фусус ал-хикам* («Геммы мудрости») и *Футухат ал-маккийа* («Макканские откровения») на занятиях у Садр ад-дина. В этот период он написал в стиле Мухйи ад-дина знаменитую книгу *Лама'ат* («Сияния»), в которой в изящной и поэтической форме изложил воззрения своих учителей (ал-Кунави и Ибн ал-'Араби).

Кроме некоторых знатоков фикха и хадисов, таких как Ибн Таймийа и Ибн Каййим ал-Джузийа²⁹, высказавших многочисленные упреки в адрес религиозных воззрений Мухйи ад-дина, с критикой его учения выступали также и некоторые суфии. Так, шайх 'Ала ад-даула ас-Симнани (ум. в 1337 г.) выступил с опровержением его идей в переписке со сторонником воззрений Ибн ал-'Араби шайхом 'Абд ар-Раззаком Кашани³⁰. Тексты этих писем приведены в книге 'Абд ар-Рахмана Джами³¹ *Нафахат ал-унс* («Дуновения дружбы»).

²⁸ ал-Ша'рани 'Абд ал-Ваххаб б. Ахмад (1493—1565) — популярный мисрийский суфий и богослов.

²⁹ Ибн ал-Каййим ал-Джаузийа (ум. в 1350 г.) — выдающийся мусульманский ученый, заток фикха и хадисов, один из основателей салафизма. Настоящее его имя с куньей — Абу 'Абд Аллах Мухаммад б. Абу Бакр б. Аййуб. Отвергал слепое следование религиозным авторитетам (*таклид*). По различным мировоззренческим и правовым проблемам считал необходимым ссылаться только на очевидные доказательства из исламских первоисточников, полагая, что в любых аспектах религиозной доктрины истинные сунниты не впадают в крайности, но следуют «средним путем»; рьяно боролся с различными нововведениями (*бида*) и суевериями в религии.

³⁰ ал-Кашани (или ал-Каши), Камал ад-дин 'Абд ар-Раззак б. Ахмад (ум. в 1329 г.) — видный позднесуфийский мыслитель и комментатор. Его перу принадлежат книги *Лата'иф ал-а'лам* («Тонкости по-

Перу Ибн ал-'Араби принадлежит множество произведений, посвященных различным аспектам научных знаний, литературе, истории, экзегетике и тайнам наук. К. Брокельман³² насчитывает 150 томов книг, написанных Ибн ал-'Араби, а другие исследователи — и того больше. По словам Джами, Ибн ал-'Араби принадлежит авторство более 500 книг и трактатов, однако в ежеквартальном арабском издании *Му'джем ал-матбу'ат ал-'арабийя* (Миср) названы наименования 28 изданных его трудов, часть из которых — сборники из его многочисленных трактатов. Эти книги в большинстве своем толкуют вопросы суфизма, в них также присутствуют важнейшие и лучшие касиды-оды и акростихи (*мувашишахат*) автора.

Самым важным из опубликованных произведений Ибн ал-'Араби является изданная в четырех огромных томах книга *Футухат ал-маккийя*, в которой отражены все вопросы суфийских наук. Другое важное его произведение из этой же категории — *Фусус ал-хикам* («Геммы мудрости»); здесь содержится краткое изложение учения Ибн ал-'Араби, в котором достаточно четко и лаконично выражены его взгляды на «единство бытия» (*вахдат-и вуджуд*), однако эта книга трудна в чтении и нуждается в комментариях и разъяснениях.

Не менее важен *Тарджуман ал-ашвак* («Толкователь страстей»); несмотря на то, что автор называет свои любовные стихи средством, обращенным к познанию Бога, в них все же слышится отзвук земной любви. Другой книгой такого плана является комментарий к *Тарджуман ал-ашвак* под названием *аз-Заха'ир ва-л-а'лак фи-шарх «Тарджуман ал-ашвак»* («Припасы и драгоценности в комментариях к *Толкователю страстей*»); эту книгу принято считать суфийским истолкованием ранее написанных стихов: видимо, автор хотел прикрыть свою любовь завесой тайн и условностей.

Далее по степени важности идут книги *Мухазират ал-абрар ва-мусамират ал-ахйар* («Беседы праведников и повествования лучших людей»), *ат-Тадбират ал-Илахийя би-с-салах ал-мамлакат ал-инсанийя* («Божественный порядок для улучшения человеческого правления»), *Мишкат ал-анвар* («Ниша для света»), *Маваки' ан-нуджум* («Положения звезд»), *Рух ал-Кудс* («Святой Дух»), а также *ад-Диван ал-кабир* («Великое собрание стихов»). Кроме того, как уже было от-

знаний), знаменитый словарь суфийских терминов *Истилах ас-суфийя* («Суфийские термины»), и др.

³¹ Джами, Нур ад-дин 'Абд ар-Рахман (1414—1492) — персидский поэт, проповедник суфизма; через одного из своих муридов — 'Алишира Навайн, Джами, сторонившийся придворных кругов и ведший жизнь аскета, оказывал порой влияние на государственные и политические дела.

³² Карл Брокельман (Brockelmann) (1868—1956) — немецкий востоковед; занимался историей Востока, историей арабской литературы, семитологией.

мечено, Ибн ал-'Араби принадлежит огромное количество других трактатов, о которых знаменитый исследователь Х. Ниберг³³ написал научно обоснованную книгу [9].

В *Фусус ал-хикам* своеобразие метода Ибн ал-'Араби заключается в том, что он выбирает некий довод из Корана или хадисов и подвергает его эзотерической трактовке (*та'вил*), рассуждая о нем в аллегорическом ключе на основе популярного метода александрийских ученых Филона и Оригена. Эти рассуждения очень трудны для понимания; еще более труднодоступны комментарии к ним. Суфизм в данном сочинении становится предметом сложного и глубокого философствования. Используемые автором язык и способ изложения изобилуют специфической терминологией, повествование насыщено иносказаниями, метафорами и артикулятивными комментариями (*тафсир-и харфи*), что обесценивает их смысловое содержание, однако если уклониться от этой терминологии, то понимание смысла станет почти невозможным.

27 глав *Фусус ал-хикам* (именуемые «фас» = гемма) посвящены каждая одному из посланников (*расул*) и пророков (*наби*) — иногда по ассоциации с кораническим изречением, которое становится отправной точкой размышлений Ибн ал-'Араби, иногда по другим основаниям. Главы идут в соответствии с традиционным исламским порядком пророчествования (от Адама до Мухаммада. — М. М.). На основе преданий и под покровом иносказаний автор приводит повествование о пророке, с которым связана глава. Фактически каждое повествование представляет собой сцену, на которой автор согласно своим взглядам отражает особую роль и путь познания соответствующего пророка (*наби*). Пророки, как они описаны в *Фусус ал-хикам*, выступают образцом совершенного человека, и каждый из них постигает Божественную Истину сообразно с характером своей миссии. Так, например, Адам поясняет человеческое наместничество (*хилафат*); Аййуб (библейский Иов. — М. М.) выступает воплощением человека, что был подвергнут мучениям и испытаниям, потому как между ним и Истиной существовала завеса. Излагая эти вопросы, Ибн ал-'Араби приводит аллегорические толкования (*та'вил*) аятов Корана и хадисов, по своему усмотрению делает смысловые заключения и фактически говорит языком сердца.

Фусус ал-хикам — самая глубокомысленная книга Ибн ал-'Араби в области суфизма, оказавшая огромное влияние на убеждения и воззрения суфиев эпохи автора и суфиев последующих поколений. В данной книге Ибн ал-'Араби излагает концепцию «единства существования/бытия» (*вахдат-и вуджуд*) в наилучшей форме. В изложении дан-

³³ Хенрик Сэмюэль Ниберг (Nyberg) (1889—1974) — ученый-энциклопедист, в том числе знаток иранистики и семитологии.

ной концепции он пользуется различными источниками: Коран, хади-сы, калам, философия перипатетиков и ишрака, христианская и иудейская философская мысль, а также понятийный аппарат исма'илитов, «Ихван ас-сафа'» и ранних суфиев.

Другими словами, Ибн ал-'Араби оставил после себя сокровищницу идей, специальных суфийских терминов и словосочетаний, которые оказали влияние на все аспекты суфийской мысли. Большинство суфиев последующих поколений в той или иной степени пользовались его идеями и терминами. И хотя в этом плане книги Ибн ал-'Араби *Футухат ал-маккийя* и *ад-Диван ал-кабир* оказались для них более полезными, у *Фусус ал-хикам* было особенное предназначение — она стала квинтэссенцией учения Мухьи ад-дина, обобщением суфийской философии «единства бытия». Способ изложения мыслей и метод написания данной книги сложны; подчас смысл высказываний автора читателю так и не открывается, оставаясь под покровом тайны, а впоследствии, наоборот, открывается, выходя из тени специфической терминологии. Видно, что эти высказывания делались автором под воздействием мистического вдохновения и внушения. Как явствует из предисловия и некоторых глав *Фусус ал-хикам*, автор убежден, что данная книга была продиктована ему во сне самим Пророком, который приснился ему в 627/1230 г. в Дамаске. Ибн ал-'Араби выступает всего лишь толкователем. Действительно, *Фусус ал-хикам* (как и *Футухат ал-маккийя*) является изложением мистических откровений (*кашиф*) и наитий (*илхамат*), которые пришли к Ибн ал-'Араби из сокровенного мира, это не его собственные частные рассуждения. Таким образом, можно уверенно заявить, что *Фусус ал-хикам* — самое совершенное и самое содержательное произведение Мухьи ад-дина, в котором он доказал возможность сочетания интуитивной философии и силы разумного рассуждения.

Книга Ибн ал-'Араби *Футухат ал-маккийя* была резюмирована (*талхис*) мисрийским суфием и богословом имамом аш-Ша'рани (ум. в 1531 г.). Она весьма подробна, состоит из 560 разделов, и шайх в 559 разделе приводит краткое изложение всего содержания данной книги. Те, кто прочитал сочинение Ибн ал-'Араби критическим взглядом, высказались о ней в соответствующем ключе.

Фрагменты, в которых повествуется об особом душевном состоянии Ибн ал-'Араби, основаны на его удивительных притязаниях и странных сновидениях. В *Футухат ал-маккийя* автор рассказывает, что как-то попросил свою годовалую дочку ответить на конкретный вопрос по фикху, и та ответила. Еще он говорит, что ребенок, находившийся в утробе матери, услышав ее чихание, пожелал: «Да помилует тебя Господь!» — и его громкий голос был услышан всеми присутствующими. Ибн ал-'Араби заявляет о подобных событиях с полной уверенностью и без тени сомнения [10]. Однозначно установлено,

что в *Футухат ал-маккийя* встречаются столь сложные вопросы и столь странные притязания, что люди обычного интеллектуального уровня, что смотрят на вещи обычным взглядом и без всяких аллегорических трактовок, оказывались не в состоянии терпеть высказывания Ибн ал-'Араби, как если бы эти высказывания были наделены особым интеллектуальным «аристократизмом», доступным лишь незаурядным и мятежным умам с высоким полетом [11].

Относительно литературной ценности произведений Мухйи ад-дина мнения критиков расходятся. Большинство критиков относительно его стиля изложения высказывались хвалёбно [12]. Стиль Ибн ал-'Араби наделен тем превосходством, которое не обременяет читателя пустым многословием и заставляет его погрузиться в мир смыслов. Однако чрезмерная смысловая нагрузка создает о некоторых высказываниях впечатление как о «темных» и запутанных, нуждающихся в аллегорической трактовке и сложных разъяснениях. Некоторые стихи Ибн ал-'Араби выглядят слабыми, в них «доктринальный» аспект часто действует в ущерб изяществу стиха; в ряде случаев страдает метрика. Однако немногочисленные промахи и словесные изъяны не могут послужить причиной принижения ценности стихотворного наследия Ибн ал-'Араби. Что посредством прозы, что посредством поэзии он выразил самые высокие суфийские мысли. Тому, кто желает понять смысл его высказываний, нужно тщательно ознакомиться со стилем его высказываний и не спешить с критикой.

Некоторые исследователи обнаружили сходство между Ибн ал-'Араби и Данте. Сравните: Вергилий, который в «Божественной комедии» Данте выступает поводырем итальянского поэта в его путешествиях по тому свету, и святой Хизр, который являлся Мухйи ад-дину в его сновидениях, отворяя перед ним запертые двери. Между Данте и Мухйи ад-дином есть и другие пересечения: флорентийский поэт, как и андалузский мистик, был вынужден комментировать свои любовные стихи, и доказывать, что воспетую в этих стихах любовь нельзя сравнивать с плотской любовью.

Продолжая, отметим, что Ибн ал-'Араби наполнил суфизм философским содержанием. Философия Ибн ал-'Араби состоит из удачного и целенаправленного сочетания воззрений аш'аритов с александрийской философией и неоплатонизмом; и не без влияния христианства. Высказывание о «единстве бытия», которое составляет основу мистического учения Ибн ал-'Араби, базируется на мысли о том, что бытие (*вуджуд*) является истинным, единым и извечным. И, конечно, этим единым и извечным бытием является Бог. Таким образом, мир сам по себе не наделен независимым и истинным бытием и является чистой иллюзией. А истинное бытие — едино. Мир со всеми существующими во Вселенной противоречиями в формах и проявлениях выступает совокупностью различных местопроявлений (*мазахир*) Единой Истины,

которой является Божественное Бытие. Все воззрения Ибн ал-'Араби основаны на этом утверждении, составляющим фундамент его философского метода. Поэтому нельзя говорить о наличии двух отдельных друг от друга форм бытия, одна из которых — Творец, а другая — творение. Наоборот, следует признать существование Единого Бытия, которое является и Творцом и творением, и между ними нет существенных противоречий и различий. И здесь естественным образом возникает вопрос: тогда как объясняется возникновение Вселенной, которая видима и ощутима и наличие которой невозможно отрицать? Если реальное бытие является единым, то в чем заключается разница между извечным (*кадим*) и возникающим (*хадис*), и каким образом возникают в мире явления, которые пока еще не находятся в области бытия, и как обретают облик бытийного?

Ответ Ибн ал-'Араби на этот и другие подобные вопросы состоит в том, что бытие безусловно является истинным и единым, и у него нет возникновения, множественности и многочисленности. Данная Единая Истина состоит из той самой Самости Истинного (*Зат-и Хакк*), которая пребывает извечно, а мир на самом деле не имеет реального бытия, это — образец и демонстрация чистой иллюзии. Реальное бытие принадлежит лишь Истинной Самости. Однако, по мнению Ибн ал-'Араби, данная Единая Истина, что является Истинным Бытием, обладает «извечной эманацией» (*таджалли-йи азали*), которую Мухьи ад-дин называет «Наисвятым Изливом» (*Файз-и Акдас*), характеризуя его как явление Истинной самости в форме всех возможно-сущих. Эти возможно-сущие формы Мухьи ад-дин считает рациональными явлениями, лишенными объективного бытия; они суть то, что он называет «прообразы, зафиксированные в небытии» (*ал-а'йан ас-сабита фи-л-'адам*); он убежден, что они являются возможно-сущими формами [13], установленными в области Божьего знания, равно как и смыслы, которые существуют в разуме человека (проявляясь по необходимости) и одновременно являются небытийными, ибо лишены внешнего бытия. В любом случае, эти «прообразы в небытии», с точки зрения Ибн ал-'Араби, имеют важное значение. Ибо, по его мнению, Господь охватывает Своим знанием все состояния Вселенной посредством этих «прообразов». Он создает все возможно-сущие явления лишь на основе Своих знаний об их прообразах, не выходя за пределы прообразов. Однако, на взгляд Ибн ал-'Араби, эти «прообразы, зафиксированные в небытии», из мира разумного (*ма'кул*) проявляются в чувственно постигаемый мир (*махсус*). Данное проявление представляет собой *Файд-и мукаддас* («Священный Излив»). Ибн ал-'Араби убежден, что в мире бытия нет ничего, что на этапе проявления имело бы состояние, противоречащее аналогичному состоянию в мире прообразов. Поэтому, на взгляд Ибн ал-'Араби, бытие, являющееся Единой Истиной, фактически представляет собой не что иное, как Истинное Бытие, обладает

двумя изливами (*файз*) или двумя эманациями (*таджалли*): одно из них — это Наисвятой Излив, посредством которой устанавливаются прообразы в небытии, а другое — Священный Излив, через который установленные в небытии прообразы проявляются в чувственном мире.

Таким образом, Истинная Самость (Бог) одной эманацией, которая именуется Наисвятым Изливом, устанавливает прообразы в небытии, а другой эманацией, называемой Священным Изливом, благоволяет перенести эти прообразы из области небытия в мир явлений. Так Ибн ал-'Араби объясняет акт возникновения (*худус*) мира. Он заявляет, что фактически бытие — это Единая Истина. И если смотреть на бытие с позиции его местопроявлений (*мазахир*), то можно увидеть его в многообразных формах, и эти различные формы бытия именуются «творениями» (*халк*). И если смотреть на данное Единое Бытие с позиции Самости и Истины, все многообразия видятся в единстве, и данное единое бытие признается воплощением Истины. С учетом вышесказанного, мир по Ибн ал-'Араби, будучи сотворенным, пусть и не является равным и тождественным Истине, не считается чем-то отдельным от Нее, равно как и Истина неотделима от творений, т. е. словами самого автора: «Преславный сотворил вещи, которые являются Его воплощением». Упомянутое единство Истины и вещей, с точки зрения Ибн ал-'Араби, не противоречит тому, чтобы творение испытало любовь к Истине, потому как разница между творением и Истиной умоглядна, а их единство — реально. К тому же, каждое существо испытывает любовь к себе подобным, в чем и кроется причина существования взаимного тяготения во всем мире. А значит, любовь к Истине и Божественная любовь, о которой говорят суфии, не относится к области иррационального. Эта мысль, основная для Ибн ал-'Араби, нуждается в особом разъяснении, которое не входит в круг задач нашей книги.

Высказывание о «единстве бытия», являющееся основой теории Мухьи ад-дина, знатоками фикха и калама было подвергнуто резкой критике. Несмотря на это, труды Ибн ал-'Араби среди большинства 'арифов и сторонников суфизма (особенно в Иране и Малой Азии) получили широкое одобрение и распространение.

Пристрастие суфиев к аллегорическому типу толкования выступало средством сопряжения суфийской интуитивной философии с шариатом, исламской этикой и традицией. Суфии, подобно многим другим конфессиональным группам и общинам, сталкиваясь с явными и недвусмысленными предписаниями шариата, не соответствовавшими или противоречившими их убеждениям, стремились эти противоречия сгладить, толкуя их аллегорически.

Стремление вернуть внешнее содержание высказывания к подразумеваемой в нем цели, иными словами — заменить проблемное слово другим, на вид безупречным, было распространено не только среди су-

фиев и не только среди мусульман [14]. Такой подход применялся и другими народами и конфессиональными сообществами — как средство для доказательства истинности своих убеждений или в качестве оправдания тех высказываний, которые внешне казались не соответствующими доводам разума. Эту практику использовали сторонники Филона Иудейского³⁴ при трактовке Торы, а также секта зороастрийских зиндиков (дуалистов) при комментировании Авесты. Среди мусульман подобный подход с давних времен практиковали некоторые секты: *джахмиты*³⁵ (для отрицания возможности телесного воскресения людей в горнем мире), му'тазилиты (для отрицания принуждения, возможности лицемерия Бога праведниками), батиниты (или исма'илиты) и Ихван ас-сафа' (для примирения рационализма и шариата) — все они давали аллегорическую трактовку аятов Корана и хадисов. Даже аш'артиты, а также имам Ханбал, относились одобрительно к такого рода трактовке. А ал-Газали и многие экзегеты считали аллегорическую трактовку единственным способом решения некоторых вопросов религии [15]. В то же самое время Хашвийя и Захирийя относились к подобной трактовке неодобрительно. Ибн Таймийя причисляет людей, склонных к *та'вилу*, к категории карматов, батинитов, сабеитов³⁶ и философов [16]. А ханбалитский имам Муваффах ад-дин 'Абд Аллах б. Кидама (ум. в 1223 г.) написал целую книгу под названием *Замм ал-та'вил* («Осуждение аллегорического толкования»).

Суфии, подобно батинитам и Ихван ас-сафа', обращались к аллегорическим трактовкам во многих случаях, и их действия не носили характер исключительных. Сохранились предания о том, что суфии раннего периода (Шах Кирмани, Абу Бакр Васити, Шибли, и др.) занимались аллегорической трактовкой аятов Корана. Так, в уже упоминавшейся книге *Асрап ат-таухид* («Тайны единобожия») встреча-

³⁴ Филон Александрийский (*Филон Иудейский*) (ок. 25 до н. э.— ок. 50 н. э.) — выдающийся представитель еврейского эллинизма, центром которого была Александрия; богослов, апологет иудейства и религиозный мыслитель, оказавший большое влияние на последующее богословие своей экзегезой и учением о Логосе.

³⁵ Джахмиты — секта внутри мировоззренческой школы джабритов (от слова *джабр* — «принуждение»), которые были сторонниками абсолютной Божьей предопределенности всех процессов в мироздании, в том числе поступков людей. Отрицали возможность свободы намерений и действий человека. Джахмиты (их название идет от имени основоположника секты Джахма б. Сафвана (ум. в 745 г.)) значительно развили учение джабритов и утверждали, что рай и ад являются временными и переходящими обиталищами людей; также они утверждали, что Коран не извечен и был сотворен Богом, и отрицали возможность лицемерия Бога праведниками в раю.

³⁶ С а б е и з м — древняя религия арабских племен, в основе которой лежит поклонение звездам и обожествление небесных светил.

ются неоднократные указания на то, что шайх Абу Са'ид при комментировании аятов Корана прибегал к *та'вилу* [17]. В *Тафси́ре* Сахла б. 'Абд Аллаха ат-Тустари также говорится об аллегорическом толковании аятов Корана. То же наблюдается и в других произведениях, а именно: *Хакаи́к ат-тафси́р* («Истины комментирования») ас-Сулами, *Латаиф ал-ишарат* («Изящные указания») ал-Кушайри и *'Араис ал-байан* («Невесты изложения») Бакли ³⁷ [18]. Дополнительно можно указать на высказывания Садр ад-дина Кунави относительно аллегорической трактовки суры *Ал-Фатиха* («Открывающая») а также на подобные трактовки 'Абд ар-Раззака Кашани. Во взглядах Джалал ад-дина Руми, уподоблявшего внешнюю сторону Корана личности человека, «черты которого видны, а душа сокрыта» [19], приверженность к *та'вилу* наблюдается неоднократно. На наш взгляд, нужды в дополнительных примерах нет. Суфии пользуются *та'вилом* как при разъяснении небесных и пророческих хадисов, так и при объяснении смысла *шатахийат* (кажущихся ересью экстатических изречений) своих шайхов.

Речь о суфийской философии «озарения» (*ишрак*) нельзя считать сколь-нибудь полной без упоминания Ихван ас-сафа' («Братья чистоты») ³⁸. Последние весьма способствовали увеличению в суфийской среде влияния философии неоплатонизма, а в исламской философии содействовали увеличению влияния *ишрака*. Ученое общество Ихван ас-сафа' было структурировано и иерархизовано, равно как и сообщества суфиев [20]. Однако есть ли связующая нить для соединения философии Ихван ас-сафа' с философией озарения (*ишрак*)? Нам известно, что шайх Озарения (Сухраварди — М.М.) не избежал влияния книг Ибн Сины *Хайй б. Йакзан* («Живой сын Бодрствующего») и особенно *Саламан ва Абсал* («Саламан и Абсал») [21], а Ибн Сина, отец и брат которого были знакомы с исма'илитскими «призывами» (*да'ва*) и трактатами Ихван ас-сафа', в некоторых своих трудах (особенно в последние годы жизни) проявлял склонность к эзотерике и *ишраку*.

Ученые, объединившиеся вокруг Ихван ас-сафа', были наследниками и распространителями в исламском мире философских воззрений пифагорейцев и неоплатоников; в их трудах видна склонность к гностицизму. Их собрания, участники которых назывались словом *ихван* («братья»), проводились тайно и с соблюдением особой конспирации.

³⁷ Рузбихан, Бакли Ширази (ум. в 1209 или 1210) — видный персидский суфий, автор известных трактатов об этике суфизма.

³⁸ Ихван ас-сафа' (*араб.*, «Братья чистоты») — тайное религиозно-политическое и научно-философское общество, возникшее в Басре в середине X в. «Послания Братьев чистоты» (общее число — 51, изданы в 12 томах в 1957 г. в Бейруте) — энциклопедия знаний, получившая широкое распространение в исламском мире. Цель посланий, выдержанных в духе враждебности к теологии суннитского ислама, — наставление последователей истинной веры (исма'илизма) во всех сферах человеческой деятельности.

Братья держали в тайне свои познания и исследования, обсуждая их только с проверенными друзьями и единомышленниками.

Несмотря на наличие в их трудах отсылок к учению исма'илитов, карматов и даже шиитов-двунадесятников (*исна 'ашари*), мировоззрение братьев, как это явствует из написанных ими трактатов, представляет собой не лишенное изящества сочетание суфийского учения и познаний знатоков калама (*мутакаллимун*); помимо них видны следы зороастризма, гностицизма и неоплатонизма. Ихван ас-сафа' соотносили себя с чистыми безупречными суфиями [22]. Они сочетали метод философской аргументации с методом приверженцев ишрака. Упоминания имен Гермеса, Протагора, Пифагора, Аристотеля и Платона, внимание к трактатам Аристотеля «О душе» и «Топика», и др. — служат свидетельством близости идейных основ братьев с учением александрийских философов. А рассуждения о «большом мире» (*'алам-и кабир*) и «малом мире» (*'алам-и сагир*), особое внимание к вопросу множественности (*касрат*) и единичности (*вахдат*), излива (*файд*) и излияния (*судур*), и др., свидетельствуют об ишракском характере их философских воззрений. Следы философии Ихван ас-сафа' встречаются в книгах Ибн Сины *Ишарат* («Указания»), в его оде *Касида 'ай-нийя* («Ода о тождественности»), а также в других трудах (*Рисалат фи-л-'ишк* («Трактат о любви»), *Рисалат фи-л-мала'ика* («Трактат об ангелах») и *Рисалат ан-найрузийя* («Трактат о Нейрузе»)). Несмотря на то, что связь книги *Хикмат ал-маширикийя* («Восточная философия») Ибн Сины с философией озарения вызывает сомнение [23], некоторые косвенные источники показывают, что он в конце жизни двинулся в сторону философии «озарения» и 'ирфана — через сочинения Ихван ас-сафа' и чтение суфийских источников. Его мистическое учение сходно с учением Плотина, но далеко от крайних взглядов таких древнегреческих ученых, как Прокл Диадок, Ямалик из Халкиды и Перикл. Ибн Сина на склоне лет действительно познакомился с философией ишрака (или с восточной философией), о чем свидетельствуют его сочинения *Хайй б. Йакзан* («Живой сын Бодрствующего»), *Салман ва Абсал* («Салман и Абсал») и трактат *Рисала тайрийя* («Послание о птицах»).

Следы неоплатонизма прослеживаются также в высказываниях Халладжа и Газали, но основным объектом ее проявления все же является философия шайха Ишрака (Сухраварди. — *М. М.*) [24], которого нарекли также шайхом Ишрака или Убиенным шайхом. Философия озарения Сухраварди славится смелостью воззрений. Сухраварди выражает свои мысли, используя тот же метод аллегорий и повествований, которым пользовался Ибн Сина, но порою пользуется и иными аллегориями. Его философия, наделенная реальным мистическим содержанием, представляет собой род теософии [25]. Здесь уместно указать на некоторые моменты этой теософии.

Философия «озарения» (*хикмат-и ишрак*), которую иногда называют также наукой о практическом Пути (*'илм-и сулуки*), фактически представляет собой род неоплатонической философии, пользующейся древнеиранской терминологией. Последователей этой философской школы называют *ишракийун* («сторонники ишрака») и *ахл-и ишрак* («люди ишрака»). Но является ли данная философия со всеми ее особенностями продолжением учения греческих философов, которые пришли в Иран во времена Хусрава Ануширвана (531—579) и чьи философские воззрения по их возвращении назад еще долгое время преподавались в Гунд-и Шапуре³⁹ и других иранских учебных центрах? Некоторые склонны именно к этой точке зрения. Однако, по общеизвестной версии, Плотин в целях изучения философии предпринял путешествие на Восток, и, значит, на Востоке (в частности, на территории Древнего Ирана) еще до греческих мыслителей существовала своего рода философская теория наподобие «философии озарения». Как бы то ни было, в философском учении Сухраварди смешались теоретические основы неоплатоников и терминология магов (зороастрийских жрецов), но сам он отказывается от зороастрийского дуализма и дуалистических воззрений манихеев [26], хотя и видит в качестве основы своей философии представления о свете и тьме персидских мыслителей прошлого (таких, как Масаф, Фарша и Бузургмихр). На его взгляд, источником и основой всех вещей и Вселенной является Могущественный Свет (*Нур-и кадир*), который является проявлением и эманацией Божьих атрибутов, светит сам и не нуждается в каких-либо определениях и описаниях, ибо нет в мире ничего ярче и явственнее Него. Первородный Свет (*Нур-и нухустин*) при своем излиянии не нуждается в причине, он устойчив своей Самостью. Тогда как все, что, кроме Него, считается первым источником и первой основой, по своему бытийному характеру является акцидентным (*'аради*) и подчиненным (*таба'и*), другими словами относится к категории возможно-сущего (*мумкин ал-вуджуд*) и не обладает самостоятельностью. Следовательно, Тьма (*Зулмат*), в отличие от представлений зороастрийцев, не является самостоятельным началом, чтобы быть в состоянии противостоять Свету (*Нур*). Тьма по отношению к Свету занимает такое же положение, как небытие по отношению к бытию. Иначе говоря, признание бытия (*вуд-*

³⁹ Гунд-и Шапур — город в Хузистане, построенный в III в. н. э. иранским сасанидским царем Шапуrom I (241—273). Здесь функционировала одноименная академия, где централизованно изучали и переводили труды с греческого, индийского и ассирийского языков. В рамках этой академии были созданы университет и медицинский центр, в котором использовались научные достижения иранских, греческих, индийских, сирийских и александрийских врачей. Особого расцвета академия достигла в период правления иранского царя (*хусрав*) Ануширвана. Просуществовав до X в., после расцвета Багдада она постепенно пришла в упадок.

жуд) и присутствия (худур) Света нуждается в признании небытия ('адам) Тьмы. Однако Первородный Свет является источником и началом всех движений в мире. Его собственное движение представляет собой не простое пространственное перемещение, но излив (файз) и сияние, или озарение (ишрак), которые являются Его необходимыми сущностными условиями.

Его изливы (озарения) — бесконечны; высшие озарения постоянно становятся источником и началом возникновения сравнительно менее интенсивных озарений, а каждый менее интенсивный свет становится источником возникновения следующего по степени интенсивности (в порядке нисхождения) света. Каждый свет с высокой интенсивностью занимает господствующее положение по отношению к менее интенсивному свету. Каждый нижестоящий свет испытывает любовь и тягу к вышестоящему свету. Все эти сияния (излияния света) считаются посредниками (по словам знатоков калама — ангелами), посредством которых обретают бытие различные возможно-бытийные местопоявления (*мазахир-и каунийя*). Первородный Свет обладает двумя родами озарения (*ишракат*): первый — чистое озарение (или сияние) (*ишрак-и махд*), которое является отвлеченным и бесформенным светом; второй — акцидентное озарение (или сияние) (*ишрак-и 'аради*), которое не является подчиненным (*таба 'и*) и отвлеченным (*муджаррад*).

Отвлеченный свет — это познающая сама себя субстанция (*джаухар-и худагах*). Всякое существо, которое познает себя через самого себя, не может быть ничем, кроме как чистым светом (*нур-и муджаррад*). Тогда как подчиненный и не являющийся отвлеченным (*гайр-и муджаррад*) свет связан с отвлеченным светом точно так, как следствие (*ма'лул*) с причиной ('иллат), и занимает положение качества (*сифат*), которое зависит от его объекта. В любом случае, все телесное (*джисм*), будучи Тьмой, является не чем иным, как небытием ('адам) Света. То, что может обладать объективностью (*ваки'ийат*) и подлинной реальностью (*хакикат*), это Свет. Он является Духом (*рух*) и Разумом ('акл).

Таким образом, субстанция (*джаухар*) форм Вселенной состоит из озарений (*ишракат*), которые на различных этапах бесконечности постепенно манифестируются от Первородного Света. Поэтому каждая вещь по мере извлеченной им пользы от манифестации Света и его озарений будет извлекать пользу от истины и реальности. Страсть и движение каждой вещи направлены на приобретение и привлечение света, который становится причиной возрастания степени ее совершенства. Однако мир, будучи следствием озарения Первородным Светом, является таким же извечным, как и сам Первородный Свет. Но мир, будучи предметом повторяющихся озарений, является возможно-сущим (*мумкин ал-вуджуд*, а не необходимо-сущим (*ваджиб ал-вуджуд*). Разум, небеса, небесные жители, время, движение и все, что

он называет «господами видов» (*арбаб ал-анва*), принадлежит высшему миру, который является извечным. Сухраварди, также как Платон верит в существование архетипов (прообразов) и мира *амеша спента*⁴⁰, которые, на его взгляд, относятся к средней категории света, и утверждает, что персидские философы называли этих святых такими именами, как Хордад, Мордад и Ордибехешт.

В объеме нашей книги невозможно привести подробное изложение философского учения Сухраварди. Следует лишь отметить, что его философия, как и философия суфиев, основана на мистическом вкушении (*заук*) и откровении (*кашф*). Он считает их появление результатом уединения и преодоления стоянок. Интуитивная философия древних мудрецов, таких как Анаксимандр, Гермес, Анаксагор и Пифагор, на его взгляд, не лишена аспектов теоретизирования, тогда как свою философию «озарения» он характеризует как результат отчуждения от собственного тела и созерцания истин посредством Божьего благоволения. В суфийских традициях Сухраварди называл себя Кутбом (Полюсом) и заместителем Бога (*халифат Аллах*) и, как и некоторые суфии, считал, что совершенство низменного мира зависит от любви, поисков, движения и мистического стремления, которые служат средством для достижения высшего мира. Кроме того, как и суфии, он называл стоянку «избытия в Боге» (*фана*) причиной соединения и единения с Господом, с Источником Света, Первородным Светом.

Наследие философии «озарения», которое по смерти Убиенного шайха, несмотря на посвященные ему труды таких комментаторов, как Шахрзури, Кутб ад-дин Ширази, Мир саййид Шариф и маулана 'Абд ал-Карим [27], долгое время оставалось забытым, но потом усилиями Мир Дамада и его учеников вновь возродилось. Мулла Мухсин Файд, 'Абд ар-Раззак Лахиджи и другие философы приложили немало трудов для сопряжения его философии с традиционной в те времена перипатетической философией. Так философия откровения последователей ишракизма, которая пребывала под влиянием философии суфизма, вновь стала отражаться в зеркале 'ирфана [28].

Примечания автора

¹ Фихи ма фихи. С. 92.

² Относительно слова *Хакк* («Истина») см.: *Тафсир-и Байзави*, издание Флейшера (Fleischer). Т. 1. С. 214. Ср. Джурджани. *Та'рифат*. С. 79.

³ См.: Nicholson // SH. EI. P. 141.

⁴ *Ал-Ивакит ва-л-джавахир*, издание Булак. С. 80.

⁴⁰ *Амеша спента* (*авест.*, «бессмертные святые»; *среднеперсид.*, *Амешаспанд*) — в зороастризме шесть высших духов, созданных Богом.

- ⁵ Ма'руфу Кархи задавали вопрос относительно благожелательности (*махаббат*). Он сказал: «Благожелательность исходит не от учения людей, но от благодати Господа и от Его мудрости». (*Тазкират ал-аулия'*. Т. 1. С. 272). Другой вариант ответа на этот вопрос встречается у Байзида Бистами, который сказал: «Совершенство 'арифа — это его сгорание в огне дружбы к Истине» (*Тазкират ал-аулия'*. Т. 1. С. 163).
- ⁶ Относительно значимости любви и благожелательности см. имама Газали в *Ихйа' 'улум ад-дин*. Также см.: Гани. *Та'рих-и тасаввуф* («История суфизма»). С. 325—346; Джайи. *Фарханг-и аш'ар-и Хафиз* («Словарь стихов Хафиза»). С. 521—570. Ср. также: Nicholson. *Mystics of Islam*. P. 102—119; Gardet. *La Connaissance et l'Amour*.
- ⁷ Письмо Мухьи ад-дина имаму Фахр ад-дину Рази пересказано в книге Бахайи *Каишул*. С. 35—36.
- ⁸ Фаррух, 'Умар. *ат-Тасаввуф*. С. 171.
- ⁹ Книга Ниберга называется *Kleinere Schriften des Ibn Arabi* и издана в Лейдене в 1919 г.
- ¹⁰ Мубарак, Заки. *ат-Тасаввуф ал-ислами*. Т. 2. С. 168.
- ¹¹ Следует особо подчеркнуть имена европейских исследователей, которые рассуждали об Ибн ал-'Араби и его произведениях. Одним из них является знаменитый Р. Николсон, который перевел и прокомментировал книгу *Тарджуман ал-ишрак*. Другой исследователь — это М. Асин Паласиос, написавший многочисленные работы о жизни и учении Ибн ал-'Араби, чтобы доказать, что его идеи испытали влияние христианской мистики. Также он обратил внимание на то, что некоторые воззрения Ибн ал-'Араби (в особенности его мнение относительно сомнительной ценности разума) имеют сходство с некоторыми высказываниями Декарта. Б. Карра де Во в своей книге «Исламские мыслители» (*Мутафаккиран-и ислам*) дает разъяснения относительно трудов Мухьи ад-дина и, используя исследования Асина Паласиоса, сравнивает некоторые его идеи и убеждения со словами Раймона Лавала, европейского философа XIII и XIV вв. Анхель Гонсалес Паленсия, испанский исследователь, автор книги «История андалузской литературы», считает воззрения Ибн ал-'Араби наилучшим воплощением перипатетической философии среди мусульман. Уместно также назвать имена Хваджи Хана, индийского ученого, переведшего *Фусус ал-хикам* на английский язык (*The Wisdom of the Prophets*. Мадрас, 1929) и Т. Буркхарта, который перевел эту же книгу на французский язык (*Les Sagesses des Prophetes*. Paris, 1955).
- ¹² 'Афифи. *Фусус ал-хикам*. С. 8.
- ¹³ Выбежал Друг из тишины созерцания,
проявил Себя в форме вещей всего мира.
Весь мир обогатился Его сокровищами,
а к Нему ничего ни прибавилось и от Него ничего ни убавилось.
- ¹⁴ ас-Суййути. *ал-Иткан*. Миср, 1925. Т. 2. С. 173.
- ¹⁵ ал-Газали. *Файсал ат-таффрика*. С. 63—65.
- ¹⁶ Ибн Таймийа. *ал-Аклил*. С. 13—15, 34.
- ¹⁷ Асрар ат-таухид. С. 24, 201, 236. Ср. *Китаб ал-Лума'*. С. 90.
- ¹⁸ См.: Arberry. *Sufism*. С. 458. Ср. Goldziher. *Dogme*. С. 88, 274.

- ¹⁹ *Маснави*, издание Р. Николсона, дафтар третий. С. 243.
- ²⁰ *Хикмат ал-ишрак*. С. 9, 11, 257—260. Ср.: Carra de Vaux. *Penseurs*. Vol. 4. P. 98.
- ²¹ Corbin. *Avicenne*. P. 319.
- ²² *Раса'ил-и Ихван ас-сафа'*. Т. 1. С. 1.
- ²³ См.: Pines. *La philosophie orientale*.
- ²⁴ См.: Corbin. *Suhravardi*. P. 12.
- ²⁵ Ibid. P. 21.
- ²⁶ *Хикмат ал-ишрак*, издание Анри Корбена. С. 11.
- ²⁷ См.: *Кашф аз-зунун*. Т. 1. С. 685.
- ²⁸ Исследования А. Корбена содержат весьма глубокие и полезные сведения о философии Сухраварди. Интересны также наблюдения Р. Николсона.

ТЕТРАДЬ СУФИЯ

Суфийская литература, созданная на персидском и арабском языках, пользуется огромной популярностью. Она объединяет как поэзию, так и прозу, как философию, так и мораль, как историю, так и экзегетику, как молитвы, так и богослужение, как хадисы, так и музыку. Большая часть поэзии и прозы суфиев состоит из исследований и наставлений, наполненных осуждением и порицанием дольного мира. Мир с точки зрения суфия — это привал на пути к горнему миру, но на этом привале случается много бед и несчастий. Привязанность к дольному миру — это первый шаг к порочности; мирские наслаждения служат преградой на пути человека к Господу. За пределами этих наслаждений и привязанностей речь идет о любви к Богу, а страстное желание соединения с Ним является конечной целью идущего по Пути [к Богу]. Данная цель придает суфийской поэзии любовный колорит. Эта — любовь, наполненная болью и отчаянием.

Суфии наделили персидскую поэзию особой силой и красочностью. Они использовали жанр *маснави*¹ в качестве средства для обучения 'ирфану и воспитания нравственности, опираясь на вкушение (*заук*) и аллегорические трактовки (*та'вил*). Вывели жанр *касиды* из трясины лжи и угодничества и возвели его на невиданные высоты увещевания, а жанр *газели* со стези плотской любви направили в область духовного благорасположения. Жанр *руба'и* суфии использовали для запечатления преходящих и ярких духовных состояний. Кроме того, придали новые качества прозе, сделав ее доступной и простой. Рассказы и повествования стали использовать для передачи высоких смыслов и суждений. Подобно некоторым писателям-сюрреалистам суфии начали следить за душевным состоянием. Внесли новизну в философию, отдавая предпочтение мистическим откровениям (*кашиф*) и «озарениям» (*иширак*). Минуя область внешних причин, достигли пределов опровержения причинности. Полагали единство пределом множественности, и на этой основе создали философию «единства бытия». При воспитании отказались от внимания к внешним аспектам. Гнев, злобу, эгоизм и возмущение игнорировали больше, нежели стремились обуздать. При восприятии Корана отдавали предпочтение аллегорическому толкованию сокровенных аспектов. Жизнеописание

¹ *М а с н а в и* — стихотворения, рифмованные по полустишиям.

шайхов считали более поучительным, нежели историю. При обосновании генеалогической цепи шайхов своего братства приводили странные хадисы: «Мне [об этом] говорит мое сердце, по наущению Господа», т. е. опирались не на «цепочки надежных передатчиков» (*иснад*), а на сердечные «наития», дарованные свыше (*илхам*). Называли музыку и радения средствами продвижения духа и шлифования души. Тихие и громкие поминания (*зикр*) Бога и традиционные ночные и утренние молитвы характеризовали как источники питания духа. При вознесении молитв Богу сердечные излияния совмещали с любовью и страхом перед Богом (*хауф*). Все эти аспекты отражены в суфийской литературе, что придает произведениям суфиев особые широту, разнообразие, глубину и действенность.

Данная литература имеет дело как с областью духа, так и с миром разума и мыслей. В первом случае речь идет о суфийской поэзии, в которой встречаются также и экстатические высказывания. Во втором случае мы вступаем в область 'ирфана и философии суфиев; сюда же относятся жизнеописания шайхов, их высказывания и аллегорическое толкование Корана, хадисов, а также суфийская схоластика. Однако философия, 'ирфан, жизнеописания и комментарии суфиев связаны не только с прозой. Для отражения подобных мыслей суфии использовали и поэзию, как например: поэмы как *Хадикат ал-хакика* («Сад истины») Санаи², *Гулишан-и раз* («Цветник тайны») Шабистари³, *Мисбах ал-арвах* («Светильники для духов») известного багдадского суфия Аухад ад-дина Кирмани (ум. в 1298 г.), и др. По утверждению критиков, эти и им подобные поэмы носят доктринальный характер.

Подчас в суфийской поэзии духовное и разумное сливаются вместе, и тогда границы между разумом и интуицией стираются. В результате появляются удивительные и полные страсти сокровища — поэмы 'Аттара⁴, *Маснави-йи ма'нави* («Поэма о скрытом смысле») Джалал ад-дина Руми или же *Таййид* Ибн Фариды, что монополю не принадлежат ни к области разума, ни к миру интуиции. Интуиция находит отражение в 'ирфанской газели — у 'Ираки, Сана'и, Руми и до опреде-

² Санаи, Абу-л-Маджд (ум. в 1150 г.) — один из первых суфийских поэтов. Его перу принадлежат как поэмы (*маснави*), так и газели и касиды. Первоначально был придворным поэтом, однако позднее раскаялся и стал слагать стихи, в которых резко осуждал тиранию, несправедливость и людские пороки.

³ Махмуд Шабистари (ум. в 1320 г.) — автор великолепной 'ирфанской поэмы *Гулишан-и раз*. Будучи одной из самых лучших книг в области 'ирфана, она способствовала увековечиванию имени автора.

⁴ 'Аттар, Фарид ад-дин Мухаммад б. Ибрахим ан-Нишабури (ум. в 1221 г.) — знаменитый персидский поэт-суфий. Автор агиографических очерков *Тазкират ал-аулийа* («Жизнеописания святых»), мистической поэмы *Мантик ат-тайр* («Беседа птиц»), и др.

ленной степени и Хафиза. Повествования (*кисса*) и притчи (*тамсия*) используются в качестве символов и намеков для описания духовных странствий человека, а равно состояния и поведения души. Древнейшим образцом подобного рода сочинений является древнесирийская поэма под названием «Одеяние гордости» [1] ⁵.

Однако проза суфиев, как и поэзия, подчас полна экстаза, интуитивных прозрений и 'ирфанского пафоса. Известны написанные на персидском языке образцы суфийской прозы, которые не без оснований называют стихами в прозе. *Мунаджат* («Молитвы наедине с Богом») шайха хваджи 'Абд Аллаха Ансари, *Тамхидат* («Приготовление») 'Айн ал-Кудата, *Саваних* («Откровения искренних») Ахмада ал-Газали, *Китаб ал-Лума' фи-т-масаввуф* («Самое блистательное в суфизме») 'Ираки, *Лаваих* («Вспышки») 'Абд ар-Рахмана Джамии — все эти книги представляют собой 'ирфанские стихи, написанные рифмованной прозой. Книга Баха' ад-дина Валада (отца Джалал ад-дина Руми) под названием *Ма'ариф* («Познание») по стилю изложения напоминает сюрреалистические произведения: автор будто бы исчезает из мира внешнего сознания и предает себя забвению, представляя руки и язык в распоряжение сердца, чтобы то говорило все, что ему заблагорассудится. При этом в *Ма'ариф* задействована не только интуиция, но также и разум; объектом данного произведения является нечто пограничное между литературой и философией. Подобный подход к рассматриваемым вопросам наблюдается также и в *Китаб ал-Лума' фи-т-масаввуф* 'Ираки и в *Лаваих* 'Абд ар-Рахмана Джамии. Полный экстаза и страстей труд иракского суфия 'Абд ал-Джаббара Ниффари (ум. в 977 г.) под названием *Китаб ал-мавакиф* («Книга о духовных стоянках»), а вместе с ним и труд Ибн ал-'Араби *Футухат ал-маккийя*, — оба относятся к этой категории. Разумеется, к данной категории относится не вся суфийская проза. Есть множество написанных на персидском и арабском языках книг, посвященных увещаниям, этикету, духовным путешествиям и словам суфиев, в которых используется тот же стиль и слог, какими пользуются людям из мадрасы (т. е. рационалисты).

Из числа сочинений, посвященных жизнеописаниям шайхов, можно выделить такие книги, как *Халат ва-суханан-и Абу Са'ида* («Духовные состояния и слова Абу Са'ида»), *Асрар ат-таухид фи-макамат шайх Абу Са'ида* («Тайны единобожия в духовных состояниях шайха Абу Са'ида») ⁶, *Макамат-и Жандепил* ⁷ («Свершения Разъяренного сло-

⁵ Поэма «Одеяние гордости» приводится в конце настоящей книги, см. раздел: Приложение.

⁶ Автором этих двух книг является Мухаммад б. Мунаввар.

⁷ Автор этой книги известный исследователь из Казвина — Хамд Аллах Мустауфи ал-Казвини (1281—1350).

на»), что посвящена духовным состояниям шайха Ахмада Джами, *Фирдаус ал-муришидийа*⁸ («Райский сад наставников») о духовных состояниях шайха Ахмада Казаруни, *Сира-йи шайх-и кабир*⁹ («Жизнеописание великого шайха»), *Макамат* («духовное состояние») Рузбихана Бакли *Макамат* хваджи Мухаммада¹⁰ Парса и *Макамат* хваджи Йусуфа Хамадани¹¹.

Ряд известных сочинений суфиев (*ан-Нур мин калимат Аби Тайфура*¹² («Свет, исходящий из слов Аби Тайфура»), *Беседы* («Высказывания») Шамса Табризи, *Фихи ма фихи* («В нем то, что в нем») Джалал ад-дина Руми, *Суханан-и хваджа Парса*¹³ («Слова хваджи Парса»)) также во многом способствовал пониманию их целей и получению необходимой информации о духовном состоянии шайхов. А такие книги, как *Тазкират ал-аулия*' («Антология святых») шайха 'Аттара, *Табакат ас-суфийа* («Категории суфиев») ас-Сулами и *Нафахат ал-унс* («Дуновение дружбы») Джами, совмещали в себе достоинства обеих категорий.

Некоторые суфийские книги написаны в целях изложения учения суфиев, а также в целях защиты собственного мусульманства и для рассеивания подозрений у противников. Они также должны быть учтены при изучении суфийского наследия. Одним из первых сочинений такого рода стало *Китаб ал-Лума'* Абу Насра Сарраджа (издано в Европе под редакцией Р. Николсона). В этой книге автор не ограничивается биографиями шайхов, но также дает описание суфийских источников, занимается трактовкой соответствующих слов и словосочетаний, исследует жизнеописание Пророка, деяния его сподвижников и чудотворства святых. Помимо этого приводит и разъясняет фрагменты из стихов и высказываний известных суфийских шайхов. Абу Наср Саррадж был знатоком хадисов, фикха и аскетом. Его именовали Таус ал-фукара' («Павлин (т.е. украшение) бедняков»).

Аналогичное сочинение принадлежит перу Абу Талиба Макки и известно под названием *Кут ал-кулуб* («Пища для сердец»). В этой книге автор настойчиво пытается доказать соответствие суфийского учения Сунне и шариату. Это сочинение во многом повлияло на произведение имама Мухаммада Газали.

⁸ Автор — Мухаммад б. 'Усман (XIV в.).

⁹ Книга посвящена жизнеописанию Ибн ал-'Араби; написана одним из его последователей, имя которого установить не удалось.

¹⁰ Мухаммад Парса (прозвище), полное имя — Мухаммад б. Мухаммад б. Махмуд ал-Бухари (1345—1420). Известный в Центральной Азии суфийский шайх и факих, один из преемников Баха' ад-дина Накшбанды.

¹¹ Йусуф ал-Хамадани, Абу Йа'куб (1048—1140) — суфийский шайх течения Хваджеган, наставник ал-Гидждувани.

¹² Произведение шайха и историка суфизма Мухаммада Сахладжи (ум. в 1084 г.).

¹³ Этот трактат принадлежит перу 'Абд ар-Рахмана Джами (1414—1492).

Другая заслуживающая внимания книга этого периода — *ат-Та'арруф ли-мазхаб ат-тасаввуф* («Введение в суфийское учение»). Написана имамом Абу Бакром ал-Калабази (подготовлена к печати и издана в Европе проф. А. Арберри¹⁴). В свое время она была переведена на фарси и подробно прокомментирована учеником ал-Калабази имамом Абу Ибрахимом Исма'илом б. Мухаммадом ал-Мустамли ал-Бухари. Эти комментарии ныне считаются самой древней книгой по суфизму на персидском языке; здесь автор подробно и аргументированно доказывает то, что суфийское учение полностью сочетается с *хакикатом* и шариатом.

В качестве еще одного примера назовем книгу *Табакат ас-суфийин* («Категории суфиев»), написанную Абу 'Абд ар-Рахманом ас-Сулами. Это краткий трактат о жизнеописаниях суфиев. Позже хваджа 'Абд Аллах Ансари изложил содержание данной книги на гератском диалекте персидского языка. Через некоторое время она легла в основу книги Джами *Нафахат ал-унс* («Дуновения дружбы»). Абу 'Абд ар-Рахман ас-Сулами известен также как автор книги, посвященной комментированию Корана и названной *Тафсир ахл ал-Хакк* («Комментарий Людей Истинного»), или *Хакаиқ ат-тафсир* («Истины комментирования»). Его перу принадлежит трактат *Маламатийа*, который является самым ранним описанием этого течения.

Нельзя не упомянуть еще одну суфийскую книгу V/XI в. *Хилйат ал-аулийа'* («Украшение святых») была написана хафизом Абу Ну'аймом Исфакхани. Объемный том служит энциклопедией истории и познавательного пути суфизма. В этой книге Абу Ну'айм в числе крупных суфийских шайхов (помимо видных представителей сподвижников Пророка) называет еще и имена суннитских имамов.

Наряду с данной книгой следует назвать еще и *Рисала кушайрийа* («Кушайритский трактат») авторства имама Абу-л-Касима ал-Кушайри. Это книга об учении, убеждениях, воззрениях и идейных основах суфиев; фактически она считается одной из основополагающих научных книг суфиев, рассматривающих теоретические основы раннего периода суфизма; к ней написано много комментариев; она неоднократно переводилась на фарси.

На фарси была написана книга *Кауф ал-махджуб* («Раскрытые сокровытого за завесой») Абу-л-Хасана 'Али б. 'Усмана Худжвири Газнави — в ответ на 'ирфанские и философские вопросы Абу Са'ида Худжвири. Здесь изложены истинные аспекты учения и стоянок (*макамат*), их символы и таинства, а также биографии суфийских шайхов. Позже данная книга послужила одним из источников для написа-

¹⁴ Артур Джон Арберри (Arberry) (1905—1969) — британский востоковед, переводчик Корана на английский, специалист по исламу, арабской и персидской культуре.

ния таких книг, как *Тазкират ал-аулийа* («Антология святых») шайха 'Аттара, *Фасл ал-хитаб* («Окончательный вердикт») хваджи Парса и *Нафахат ал-унс* («Дуновения дружбы») Джами.

Самым полным произведением ранних суфиев, раскрывающим убеждения, методологию и теоретические основы суфизма, является упомянутое нами ранее сочинение *Рисала-и кушайрийа*, которое с этой точки зрения считается также важнейшей суфийской книгой. В данном трактате имам Кушайри после введения, целью которого является оправдание и защита суфизма и суфиев от нападков на них, приступает к изложению вопроса, почему основы суфизма ни в коем случае не противоречат исламским убеждениям, для чего истолковывает природу состояний и стоянок некоторых аскетов и суфиев. Он отмечает, что до времен Ибрахима Адхама категорию подобных святых называли аскетами (*захид*) и подвижниками ('*абид*), а позже их стали именовать *суфиями*. Автор кратко излагает биографии известных суфиев (от Ибрахима Адхама до Абу 'Абд Аллаха Рудбари), после чего приступает к разъяснению суфийских терминов. Особенно интересно его исследование по определению различий между духовным состоянием (*хал*) и духовной стоянкой (*макам*).

Книга шайха Шихаб ад-дина Сухраварди '*Авариф ал-ма'ариф* («Дары познаний») до некоторой степени считается подражанием *Рисалат ал-кушайрийа*. Здесь автор предлагает определенное совмещение интуитивного познания суфиев и традиций и правил последователей шарията. '*Авариф ал-ма'ариф* — книга из 63 глав, в которых Сухраварди рассуждает об этикете странствий 'арифов на практическом Пути постижения Бога и об эзотерическом познании суфиев: в каждой главе он подкрепляет свои слова рассказами и преданиями о наилучших шайхах суфизма. Персидский перевод или вольное изложение данной книги под названием *Мисбах ал-хидайа* («Светильник наставления на Путь»), изданный в Тегеране, принадлежит перу 'Изз ад-дина Махмуда Кашани.

К упомянутой категории принадлежит и книга Наджм ад-дина Рази, известного также под именем Наджм ад-дина Дайа, *Мирсад ал-'ибад* («Путь рабов Божьих»). Автор этой книги принадлежал к когорте учеников Мадж ад-дина Багдади и был воспитанником братства Кубравиййа. Его книга тоже посвящена вопросам изложения основ учения и этикета людей, идущих по практическому Пути к Господу, на основе требований шарията. По этому вопросу на персидском языке были написаны и другие книги, подробное перечисление которых в объеме настоящей книги не представляется возможным. Самая последняя и самая важная из них — *Тараик ал-хакаик* («Пути истины») хаджи Наиб ас-Садра Ма'сум 'Али-шаха (ум. в 1925 г.), которую можно считать своеобразной энциклопедией суфизма на персидском языке. Данная книга имеет большое значение — особенно в связи с

тем, что в ней автор использует различную и обширную информацию о жизни шайхов, суфийских братствах и о сочетании суфийского учения с идейными основами шиизма.

Суфийская литература — от притч и 'ирфанских рассказов до экзотических высказываний (*шатахийат*) и мистических газелей — обладает огромным лирическим и тематическим разнообразием, которое отчетливо показывает, что западный мистицизм еще долго может пользоваться благами восточной интуитивной философии [2].

Суфийская литература пользовалась огромным влиянием и вне обителей. Так, многие поэты, не принадлежавшие к суфиям, в своих стихах повторяли суфийские мысли и отражали содержание их учения. Любовь к Истине, экзальтация, мистическое опьянение и проявление страстного желания лицезреть Божественный лик — все эти темы стали весьма популярны в персидской поэзии, но находили отклик также и в арабских и турецких стихах. Иногда суфийские высказывания преподносились таким образом, что вынуждали читателя блуждать между плотской любовью и любовью духовного характера.

Рассуждения о суфийской литературе не могут быть сколько-нибудь полными без упоминания Ибн Фарида, 'Аттара и Руми. Произведения этих поэтов содержат наилучшие мысли, которые когда-либо встречались в многообразном море суфийской литературы.

Ибн Фарид (1151—1235) был суфием из Мисра. Его стихи стали объектом подражания для поэтов и источником вдохновения для мистиков. Он жил в эпоху правления Аййубидов¹⁵; в период крестовых войн покинул Миср, отправился в Макку, где и избрал жизнь отшельника. В его стихах прослеживается приверженность к идее вселения Бога в человека (*хулул*) и единения с Богом (*имтихад*). Некоторые исследователи считают, что он также находился под влиянием неоплатонизма. В стихах Ибн Фарида, полное собрание которых дошло до наших дней, изящество слов идет в сочетании с глубокими мыслями. Самыми популярными являются оды *Таййа кубра* («Большая ода»), *Таййа сугра* («Малая ода») и *Хамрийа* («О вине»). По поводу оды *Таййа кубра* пишут, что однажды поэт оказался в состоянии Божьего привлечения (*джазба*) и несколько дней пребывал в самозабвении, а когда пришел в себя, написал эту оду. Аналогичным образом он соз-

¹⁵ Аййубиды — династия на Ближнем востоке, основанная в Мисре в 1171 г. Салах ад-дином (героем войны против крестоносцев) после падения Фатимидов. Получила название по имени Аййуба б. Шади, отца Салах ад-дина. Различные ветви Аййубидов в XII в. правили в Мисре, аш-Шаме, Месопотамии и Южной Аравии. Мисрийские Аййубиды были главным организаторами борьбы с крестоносцами. Рост военно-политического влияния мамлюков и династийные распри ослабили Аййубидов; их основная мисрийская ветвь пала в 1250 г. в результате мамлюкского заговора.

давал и другие свои стихотворения. За день набиралось по тридцать-сорок двустиший. Затем Ибн Фарид на время отдалялся от поэзии (до следующего состояния духовного опьянения), а когда вновь наступало состояние транса — снова брался за сочинение стихов [3].

Шайх 'Аттар (1145—1221) — персидский поэт, воспевавший мистическую боль. Его слова, несмотря на их простоту и доступность, считаются бичом в руках *саликов*. 'Аттар был духовным предшественником Джалал ад-дина Руми в деле написания мистической поэмы. По всей видимости, он принадлежал к последователям шайха Абу Са'ида б. Аби-л-Хайра, а не к братству Кубравиййа, как об этом пишут некоторые авторы [4]. Судя по его произведениям, Фарид ад-дин 'Аттар был сведущ не только в области врачевания и фармакологии, но также проявлял изрядные познания на поприще астрономии, литературы, богословия и философии, однако не симпатизировал последней. Больше был склонен к 'ирфану и проявлял особый интерес к высказываниям суфиев. В его произведениях часто встречаются суфийские предания. В предисловии к книге *Тазкират ал-аулия*' Аттар излагает причину подобной пристрастности к рассказам и преданиям суфиев. Однако в своих поэмах он не ограничивается рассказами о жизни и высказываниях шайхов, но также уделяет внимание поэтам и властителям (и не только им). Например, приводит много рассказов, связанных с султаном Махмудом Газнави, восхваляя его похвальные качества и тонкую натуру.

Произведения 'Аттара многочисленны. Вопрос о количестве его трудов в преданиях авторов различных трактатов отражен с некоторыми преувеличениями.

Джалал ад-дин Руми является великим учителем 'ирфана и суфизма. Шесть частей-*дафтаров* его книги *Маснави-йи ма'нави* («Поэма о скрытом смысле») являются фактическим изложением подлинных аспектов суфизма и разъяснением символов коранических аятов и пророческих преданий. Для достижения своих целей Маулави пользуется древним стилем изложения, который основывается на приведении вспомогательных рассказов внутри основного рассказа. Через рассказы о жизненных ситуациях пророков и святых Руми излагал как свое душевное состояние, так и мистические тайны своих друзей. И поскольку он использовал разнообразные аллюзии и завуалированные метафоры, понимание многих вопросов *Маснави-йи ма'нави* нуждается в специальных разъяснениях, в силу чего к этой книге в целом (и к отдельным ее частям) написаны многочисленные комментарии на персидском, арабском и турецком языках. Некоторые из этих комментариев являются аллегорическим толкованием поэмы, произведенным на усмотрение и личный вкус комментатора.

Помимо *Маснави-йи ма'нави* у Маулави есть и другие произведения в стихах и в прозе. К числу его поэтических произведений одно-

сятся полное собрание газелей, известное под названиями *Диван-и Шамс* («Собрание стихов Шамса») и *Диван-и кабир* («Великое собрание стихов»), или *Куллийат-и Шамс* («Полное собрание стихов Шамса»). В большинстве этих газелей поэт вспоминает своего наставника и духовного возлюбленного Шамса Табризи. К поэтическому наследию Руми также относится сборник четверостиший-*руба'и*, часть которых ему не принадлежит. К прозаическому наследию относятся *Фихи ма фихи* («В нем то, что в нем»), *Маджалис-и саб'а* («Семь бесед») и *Мактубат-и Маулана Джалал ад-дин-и Руми* («Письма Мауланы Джалал ад-дина Руми»), играющие важную роль в понимании его мировоззрения и учения.

Учение Джалал ад-дина Руми, которое в *Маснави* излагается языком свирели, не поддается краткому изложению. На его взгляд, у человека есть начало и корни, но в этом мире множественности и противоречий он отдален от того основного корня, который является источником его единения и соединения. И потому цель всех его стремлений и всякого подвижничества заключается в том, чтобы еще раз вернуться к корням — к своему подлинному началу. Данное стремление к соединению, которое есть не что иное, как поиск подлинного начала, достигает цели лишь тогда, когда путник, следуя путем шариата и шестую стезей [к Богу] (*тариката*), достигает Истинной Реальности (*хакикат*). И потому особое внимание Маулави уделяет шариату, который выступает средством очищения и закаливания души. При этом он рекомендует не отвергать шариат и не поддаваться пустословию суфиев. Руми не пропагандирует ни уединения, ни добровольной бедности (*факр*), ни монашеского образа жизни. Он признает «совершенным человеком» того, кто сочетает в себе форму (*сурат*) и содержание (*ма'ни*), не считая преградой на Пути наличие жены и детей. Как знаток калама (но с использованием метафорических сравнений и поэтических уподоблений) исследует идейные основы Корана и шариата и излагает такие вопросы, как истинность единобожия, атрибуты соединения и разъединения, пределы свободы и принуждения согласно взглядам сторонников чистого шариата. Однако квинтэссенцией и ядром шариата считает любовь (*'ишк*), признавая благожелательность (*махаббат*), что служит причиной воспитания сердца, в качестве важнейшего фактора в процессе очищения души и как эффективное средство для вознесения духа — конечной цели идущих по Пути (к Истине). Вознесение духа Руми считает мотивом для мистического откровения (*кашф*) и достижения Истины, но полагает подобную любовь порождением притяжения со стороны Возлюбленного (Бога) и на этом пути видит важным условием присутствие Божьего благоволения. Вместе с тем он считает любовь проводником к Истине и уверен, что в ней нет места для лжи, лицемерия, конфликтов и противоречий.

Руми считает душу (*джан*) источником благ и предпочитает непреходящие духовные наслаждения всем преходящим физическим утехам и усладам. Он отмечает, что обман и эгоизм подобны железным цепям, препятствующим духу в достижении высот совершенства. По его мнению, даже знание и наука, если они становятся причиной возникновения тщеславия и гордыни, считаются не благом, но препятствием на Пути. Поэтому Руми считает искренность и чистоту намерений необходимыми как в теории, так и на практике, и подчеркивает, что человек в своих действиях должен уповать только на Господа. Пока мысли человека не освободятся от пыли вожделения и от накипи физических страстей, он не может достичь Истины. Таким образом, нравственность в учении Маулави выступает в качестве необходимого средства для достижения Истины, которая есть конечная цель, источник и подлинная основа бытия.

Маулави родился в Балхе. Его отец Баха' ад-дин Валад занимался в этом городе преподаванием и вынесением вердиктов (*фатва*), но по причине обиды на Султана Мухаммада Хваразмшаха покинул пределы Балха еще тогда, когда Джалал ад-дин был ребенком. После долгих скитаний он обосновался в Кунийе, где и преставился в 1231 г. В это время Джалал ад-дину было 24 года. Он стал заниматься чтением проповедей и вынесением вердиктов вместо отца. Некоторое время спустя Бурхан Мухаккик Тирмизи¹⁶ прибыл из Хурасана в Кунийу и стал наставником и воспитателем молодого Джалал ад-дина. Бурхан Мухаккик отправил Джалал ад-дина для учебы в Димашк и Халаб и познакомил его с суфийскими знаниями.

После смерти Бурхана Мухаккика (в 1240 г.) Джалал ад-дин несколько лет еще занимался преподаванием, пока к нему не присоединился Шамс Табризи (в 1244 г.) и пока под воздействием бесед с последним сердце Джалал ад-дина не переменилось, в результате чего он полностью оставил практику преподавания и вынесения вердиктов. Это послужило поводом для недовольства и ярости его учеников: они стали упрекать своего шайха. Под давлением со стороны учеников Маулавы Шамс отправился в Димашк (в 1245 г.) и постарался отдалиться от Маулавы, но это ему не удалось. В 1246 г. он снова вернулся в Кунийу, а через некоторое время (в 1247 г.) опять исчез. Распространился слух о том, что Шамс был убит учениками Маулавы. Подобные слухи вряд ли имели хождение при жизни Руми; они появились в более позднее время. После исчезновения Шамса Руми несколько раз отправлялся на его поиски в Димашк, но никаких следов пропавшего обнаружить так и не удалось [5].

¹⁶ Имеется в виду Бурхан ад-дин Мухаккик Тирмизи (1168—1241), известный под прозвищем Саййид-и Сиррдан («Саййид Тайновидец»), известный суфийский шайх и друг отца Джалал ад-дина Руми.

После этого Маулана полностью оставил пост преподавателя и муфтия и подключился к воспитанию суфиев и очищению души. Отношения Джалал ад-дина с шайхом Салах ад-дином Фаридуном Заркубом¹⁷, а затем его привязанность к Хусам ад-дину Чалаби¹⁸ нашли отражение в его газелях. А крупнейшее мистическое произведение на языке фарси также было сочинено Джалал ад-дином по просьбе и настоянию Хусам ад-дина Чалаби.

Руми заболел лихорадкой и умер в месяце джумади ал-аввал 672 г./декабрь 1273 г. в Кунийе. Шайх Садр ад-дин Кунави (ум. в 1275 г.) читал над ним заупокойную. Маулану похоронили рядом с могилой отца на кладбище, именуемом Баг-и Султан («Сад Султана») или Ирам-Багча («Садик Эдема»). Затем на пожертвования знати и учеников над могилами отца и сына выстроили гробницу под названием Куббайи Хидра' («Зеленый Свод»), который потом стал семейной усыпальницей — здесь захоронены около 50 потомков Джалал ад-дина. Ныне это место паломничества для огромного количества поклонников Руми.

Коль скоро речь зашла об 'Аттаре и Руми, то не будет лишним следующее рассуждение. Суфизм, источником которого является интуиция, тесно связан с поэзией, которая черпает из того же источника. Однако суфии раннего периода были простыми аскетами и не проявляли рьяной склонности к стихам и поэзии [6]. Некоторым ранним суфиям (Зу-н-Нун Мисри и Йахйа б. Му'аз Рази) приписывают определенные стихотворения. Но образцы подобных стихов переданы через самих суфиев, они не отличаются столь уж явным суфийским пафосом, который свидетельствовал бы о расцвете поэзии среди ранних суфиев. По распространенному мнению, такие лица, как Йусуф б. Хусайн Рази (ум. в 916 г.), которые в большей степени оказались под влиянием радений, чем под воздействием рецитации Корана, были обвинены в ереси и зиндикизме [7].

Образцы стихов раннего периода следует искать в поэзии Халладжа, который также был обвинен в ереси и зиндикизме. К слову, умеренные суфии этого периода не отличались склонностью к поэзии, они не одобряли никаких мелодичных чтений, включая рецитацию Корана [8], и избегали мест, где можно бы было услышать мелодичные голоса

¹⁷ Салах ад-дин Фаридун Заркуб («Золотых дел мастер») (ум. в 1258 г.) — заместитель и ближайший друг Джалал ад-дина Руми. Был стареиной ювелиров в Кунийе. В его доме Джалал ад-дин уединялся для встреч с Шамсом Табризи. После убийства Шамса оставил ремесло и стал муридом Джалал ад-дина, позднее возглавил его приверженцев.

¹⁸ Чалаби, Хусам ад-дин, Хасан б. Мухаммад (ум. в 1298 г.) — сын главы ремесленного братства, наместник и друг Джалал ад-дина Руми, в течение десяти с лишним лет под его диктовку записывавший *Маснави*. После смерти Руми встал во главе его последователей.

чтецов Корана или же увидеть собрание сочинителей стихов. Все это было связано с чрезмерным воздержанием ранних аскетов и с их стремлением к неукоснительному соблюдению требований шариата.

В эпоху Халладжа в Багдаде из каждого дома были слышны поэтические и литературные чтения, а все социальные прослойки — будь то философы, будь то члены общества Ихван ас-сафа' и даже будь то знатоки хадисов и комментаторы Корана — были так или иначе связаны с поэзией и литературой. В результате и суфии для изложения своих воззрений начали пользоваться стихами. Так, Сахл б. 'Абд Аллах Тустари, Джунайд, Шибли и Абу-л-Хусайн Нури стали использовать стихотворные пассажи для изложения учения о пути мистика, а Халладж начал использовать поэзию для передачи своих кажущихся ересью экстатических высказываний (*шатахийат*). Хотя по поводу авторства этих стихов существуют определенные сомнения, нельзя не отметить, что в целом иракская среда того периода скорее благоприятствовала зарождению суфийской поэзии.

В Хурасане, который был очагом зарождения персидской литературы, ранние суфии в большинстве своем избегали заниматься поэзией. Интерес, который проявлял к поэзии и к радениям Абу Са'ид б. Аби-л-Хайр, был чем-то исключительным; с этим подходом не были согласны ни хурасанские суфии, ни богословы. Такие богословы, как кадий Са'ид и Абу Бакр Мухамшад, намеревались вынести вердикт о его казни; имам Кушайри, великий суфий Хурасана, смотрел на многие высказывания Абу Са'ида с позиции несогласия. Кадий Сайфи в Сараксе безуспешно пытался добиться его казни, но сам был убит [9].

Как бы то ни было, долгое время в силу приверженности шариату или же по конъюнктурным соображениям суфии не занимались поэзией. Абу Наср Саррадж и Абу-л-Хасан Худжвири для доказательства дозволенности занятия радениями и поэзией вынуждены были вступать в многообразные дискуссии и прения.

Приблизительно с начала V/XI в. персидская поэзия суфиев благодаря Абу Са'иду б. Аби-л-Хайру и его сподвижникам получила в Хурасане широкое распространение. То, что на основе преданий приписывается суфийскому шайху Абу Зир'а Бузджани (ум. в 988 г.), имеет характер задушевных бесед с Богом (*мунаджат*), и поэтического аспекта здесь не наблюдается. Из публичных высказываний шайха Абу Са'ида выявляется, что большинство стихотворений, прочитанных им с минбара, принадлежало другим авторам, особенно шайху Абу-л-Касиму Бишру (ум. в 990 г.), считавшемуся одним из шайхов-учителей периода его молодости. Несмотря на то, что Бишр и другие суфии еще до Абу Са'ида интересовались поэзией, до периода шайха из Майханы поэзия в Хурасане широким влиянием не пользовалась.

Относительно самого Абу Са'ида утверждают, что он до того был увлечен созерцанием Истины, что вовсе не заботился о смысле своих

двустийший. Но подобное утверждение, на наш взгляд, является преувеличением и связано со стремлением доказать увлеченность Абу Са'ида аскезой и чудотворством [10]. Судя по степени увлеченности этого шайха поэзией и основываясь на бесспорно принадлежавшим ему стихам, включение его в когорту суфийских поэтов не кажется сомнительным, хотя авторство Абу Са'ида в иных случаях и вызывает сомнение.

Благодаря популярности Абу Са'ида, несмотря на сопротивление со стороны факихов и деятелей шариата, собрания суфиев с радениями получали все большее распространение. На этих собраниях объектом внимания суфиев в том числе стали и изысканные лирические стихи; суфии интерпретировали подобные стихи так, чтобы не вызвать недовольства оппонентов. При постижении эзотерического смысла изысканных стихов шайх Абу Са'ид проявил особую интеллектуальную одаренность. Так, по преданию, однажды на одном из собраний некий певец прочел нижеследующий байт:

Я буду скрываться в своей газели, чтобы
целовать твои губы, когда ты ее прочтешь.

Абу Са'ид спросил: «Чье это двустийшие?» Ему ответили: «Оно принадлежит поэту 'Аммаре Нишабури»¹⁹. Тогда он сказал, обратившись к суфиям: «Вставайте, отправимся на поклон праху 'Аммары». Данный рассказ, приведенный в книге Мухаммада Мунавара *Асрап ат-таухид фи-макамат-и шайх-и Абу Са'ид*²⁰, говорит о высокой способности шайха к оценке и пониманию смысла изысканных стихов [11].

После периода правления газнавидских султанов Махмуда (998—1030) и Мас'уда (1030—1041) суфизм в Хурасане и Ираке получил импульс к дальнейшему распространению. Этому особенно способствовала поддержка, оказываемая суфизму со стороны религиозных лидеров и факихов, таких как имам Мухаммад ал-Газали, и государственных деятелей, таких как Низам ал-мулк (1018—1092). В этот период было основано множество обителей и постоянных дворов, стали популярными собрания, посвященные увещеваниям и поминаниям Бога, танцам и радениям. Мнение факихов по поводу таких собраний заключалось в том, что на них должны были передаваться лишь те повествования, что отражены в Коране, а от прочтения стихов (особенно газелей, способствующих моральной деградации человека) следует отказаться. Тем не менее на суфийских собраниях шайха Абу Са'ида широко практиковались декламация стихов любовного содержания.

¹⁹ 'Аммар Нишапури (ум. в 1026 г.) — поэт, автор стихов, написанных в хурасанском стиле, которым свойственны простота и высокий смысл.

²⁰ Автором этих двух книг является Мухаммад б. Мунаввар.

С суфийских трибун-минбаров часто раздавались походящие на ересь экстатические высказывания (*шатахийат*), которые, на взгляд факихов, являлись средством увести простых людей от требований шариата. Наиболее популярными образцами стихов, которые читались в обителях, были четверостишия (*руба'ийат*) 'Айн ал-Кудата Хамадани, шайха Абу Са'ида Майхани, Ауход ад-дина Кирмани, а также газели Сана'и и 'Аттара, любовная терминология которых скрывала глубокие мистико-познавательные мысли; поэзия использовалась суфиями для обозначения состояния Божьего привлечения (*джазба*).

Стихи Сана'и отличаются волнующим содержанием. В некоторых из них видны аспекты, присущие практике Каландариййа и Маламатиййа. Однако, несмотря на скрупулезный подход Сана'и к литературным традициям и технике стихосложения, его стихи зачастую лишены притягательности, присущей стихам 'Аттара и Маулави. Стихи 'Аттара наполнены особыми аспектами, по ним можно догадаться о состоянии духовного опьянения и экстатических переживаниях поэта. Преступая общепринятые поэтические границы, 'Аттар следовал экстатическим проявлениям поэтического дара Байазиды и Халладжа. Именно в такие моменты его слова становятся неимоверно сильными и небесными.

Подобное благоухание от опьянения и самозабвения в газелях Руми выражено более отчетливо, чем в стихах 'Аттара. Газели Маулави, большинство которых посвящены памяти Шамс ад-дина Табризи и известны под названием *Газалийат-и Шамс* («Газели Шамса»), сочинены в состоянии экстатического опьянения; они записывались друзьями и учениками поэта. Духовная увлеченность поэта и отсутствие его расположения к внешним аспектам бытия подчас приводили к несоблюдению правил стихотворной метрики и рифмовки, а колебания в духовном состоянии поэта отражались на стиле. Помимо некоторых нарушений поэтических правил, являвшихся результатом опьянения, экстаза и чрезмерного смысловой нагрузки (но не признаком невнимательности и слабости содержания!), газели Маулави по количеству входящих в них двестишый выходили за рамки жанра, приближаясь по объему к оде. Газели Руми наделены глубоким и изысканным смыслом, наполнены поэтическим экстазом; мистические состояния и эмоции излагаются в них, в отличие от творений поздних суфиев, языком поэзии — вне особенного суфийского языка. Они не кажутся однородными. Видно, что здесь на первый план выходит отражение чувств и ощущений, а вовсе не соблюдение поэтических правил. Маулави при подборе метрики своих газелей не ограничивается общепринятыми в то время рамками, когда поэты стремились использовать более короткие и легкие стихотворные размеры. Наоборот, в своих газелях он часто использует наиболее тяжелые и длинные поэтические размеры, которые больше пристали бы для оды. Маулави, по его же словам и по

мнению авторов различных трактатов, в большинстве случаев находился под влиянием духовного экстаза, и рифмы и поэтические приемы не занимали его внимания.

Между тем суфийская поэзия не является исключительно результатом состояния опьянения и экстаза и не всегда отражает духовные экстатические состояния. Мысли, имеющие отношение к задушевым беседам с Богом (*мунаджат*), а также размышления о шариате также находили отражение в суфийской поэзии. Высочайшее и сильнейшее их проявление следует искать в книге Сана'и *Хадикат ал-хакика* («Сад истины») и в поэмах 'Аттара и Маулави.

Самым ранним образцом доктринального стиха суфиев являются *кит 'а*²¹ и *руба 'и* (четверостишие), прочтенные шайхом Абу Са'идом в ответ на вопросы учеников (см. *Асрар ат-таухид*). Подобные стихи в изложении вопросов воспитания не лишены неясностей, поэтому суфии для распространения и разъяснения своего учения использовали жанр *маснави* (поэма или стихотворения, рифмованные по полустихию). К подобным текстам и относится *Хадикат ал-хакика* («Сад истины») Сана'и.

Хадикат ал-хакика — это первая поэма в суфийской литературе. Она посвящена изложению состояний и деяний 'арифов. В этой поэме поэт стремится к соблюдению требований шариата и потому, излагая свои убеждения, кратко упоминает многие предания и сказания, в особенности — рассказы о состояниях (*ахвал*) и стоянках (*макамат*) суфиев и аскетов прежних времен. Известно, что в отличие от 'Аттара и Маулави, Сана'и не был склонен к продолжительным сказаниям; он также отстает от них по уровню красоты и привлекательности слога. Как *Хадикат ал-хакика*, так и другие поэмы Сана'и написаны в рамках внешних аспектов шариата; они лишены излишеств, допускаемых 'Аттаром и Маулави. Несмотря на это, автор стал объектом упреков ряда современных ему факихов и был вынужден требовать у багдадских факихов вынесения вердикта (*фатва*) относительно безупречности своих стихов с точки зрения шариата.

В поэмах 'Аттара, как и в стихах Сана'и, дается изложение мистических состояний, духовных свершений и деяний. Он также стремился в своих поэмах следовать шариату, аллегорически трактуя некоторые его положения. 'Аттар считает боль религиозной жизни подлинной основой и источником Пути (*тарикат*) и шариата, а духовные стремления и праведные деяния признает в качестве причины достижения полной уверенности (*'айн ал-йакин*). Излагая свое учение, 'Аттар приводит примеры из жизни суфиев прежних поколений, таких как Шибли, Джунайд, Байазид, Раби'а и Халладж, и рассказывает о них изуми-

²¹ Кит 'а (*араб.*, букв.: «часть») — жанровая форма лирики; состоит из нескольких попарно рифмованных двустиший философского характера.

тельные и поучительные предания. В отличие от рационального мышления, которое приводит к поверхностным знаниям, он рекомендует сердечное мышление, единственно способное указать верный путь. Этот путь полон боли и опасностей, но нужно пройти его увлеченно и с надеждой, не отдаляясь от стези шариата, что приведет от множественности (*касрат*) к единству (*вахдат*) и к соединению с Истиной (*хакикат*).

Рассуждения 'Аттара напоминают рассуждения Сана'и, оба также используют простой поэтический язык, который по своему содержанию напоминает язык прежних суфиев, но с точки зрения волнения и теплоты не похож ни на какой иной язык. Он не только является эффективным и выразительным, отражающим и передающим состояние транса, но также способен смешивать с болью и страданиями любое духовное исследование. С этой позиции поэмы 'Аттара напоминают самые изысканные и самые впечатляющие мистические газели; чувствуется, что эти стихотворения сочинены в состоянии транса.

Поэма *Маснави* Джалал ад-дина Руми, будучи доктринальной поэзией, тем не менее наполнена эмоциональными моментами. В этой поэме языком свирели Руми передает сложнейшие духовные состояния и понятия. В изложении *хакиката* (истины) он уподобляет Закон Божий (*шариат*) свече, а Путь к достижению Бога (*тарикат*) — пути, который следует пройти, чтобы достичь цели, т. е. *хакиката*. При этом он отвергает метод философов и знатоков калама, таких как Фахр Рази и ему подобные, т. е. метод, основанный на аргументациях разума, полагая, что они заменяют ногу деревянным протезом. Вместо знания, основанного на аргументах и бесполезного в достижении истины, он рекомендует познание, основанное на откровениях и интуитивных озарениях: оно шлифует душу, обесценивает науку и поднимает знамя «полной уверенности» ('*айн ал-йакин*). Метод, основанный на откровении (*кашиф*) и интуиции (*заук*), вынуждает его при разъяснении главных вопросов шариата прибегать к помощи аллегорической трактовки (*та'вил*) айатов и хадисов. Считая фанатизм и препирательство признаком незрелости, Руми признает разногласия между религиями и учениями внешними, утверждает превосходство коранических истин и приводит доводы, опровергающие сомнения, высказываемые в этом плане философами, зороастрийцами и иудеями. Он разъясняет предписания и благовествования Корана и Пророка; приводит для подтверждения истинности своих высказываний предания и жизнеописания пророков и святых; дает красноречивые и изысканные ответы на многие философские схоластические вопросы. Как зрелый проповедник он предлагает убедительные аргументы в пользу верности предписаний шариата, используя притчи и метафоры и повествования внутри повествований. В частности, вопрос о воскресении (в День судный), при доказательстве которого знатоки калама (схоласты) сталкиваются

с известными трудностями, он рассматривает и решает путем использования аллегорий. При этом он отрицает наличие какой-либо необычности или же странности в этом вопросе, а его пояснения выглядят впечатляюще убедительными.

Как явствует из многочисленных преданий, приступая к сочинению поэмы *Маснави*, Джалал ад-дин Руми собирался написать книгу в стиле Сана'и — по настоянию Хусам ад-дина Чалаби. Такая книга по способу изложения и охвату основополагающих вопросов шарията (с учетом воззрений и вкусов суфиев) соответствовала бы поэме Сана'и *Хадикат ал-хакика*, а по своей поэтической остроте и волнующим аспектам напоминала бы поэмы 'Аттара. Но с точки зрения убедительности и глубины мыслей она превосходит их по всем параметрам.

Жанр поэмы в суфийской литературе используется преимущественно для изложения основ учения суфизма. Так, Фахр ад-дин 'Ираки, теплые и волнующие газели которого придали суфийской литературе особую красочность, написал поэму *Дах фасл* («Десять глав»), используя стихотворный размер (*вазн*) поэмы Сана'и *Хадикат ал-хакика*. И пусть с точки зрения разнообразия и глубины смыслов поэма 'Ираки явно уступает поэме Сана'и, в ней наблюдается больше выразительности, волнения и боли.

Краткая, но глубокомысленная и захватывающая поэма шайха Шабистари (ум. в 1320 г.) *Гулишан-и раз* («Цветник тайны») написана в ответ на вопросы философского и мистического характера, заданные Амиром Хусайни Харави (ум. в 1342 г.). Собственно поэтический аспект этой поэмы не заслуживает внимания. Автор, не чуждый поэзии, по причине своей погруженности в пучине мистики не счел необходимым ограничивать себя узкими пределами метрики и рифмовки.

Другая поэма того же автора под название *Джам-и Джам* («Чаша Джамшида») также относится к текстам, излагающим основы суфийского учения. В ней поэт подражает Сана'и, однако его поэма лишена тех изысканных открытий, что были присущи *Хадикат ал-хакика* Сана'и и *Маснави* Джалал ад-дина Руми.

Саййид Да'и Ширази («Шесть поэм») также подражает Сана'и и 'Аттару; последователем 'Аттара также является пир Джамал Ардастана, а Джамии не избежал влияния Сана'и. Однако произведения этих авторов не отличаются новизной и яркостью.

Аналогичным образом ни произведения Шаха Касима Анвара²², ни произведения Шаха Ни'мат Аллаха Вали с точки зрения красоты слова и глубины смысла не могут сравниться с трудами предыдущих суфиев. То же самое можно сказать о произведениях Нур 'Али-шаха Исфакхани, Музаффара Кирмани и Сафи 'Али-шаха, подражавших суфиям прежних поколений. Ни один из их трудов не достигает величия

²² Касим-и Анвар (Шах Касим ал-Анвар) (ум. в 1433-4) — крупный поэт.

произведений Сана'и, 'Аттара и Маулави. Но даже в тех случаях, когда их творения являются явным подражанием суфиям прежних поколений, некоторая новизна в них все же присутствует.

Пользовались ли суфии особым языком и специфической терминологией? Да! Этот особый язык они называли *мантик ат-тайр* («язык (или речь) птиц»). С давних пор поэты-суфии говорили слова, нуждающиеся в толковании. Например, они упоминали уста, глаза, родинки и кудри возлюбленной или же описывали состояния, не соответствовавшие этикету и внешним аспектам ислама. Они писали про вино, рубаб²³, мелодии, танцы, питейные дома и зуннар²⁴. Такие слова символизировали метафорическую любовь, но с точки зрения обывателя свидетельствовали о безразличии и вольнодумстве, что было неприемлемым и ненавистным для простых мусульман. Поэтому они упрекали суфиев и считали их еретиками и *зиндиками*. Поначалу подобные слова произносились суфиями исключительно в состоянии экстаза и духовного опьянения, но позднее, когда подобные экзотические изречения навлекли на голову суфиев бедствия и гонения, они попытались истолковать все эти слова аллегорически. Так, кудри стали символом многочисленности (компонентов внешнего мира. — М. М.), родинка — символом единства (бытия. — М. М.); стать завсегдаем питейного дома означало освобождение от его. Аллегорическими трактовками суфии пытались спасти себя от преследований [12].

Для ознакомления с подобными аллегорическими трактовками можно обратиться к книге Шабистари *Гушан-и раз* («Цветник тайны»), комментариям к книге Ибн Фарида *Хамрийа* («О вине»), трактатам Мулла Мухсина Файда²⁵ *Мутак* («Предмет стремления») и *Латифа* («Изысканные»), комментариям к газелям Хафиза, предисловию к книге Риза-кули-хана Хидайата²⁶ *Рийад ал-'арифин* («Райские сады познающих») и другой подобной литературе. Однако суфийская терминология, конечно же, не ограничивается лишь упомянутыми алле-

²³ Р у б а б — смычковый иранский национальный музыкальный инструмент, позаимствованный многими народами, находившимися под культурным влиянием Ирана.

²⁴ З у н н а р (от греч. «зоннарион» — «пояс») — пояс определенного цвета, который были обязаны носить *зимми* — христиане и иудеи, подданные некоторых исламских стран. По средневековым мусульманским канонам, ношение зуннара свидетельствовало о принадлежности к христианской вере. В суфийской литературе зуннар — символ отречения от ислама.

²⁵ Мулла Мухсин Файд Кашани (ум. в 1680 г.) — прославленный философ, 'ариф и знаток хадисов. Был зятем муллы Садры и занимался у него изучением философии. Автор нескольких трактатов по философии. Из научного наследия Файда до нас дошли в основном его комментарии к трудам учителя.

²⁶ Р и з а - к у л и - х а н Х и д а й а т (ум. в 1871 г.) — известный иранский писатель и историк литературы.

горическими трактовками и символами. В экстатических высказываниях (*шахахият*) суфиев и в 'ирфанских трактатах встречаются также некоторые термины, которые используются в специальных значениях. К ним относятся, например, такие термины, как сжатие (*кабз*), расширение (*баст*), соединение (*джам*'), разъединение (*таффрика*), откровение (*кашиф*), Божье привлечение (*джазба*). По мере распространения книг Мухйи ад-дина Ибн ал-'Араби и Садр ад-дина Кунави количество подобных терминов увеличилось. Многие из них встречаются у Сарраджа в его *Китаб ал-Лума*', у Худжвири в *Кашиф ал-маджуб*, у имама Кушайри в *Рисалат ал-кушайрийа*, у Сухраварди в *'Авриф ал-ма'ариф*, у 'Абд Аллаха Ансари в *Маназил ас-са'ирин*, у 'Абд ар-Раззака²⁷ в трактате *Истилахат* («Терминология»), у Джурджани²⁸ в *Та'рифат* («Определения»), у Шаха Ни'мат Аллаха Вали в *Истилахат* («Терминология»), у Мухаммада б. Махмуда Амули в *Нафаис ал-фунун* и у многих других авторов. Источники этой терминологии разнообразны и многочисленны. Всякий раз, усваивая те или иные элементы философских и религиозных учений, суфии в той или иной степени перенимали их специфическую терминологию. Первым и основным источником терминологии стал Коран, чтение которого для суфийских аскетов и подвижников было обычным занятием. Такие термины, как «Богопоминание» (*зикр*), «сердечная тайна» (*сирр-и калб*), «свет» (*нур*), «Божья эманация» (*таджалли*), «творение» (*халк*), «Повеление» (*амр*), «истинная уверенность» (*хакк ал-йакин*) и т. п., были заимствованы напрямую из Корана, однако зачастую используются в аллегорической интерпретации коранических аятов.

Некоторые другие используемые суфиями термины, такие как «экстатическое состояние» (*хал*), «духовная стоянка, или статус» (*макам*), «исчезновение» (*махв*), «утверждение» (*исбат*), «терпение» (*сабр*), «избытие» (*фана*'), «внешний» (*захир*) и «внутренний» (*батин*), непосредственно с Кораном не связаны. Однако их введение в научный обиход связано с выводами древних знатоков калама (схоластов) и экзегетов из коранических аятов. В свою очередь суфии заимствовали эти термины, чтобы привести свое учение в состояние максимального соответствия Корану. Отдельные термины были также позаимствованы из священных и пророческих хадисов²⁹, а именно: «скрытое сокро-

²⁷ Имеется в виду ал-Кашани (или ал-Каши), Камал ад-дин 'Абд ар-Раззак (ум. в 1329 г.) — видный позднесуфийский мыслитель и комментатор. Его перу, в частности, принадлежит знаменитый словарь суфийских терминов *Истилахат ас-суфийа*, и др.

²⁸ ал-Джурджани, Абу 'Али (ум. ок. 964 г.) — известный суфий.

²⁹ Как правило, хадисами называются слова и деяния Пророка, которые служат жизненным примером для мусульман. А священными (*кудси*) хадисами называются те слова Пророка, которые были внушены ему непосредственно Богом, но не вошли в текст Корана.

вище» (*канз-и махфи*), «великое усердие» (*джихад-и акбар*), «лик [Божий]» (*лика*'), «мгновение» (*вакт*), «помяновения Бога» (*субухат*) и т. п. Заимствование подобных слов основано на погружении суфиев в мир размышлений над хадисами, а также связано с желанием продемонстрировать близость своего учения содержанию и смыслу хадисов. Суфии обогатили свою лексическую базу и некоторыми терминами, позаимствованными у знатоков калама и даже у знатоков грамматики, примером чего служат слова «субстанция» (*зат*), «акциденция» (*'ард*), «Божье вселение» (*хулул*), «форма» (*сурат*), «извечность» (*кадим*), «сотворенный» (*хадис*), «бытие» (*вуджуд*), «небытие» (*'адам*), а также «соединение» (*джам*'), «эзотерическое познание» (*ма'рифат*), «свидетель» (*шахид*) и «истина» (*хакика*). Другим источником заимствования послужила терминология философии перипатетиков и ишракизма; примерами подобных терминов могут служить слова «чтойность» (*махиййа*), «самость» (*хувиййа*), «сущность» (*инниййа*), «единственность» (*вахданиййа*), «превращение» (*истихала*), «мир возникновения и гибели» (*кави ва фасад*) и т. п. В некоторые из этих терминов суфии внесли изменения. В суфийских терминах прослеживается также влияние наследия сирийских, греческих, зороастрийских философов и мыслителей. Размышляя над этими терминами, можно до определенной степени ознакомиться и с учениями данных мыслителей.

Примечания автора

¹ *Ба караван-и холле*. С. 199. Ср. Happold. *Mysticism*. P. 146—181.

² Ср. со статьей Николсона в книге *Мирас-и ислам* («Наследие ислама»): *Legacy of islm*. Oxford, 1952. P. 310.

³ Нафахат ал-унс. С. 542.

⁴ *Ба караван-и холле*. С. 182. Ср. Фурузанфарр. Шарх-и ахвал-и 'Аттар-и Нишапури. С. 19—38.

⁵ *Ба караван-и холле*. С. 211.

⁶ *Китаб ал-Лума'*. С. 4—363. Ср. Кашф ал-махджуб. С. 517—520.

⁷ *Китаб ал-Лума'*. С. 4—363; Рисалат ал-Кушайрийа. С. 152.

⁸ Кашф ал-махджуб. С. 538; *Китаб ал-Лума'*. С. 357, 372—374.

⁹ *Асрар ат-таухид*. С. 142—143.

¹⁰ Согласно книге *Халат ва суханан-и Абу Са'ид* («Состояния и высказывания Абу Са'ида», с. 59), большинство стихов, читаемых шайхом с минбара (кафедры), принадлежало другим авторам, в частности — шайху Абу-л-Касиму Бишру. В *Асрар ат-таухид* также говорится, что шайх не обращал внимания на содержание байтов, исключение составляло одно двустишие, которое было написано шайхом на подоле рубища некоего дарвиша (с. 166). Данное предание сомнительно.

¹¹ *Асрар ат-таухид*. С. 222.

¹² *Кимийа-йи са'адат*, индийское издание. С. 171—172.

¹³ Относительно этимологии суфийских терминов см.: Massignon. *Lexique*.

СУФИЗМ НА ЧАШЕ ВЕСОВ

Теперь, когда наша беседа о суфизме подходит к концу, нам необходимо еще раз вернуться к началу разговора о ценности суфийского наследия. Данное древнее наследие — это ценное, но таинственное и до определенной степени зловещее сокровище. Оно насыщено новыми идеями и полнится уникальными памятниками, представляя собой собрание изумительных человеческих ценностей. Вместе с тем в нем есть нечто зловещее — как для тех, кто считается себя его собирателем, так и для тех, кто его открыл. Жизненный путь суфиев, что были собирателями суфийского наследия, включает страницы и яркие и мрачные. Среди самих суфиев встречались как истинные праведники, так и амбициозные пустословы. Поэтому об их жизненном пути и духовном наследии следует рассуждать осторожно.

На взгляд суфиев, знания богословов и философов, т. е. формальные знания, ограничиваются лишь указанием на реальную истину (*хакикат*). Лишь эзотерическое познание (*'ирфан*) дает возможность постичь Истину. Поэтому суфии избегали общения с людьми из мадрасы (искателями формальных знаний. — *М. М.*) и не ограничивали свое воспитание обучением у богословов и знатоков шариата. По этой же причине суфийское учение пользовалось влиянием у крестьян и ремесленников, из среды которых вышли выдающиеся суфийские шейхи: так, Абу Хафс Нишабури¹ был кузнецом, Джа'фар Хазза'² — башмачником, Йасин Магриби³ — цирюльником, а Салах ад-дин Заркуб — золотых дел мастером. Подобная связь с различными социальными слоями способствовала среди народа увеличению влияния суфиев, но подчас становилась и причиной упадка и деградации их братств, а также приводила к тому, что в учение проникали суеверия.

Во все времена среди суфиев встречались простодушные лица и даже мошенники. Поэтому в их среде часто встречались странные

¹ Абу Хафс Нишабури (ум. в 852 г.) — один из выдающихся шейхов суфийского течения Маламатийя.

² Джа'фар Хазза' (ум. в 871 г.) — один из представителей раннего суфизма, шейх течения Маламатийя.

³ Магриби, Мухаммад Йасин Табризи (ум. в 1406 г.) — персидский поэт и суфий, вобравший идеи Ибн ал-'Араби и способствовавший их распространению.

притязания: так, некоторые суфийские шайхи утверждали, что им удалось встретиться с Хизром, а некоторые из них заявляли, что много веков спустя после кончины Пророка они встречались и общались с ним. Другие шайхи говорили о своей встрече со сподвижниками Посланника Бога. Так, утверждения Баба Ратана из Индии, жившего в VII/XII в. и претендовавшего на то, что он является потомком сподвижников Пророка, были простодушными суфиями восприняты одобрительно; для поклона люди отправлялись к нему в Индию из самых дальних краев (например из Самарканда) [1]. Баба Ратан был амбициозным мошенником, но простодушие и доверчивость суфиев придают таким мошенникам большую дерзость. Странные притязания встречаются также у Ибн ал-'Араби, о чем мы уже говорили ранее. Один из шайхов Бадавийи по имени Сиди Исма'ил (ум. в 1345 г.) претендовал на то, что осведомлен о всех событиях посредством Хранимой скрижали⁴ [2]. Некоторые другие шайхи из того же братства претендовали на то, что они общаются со своим умершим шайхом, получая от него ответы на интересующие их вопросы [3]. А шайх Мадж ад-дин Багдади (уб. 1219) постоянно говорил о своих «встречах» и «беседах» с Пророком [4].

Верно, что подобные встречи подчас являются видением наяву (*ваки'а*), но притязания суфиев доводят такие духовные видения до уровня «реального воплощения». Во многих случаях утверждения суфиев были искренними, будто, то, что случилось с суфием в мире воображения, проявлялось и в мире ощущений. Подобное странствие в мире воображения относится к удивительным аспектам притязаний суфиев [5]. Вера в вещие сны и рассказы о чудесных сновидениях также свойственны суфиям. Некоторые из них претендовали на то, что им приснились те или иные события, а по пробуждении они наблюдали эти события воочию. Так, Абу Бакр Катани видел во сне, будто вместе с 'Али б. Аби Талибом поднимается в гору Абу Кабис (недалеко от Макки. — М. М.); когда же он проснулся, то увидел, что находится на вершине той самой горы [6]. Суфии постоянно утверждали, что во сне слышали разные высказывания, а по пробуждении находили рядом с собой текстовые записи услышанного во сне [7].

Подобные притязания, принимаемые простаками и доверчивыми за чистую монету, другим людям казались сомнительными и неприемлемыми. По этой причине суфии и их шайхи иногда почитались наро-

⁴ Хранимая скрижаль (*ал-Лаух ал-махфуз*) — согласно Корану (85: 22), небесный прототип всех священных писаний, в котором записано все, что уже было в мире и что еще только произойдет в будущем. В Коране встречаются и другие названия Хранимой скрижали: «Мать Писаний» (*умм ал-китаб*), «Сокровенное Писание» (*китаб ал-макмум*), «Почтенные свитки» (*сухуф ал-мукаррама*), «Хранящее Писание» (*Китаб ал-хафиз*) и «Ясный предстоятель» (*имам ал-мубин*).

дом на высшей ступени святости, а иногда скатывались в бездну обвинений в ереси, обмане и мошенничестве.

Среди суфиев наблюдалось смешение истинных 'арифов, известных поэтов, подвижников и аскетов с мошенниками, сластолюбцами и лжецами. Принципы и основы практического Пути к Богу (*тарикат*) в зависимости от лиц и их духовных состояний (*хал*) отличались. Были те, кто воспринимал любовь к Господу как боль: их бессонные ночи и их подвижничество являлись истинно аскетическими. Но встречались и те, кто искал Божественную красоту в человеке; Шамс Табризи говорил о последователях Аухад ад-дина Кирмани: «Так как у них на шее образовался фурункул, то они могли узреть красоту сияющей луны лишь в миске с водой». Иные суфии не считали богатство, общественное положение, жен и детей преградой на пути достижения цели, полагая, что обладая всем этим, они все равно отрешились от мирских привязанностей. Подобное различие в походах и состояниях отражалось и в этикете, учении и воспитательных подходах суфиев, что вело к разногласиям между ними. Некоторые суфии были людьми пылкими, дерзкими и опрометчивыми (как Байазид и Халладж), за что их многообразно упрекали в народе. Другие суфии были уравновешенными и осторожными и пользовались в народе уважением. Так, Джунайд и имам Кушайри, придерживаясь почти тех же убеждений, что Халладж и Абу Са'ид, в силу своего внимательного отношения к людям не стали объектом укоров и порицания. Между тем немалое число суфиев были изгнаны из родных городов, осуждены, попали в темницу, подверглись пыткам и даже были казнены.

Для суфиев безбрачие не являлось необходимым требованием; наличие семьи интерпретировалось как бедствие и Божественное испытание. У многих суфийских шайхов были жены и дети. По преданию, шайх Абу-л-Хасан Харакани (ум. в 1034 г.) много претерпел от своей сварливой жены. У шайха Абу Са'ида имелись жена и дети, а шайх Ахмад Джамии был отцом сорока с лишним детей. Сыновья 'Абд ал-Кадира Гилани стали распространителями учения братства, основанного их отцом. Жены и дети были также у Джалал ад-дина Руми, шайха Сафи ад-дина Ардабили и Шаха Ни'мат Аллаха Вали. Большинство суфийских шайхов относились к браку уважительно, следуя заветам Пророка.

Встречались суфии, полагавшие отказ от брачных уз необходимым условием свободы от мирских привязанностей. Ибрахим Адхам говорил: «Дарвиш, который женится, подобен человеку, севшему на корабль: когда рождаются дети, корабль терпит крушение и тонет» [8]. Те, кто считал безбрачие и свободу странствий необходимыми для совершенствования и очищения души, под любым предлогом избегали брачных уз, что подчас вызывало толки и обвинения в однополых союзах. Общение с безбородыми юношами, с древних времен практи-

ковавшееся в суфийских обителях, объявлялось тяжким пороком, а некоторым шайхам приписывались порочные половые связи. По весьма распространенному преданию, Абу Хулман⁵ преклонялся перед красивыми девушками и юношами. Шайх Ауход ад-дин Кирмани (ум. в 1298 г.) увлекался безбородыми юношами и в состоянии экстаза крепко заключал их в объятия; известен рассказ о его отношениях с сыном халифа. А Фахр ад-дин 'Ираки вслед за одним юношей из числа дарвишей отправился в Индию [9].

Суфийские обители были полны юными отроками. Многие суфийские шайхи предостерегали своих послушников от общения с безбородыми юношами (*амрад*), потому что это вызывало протест и ненависть простых людей.

Поклонники суфиев из числа купцов и ремесленников приглашали суфиев к себе и устраивали трапезы в их честь. Излишества, которые допускали суфии, угощаясь за столом, способствовали тому, что их стали обвинять в чревоугодничестве, а выражение Са'алаби⁶ — «суфий-чревоугодник» — стало нарицательным [10]. Подобные трапезы устраивались не только в домах состоятельных горожан. Всякий раз, когда к шайху обители поступало крупное пожертвование (которое суфии называли словом *футух* (открытие)⁷), он устраивал большое пиршество. В жизнеописании шайха Абу Са'ида б. Аби-л-Хайра приводится подробное описание многих трапез и пиршеств.

Суфии, которые в обычное время недоедали и голодали, во время пиршеств проявляли редкую прожорливость. По преданию, один из сирийских шайхов по имени Абу 'Абд Аллах Рудбари (ум. в 980 г.) перед тем, как пойти на пиршество, досыта кормил своих учеников, дабы в гостях они вели себя пристойно — ели в меру и не навлекли на себя насмешек [11]. Однако чаще случалось обратное. Описание прожорливости суфиев встречается и в *Маснави-йи ма'нави* Джалал ад-дина Руми [12]. В книге сайида Муртазы б. Да'и Хасана Рази (XI в.) *Табсират ал-'авамм* («Простые пояснения») говорится: «Есть суфии, которые, если услышат, находясь в Самарканде, будто в Мисре устроили обитель (*ханаках*), где людям дают много пищи, тут же отправятся из Самарканда в Миср» [13].

Голодное существование и постоянные лишения подрывали авторитет суфиев среди масс. Впрочем, суфии с давних времен были объектом упреков и критики. Так, Байзида Бистами народ изгнал из горо-

⁵ Абу Хулман ал-Фариси ал-Халаби (ум. в 950 г.) — основатель движения хулманитов (*ал-хулманийя*), исповадавших культ красоты. В средневековой арабо-мусульманской литературе их иногда причисляли к суфиям.

⁶ Са'алаби, 'Абд ал-Малик б. Мухаммад (ум. в 1038 г.) — литератор и историк, крупный знаток арабской словесности, автор известной книги *Йатимат ад-дахр* («Уникальное в мире»), и др.

⁷ Имеется в виду «открытие дверей благоденствия».

да. А Зу-н-Нун Мисри был оклеветан недоброжелателями, добивавшимися у халифа его казни. Гулам Халил⁸ обвинял суфиев в зиндикизме и объявил дозволенным пролитие их крови. Абу Бакр б. Йазданйар, который в течение некоторого времени сам был суфием, обвинил в невежестве и заблуждении многих шайхов того периода, в том числе Шибли и Джунайда [14]. Сахла б. 'Абд Аллаха Тустари его противники обвинили в развращенности, в результате чего он был вынужден покинуть город Тустар (Шуштар) и отправиться в Басру. Он «провинился», когда заявил, что человек каждое мгновение должен раскаиваться [15]. Ибн 'Ата'⁹ также был обвинен своими противниками в зиндикизме, и 'Али б. 'Иса, вазир халифа, подверг его жестоким мучениям. Джунайд, проявлявший похвальную осторожность в вопросах соблюдения внешних сторон шариата, неоднократно обвинялся в неверии [16]. Халладжа из-за его экстатических высказываний (*шатахийат*) предали суду и казнили. Шайх Абу Са'ид б. Аби-л-Хайр, как об этом говорится в книге Мухаммада б. Мунавара *Асрап ат-таухид* («Тайны единобожия»), столкнулся с непризнанием даже среди суфиев, среди которых был и имам Абу-л-Касим Кушайри; шайха обвиняли в неверии и разврате. Абу Ну'айму (ум. в 1039 г.), автору книги *Хилйат ал-аулийа'* («Украшение святых»), жители Исфохана (его родного города. — М. М.) запретили находиться в мечети и позднее изгнали его из города вон [17]. Упрекам и унижению подвергались и сам Маулави и другие суфии. Подобные мучения переносились суфиями с покорностью и воспринимались как испытания, выпавшие на долю святых [18].

Некоторые суфии проявляли в этом плане уникальное терпение и смирение. Ахмада Рифа'и (1118—1174), известного шайха-эпонима братства Рифа'иййа, враги бранили «одноглазым» и «Даджжалом»¹⁰, но он лишь молился за них [19]. Суфии считали скромность и смирение признаком добровольной бедности (*факр*). По преданию, шайх Хамдун Кассар (ум. в 884 г.) сказал: «Каждый, кто считает свою душу лучше души Фир'ауна¹¹, попал под влияние гордыни» [20]. Абу Са'ид Аби-л-Хайр, желая оградить учеников от гордыни и надменности, за-

⁸ Гу л а м Х а л и л — реакционный факих и аскет-ханбалит, который в 878 г. организовал в Багдаде гонения на суфиев.

⁹ И б н ' А т а ' — известный суфий, последователь Халладжа; в 922 г. за отказ от дачи показания на суде против Халладжа в Багдаде был по приказу наместника халифа избит до смерти.

¹⁰ Д а д ж ж а л или ал-Масих ад-Даджжал («ложный мессия») — аналог антихриста в исламской традиции. Его появление, согласно исламскому вероучению, ознаменует те испытания, которые выпадут людям в конце времен перед Концом Света.

¹¹ Ф и р ' а у н — Фараон; мисрийский царь, жестокий тиран, обожествлявший самого себя, к которому Бог послал для проповеди Мусу (Моисея).

ставлял их заниматься тяжелым трудом, знаменующим борьбу суфии против собственного эго. Передают, что Джунайд велел Шибли (когда тот отказался сотрудничать с властями) заниматься попрошайничеством (для обуздания гордыни. — М. М.). В поэме *Маснави* есть рассказ о шайхе, который на пути борьбы с вожделениями терпел невероятные трудности. В сказаниях о встрече Шамса Табризи с Джалал ад-дином Руми речь идет об аналогичных испытаниях. Все это показывает, что суфии рассматривали борьбу с эгоизмом как главное условие воспитания. В процессе борьбы с собственным эго, почитаемым за злейшего врага, суфии подчас доходили до суицида. Так, Хаким Тирмизи (ум. в 898 г.) для спасения от козней своего «я» бросился в реку Джайхун (Сыр-Дарья) [21]. Даже молитвы, если они совершались под диктовку эго и ради его довольства, воспринимались суфиями как преграда на Пути. Подобная молитва связывалась с искушениями от Сатаны (Шайтана). Собственное эго (*нафс*) суфии уподобляли настоящему Шайтану, описывая его как собаку, лисенка или крысу [22].

Суфии терпели столь тяжелые испытания в целях воспитания духа. Жизнь многих из них полна лишений, которым они подвергали себя добровольно; все это было направлено на очищение и совершенствование духа. Самоограничение, нищета, бродяжничество — немалые труды, но и при таких трудах суфии зачастую были лишены доброго имени и симпатий народа, что могли бы послужить хоть каким-либо вознаграждением за подвиги аскезы. Правда, суфии в большинстве своем не стремились ни к славе, ни к всенародному признанию, всячески порицая тщеславие. Ибрахим Адхам, на своем веку не знавший равных в области аскетизма и воздержания, боясь известности, не задерживался подолгу на одном месте и незамедлительно покидал те места, где люди узнавали его в лицо [23]. Абу Бакр Катани утверждал, что слава — узда для шайтана; Шайтан всегда находится рядом со взыскующим известности [24]. Мира Нишапури¹², желая избежать прославления, удалил от себя даже собственных учеников-муридов [25]. Некоторые суфии, чтобы ненароком не прославиться, отказывались от сочинения каких-либо произведений. Видимо, именно по этой причине Абу-л-Хасан Шазили, несмотря на его огромные знания и таланты, не пожелал заниматься написанием книг. Он постоянно повторял: «Мои книги — это мои сподвижники» [26], считая писательство тщеславной попыткой получить известность среди людей.

Во избежание славы, почитаемой великим бедствием, суфии постоянно путешествовали инкогнито. Некоторые из них скрывались в горах и пещерах. Другие безо всякого съестного припаса, пешком, «запасшись» лишь упованием на Бога, предпринимали путешествие

¹² Имеется в виду Мир 'Абд ал-Аввал Нишапури (ум. в 1500 г.), зять и сподвижник среднеазиатского шайха хваджи 'Убайд Аллаха Ахрара; автор сочинения *Масму'ат* («Услышанное»).

через пустыню. Рассказывают, что 'Ади б. Мусафир¹³ долгие годы жил в горах, будучи окружен дикими зверьми. А Абу Тураб Нахшаби был растерзан и съеден хищниками посреди пустыни [27]. Некоторые суфии в целях укрепления духовной бдительности обитали на кладбищах; другие жили в мечетях. Суфий Ибрахим Хаввас умер в 897 г. в пятничной мечети. Шайх Абу Мухаммад Мурта'аш¹⁴ постоянно жил в мечети Шунизийа. Некоторые суфии, покидая родные города, отправлялись в Макку или в Палестину, где и оседали на жительство. Абу 'Амр Зудждаджи, Абу Бакр Катани, Абу Мухаммад Харраз и 'Али б. Мухаммад ал-Музайян долгие годы жили по соседству с Каабой, и некоторые из них там же покинули этот мир.

Отстраненность от людей и общение с животными выступали для суфиев источником покоя. В рассказах некоторых шайхов, таких как Абу-л-Хасан Харакани и Абу Са'ид б. Аби-л-Хайр, встречаются указания на то, что дикие животные покорялись суфиям и приручались ими. Суфии считали проявления жалости и сострадания к животным важнейшей человеческой обязанностью. Так, шайх Ахмад Рифа'и (ум. в 1174 г.) поздоровался с собакой, встретившейся ему на пути; он часто ухаживал за собаками, обмывал их и обрабатывал душистыми маслами [28].

Подобная простота и скромность наблюдалась и во внешних аспектах жизни суфиев. Одежда была очень скромной, зачастую суфии облачались в грязные и изорванные лохмотья. Абу Талиб Макки (ум. в 996 г.), отрекшийся от любых мирских благ, до того усердствовал в приеме в пищу всяких трав, что его кожа приобрела зеленоватый оттенок [29]. Другой суфийский шайх по имени Низам ад-дин Хамуш (ум. в 1456 г.) всегда ходил в выпачканном маслом одеянии, поскольку во время приема пищи ложка постоянно падала из его рук и марала одежду [30].

Абу Сулайман Дарани¹⁵ утверждал, что дарвиш больше должен стремиться к чистоте своего сердца, нежели к чистоте одежды [31].

Шайх Ахмад Рифа'и говорил, что ему не нравится, когда люди, выбравшие добровольную бедность (*ахл-и факр*), ходят в баню; всем своим последователям он желал мук голода, наготы и бедности [32]. Этот шайх, что сам ходил в лохмотьях, предостерегал дарвишей от уничтожения клопов и вшей: «Не поступайте так, а то навлечете на себя гнев Бога» [33].

¹³ Знаменитый шайх 'Ади б. Мусафир Хаккарили жил в окрестностях города Мосул (нынешний Ирак) и там же умер (1162); основатель 'Адавийи.

¹⁴ Абу Мухаммад Мурта'аш — суфийский шайх Маламатийи, жил в конце X и первой половине XI вв.

¹⁵ ад-Дарани, Абу Сулайман (ум. в 830 г.) — сирийский суфий-аскет; ученик ал-Хасана ал-Басри.

Среди суфиев было широко распространено ношение рваной и заплатанной одежды (ее называли *маракка* — «заштопанная»). Часто суфии шили себе одежду из выброшенных лоскутков, часто ели только то, что находили в отбросах — гнилую зелень, горькую тыкву и подпорченную морковь [34].

По этим причинам суфии не пользовались симпатией у богословов и сильных мира сего, тем более что в обращении к высокопоставленным лицам они проявляли дерзость. Случалось, они оказывали влияние на деспотических властителей: салджукский вазир хваджа Низам ал-Мулк (1018—1092) после встречи с одним суфием всю жизнь относился к ним с симпатией [35]. Среди халифов и других правителей постоянно встречались лица, благожелательно настроенные к суфиям. Багдадский халиф Мустанджид (1160—1170) каждый год проводил прием в честь суфиев, и сам сидел вместе с ними. Некоторые суфийские шайхи сами поддерживали отношения с правителями, пытаясь помочь народу. Были и такие шайхи, которые при этом предпочитали улучшение собственного положения и приумножение собственной славы. Некоторые правители проявляли склонность к суфиям, опасаясь усиления влияния факихов [36], они отправляли суфийских шайхов в разные страны в качестве своих посланников. Шайх Шихаб ад-дин Сухраварди, занимавший в Багдаде положение шайха всех шайхов (*шайх ал-машайих*), постоянно использовался халифом с посольской миссией. 'Ала ад-дин Кайкубад¹⁶, когда Сухраварди прибыл к нему в качестве посланника халифа, встретил того с большим почтением и даже поцеловал ему руку [37]. Мисрийский султан Малик Байбарс (1260—1277) постоянно ходил на поклон к шайху Хизру Курди в его обитель. Амир Тимур (Тамерлан) с большим уважением относился к хвадже Баха' ад-дину Накшбанду. А другой шайх Накшбандийи по имени 'Убайд Аллах Ахрар¹⁷ был столь уважаем потомками Тимура, что принцы этого рода стояли перед ним с соблюдением всех правил этикета. Одного его присутствия было достаточно, чтобы кровавые распри между претендентами на трон завершились миром [38].

Тот факт, что суфии считали свои интуитивные наития мерилем реальной истины, а аргументы разума отвергали как завесу, не раз делал их предметом упреков и обвинений со стороны Ибн ал-Джаузи¹⁸,

¹⁶ 'Ала ад-дин Кай-Кубад I — салджукский правитель Кунийского султаната в Малой Азии (1219/1220—1236/1237), при котором оно достигло своего расцвета.

¹⁷ 'Убайд Аллах Ахрар (1404—1490) — руководитель Накшбандийи, при котором это братство достигло пика своего политического и экономического влияния.

¹⁸ Ибн ал-Джаузи, Джамал ад-дин Абу-л-Фарадж 'Абар-Рахман (ок. 1116—1201) — арабский историк, специалист в области фикха и хадисов.

Ибн Каййим ал-Джузийя¹⁹ и их единомышленников. Во многих случаях против выступали и умеренные суфии, такие как Абу Хафс Хаддад²⁰ и Абу-л-Хусайн Нури. Несмотря на это, суфии как таковые продолжали опираться на интуицию, а суждения, добытые путем мистических откровений, ставили выше суждений, сделанных на основе хадисов, хабаров²¹ и кийаса²². По преданию, у одного суфия спросили: «Почему не предпринимаешь путешествие, чтобы услышать хадисы из уст 'Абд ар-Раззака?»²³, а он ответил вопросом: «Какое дело до радений 'Абд ар-Раззака тому, кто слышит хадисы от самого Раззака?»²⁴ [39]. По другому преданию, в присутствии Байазиды говорили о том, что некий человек изучает хадисы у такого-то и записывает его слова. Байазид заметил: «Нищие (духом) люди изучают науку у бранных людей, тогда как я изучаю науку у Живого, который Бессмертен» [40]. По другому преданию он сказал: «Если увидишь суфия, утверждающего, мол, «осведомляюсь и изучаю (у других)», отвергни его и не признавай» [41].

Ибн ал-Джаузи передает слова Абу Са'ида ал-Кинди²⁵, который сказал: «Однажды я остановился в обители суфиев и спросил у них о хадисах; выяснилось, что они в этом плане ничего не знают. В один из дней я уронил письменный прибор, который держал в рукаве. На это мне заметили: "Прикрой свое срамное место!"²⁶» [42]. По этим причинам суфий хоронил книги в землю, стирал водой буквы со страниц и не доверял никаким письменам, «кроме чистого как снег своего серд-

¹⁹ Мухаммад б. Аби Бакр, Абу 'Абд Аллах, известный как Ибн Каййим (или ал-Каййим) ал-Джаузийя (1292—1350), — корановед, хадисовед, теолог, один из крупнейших законоведов ханбалитского толка.

²⁰ Абу Хафс Хаддад (ум. в 879 г.) — суфийский шайх, учитель шайха Хамдуна Кассара и один из идейных вдохновителей Маламатийи.

²¹ А х б а р (*араб.*, мн. ч. от *хабар* — «сообщение», «рассказ») — мусульманские предания о словах и поступках Пророка (то же, что и хадисы), к которым мусульманами-шитами добавлены слова и деяния имамов.

²² К и й а с (*араб.*, «кийас» — «аналогия») — суждение по аналогии, одна из категорий независимого суждения (*ра'й*). Научная дисциплина в исламе, основанная на сопоставлении схематической модели решаемого вопроса с моделью уже решенного и выведении решения по его примеру.

²³ Имеется в виду 'Абд ар-Раззак б. Хаммам ал-Химйари, известный также как Абу Бакр ас-Сан'ани (744—827) — знаменитый йеменский хадисовед и корановед из Саны.

²⁴ Здесь игра слов: имя 'Абд ар-Раззак (букв.: «Раб Дающего пропитание») и слово *Раззак* («Дающий пропитание»), один из эпитетов Бога; т. е.: «Какое дело мне до слов Раба Божьего, когда я слышу хадисы от Самого Бога?»

²⁵ Абу Са'ид 'Абд Аллах б. Са'ид б. Хусайн ал-Ашаджж ал-Кинди (ок. 783—871) — куфийский традиционалист, комментатор Корана.

²⁶ Имеется в виду неприятие суфиями рациональных знаний, высказанных что в устной, что в письменной форме.

ца». Противники суфизма упрекали суфиев, считая опору на интуицию нарушением установок шариата. Ибн Каййим ал-Джаузийа называл подобные утверждения «высказываниями, которые противоречат Божественным законам». Он утверждал, что отказ от знаний и вера в интуицию — неверный путь: истина заключается в том, что знание — это единственное средство отличить истину от лжи. Интуитивные же суждения, не соответствующие Корану и Сунне, т. е. источникам знания, являются ложными, суть сатанинская западня и причина отклонения от Пути [43]. Другими словами, Ибн Каййим ал-Джаузийа считал интуитивные суждения суфиев признаком неверия [44]: всякий, кто думает, что более не нуждается в том, что принесено Пророком, является самым неверным из всех неверных.

В свою очередь суфии с самых ранних пор смотрели на факихов и мухаддисов (знатоков хадисов) презрительно, называя их «людьми внешнего» (формалистами) (*ахл-и захир*), а себя — «обладателями тайн» (*сахиб-и асрар*). Данное разногласие между суфиями и факихами, как это уже было отмечено ранее, издавна служило причиной постоянного преследования первых вторыми. Так пострадали Зу-н-Нун Мисри, Халладж и 'Айн ал-Кудат. И хотя имам Газали, имам Кушайри, 'Абд ал-Кадир Гилани и некоторые другие установили некое перемирие между последователями этих двух течений, разногласия не исчезли, потому что сохранились причины, их вызывавшие. Не одни только суннитские богословы, такие как Ибн Хазм, Ибн ал-Джаузи, Ибн Таймийа, Ибн Каййим ал-Джаузийа и Захаби, упорно критиковали суфиев; против суфиев боролись также и некоторые шиитские богословы, особенно с конца правления Сафавидов. В этом противостоянии обе стороны (как богословы, так и суфии) приписали друг другу много чего лишнего и чрезмерного.

К числу критических замечаний факихов и знатоков калама в адрес суфиев относится то, что, суфии якобы являются сторонниками раздора между *шариатаом* и *хакикатом*. Себя они считают «людьми истины» (*ахл-и хакикат*), а факихов — «людьми шариата» и формалистами (*ахл-и захир*). Именно поэтому суфии, как и батиниты (исма'илиты) и гуллат (крайние шииты), являются приверженцами аллегорических толкований, а некоторые из них подобно Ибн ал-'Араби утверждают, что знание о шариате пришло к ним тем же путем, которым черпал свои знания Пророк. Факихи используют подобные утверждения суфиев, разделяемые далеко не всеми из них, как повод для упреков. Другое замечание факихов в адрес суфиев звучит так: они «следуют тому, чего нет в Божьем законе». Факихи утверждают, что в таких случаях иджитхад²⁷ непозволителен, суфии же, допуская по-

²⁷ И д ж т х а д (*араб.*, «усердие») — усердие в извлечении практических религиозных указаний из достоверных источников, важнейшие из которых — Священный Коран и *хадисы*.

добные действия, занимаются ересью. Некоторые из них рассматривают безбрачие и необходимость воздержания от увлечения мирскими делами как требования аскетизма, тогда как подобное суждение противоречит Сунне. Отказ от употребления мяса и ношение грубой одежды не может с точки зрения факихов считаться похвальным и напоминает действия монахов. Критикуя суфиев, факихи утверждают, что их подвижничество и молитвы равносильны тому, чтобы объявить дозволенные действия (*мубах*) неодобряемыми (*макрух*) и посчитать необходимым (*ваджиб*) и допустимым (*мустахаб*) то, что на деле таковым не является. Последнее является «внедрением закона, противоречащего шариату» и считается ересью и прегрешением. Другое критическое замечание факихов в адрес суфиев основывается на высказываниях последователей суфизма, говоривших о «падении (аннулировании) обязанностей» (*сукут-и таклиф*); некоторые суфии были убеждены, что когда человек достигает степени близости [к Богу] (*курб*), его обязанности аннулируются. И хотя подобное утверждение не принималось большинством, оно было использовано Ибн Хазмом как повод для обвинения в вольнодумстве [45]. Между тем подобный упрек по отношению к большинству суфиев не может считаться справедливым, ибо сам суфизм возник в среде аскетизма и самоотречения, т. е. аскетизм и самоотречение являлись его компонентами. Несмотря на это, высказывания и убеждения некоторых суфиев относительно единства бытия (*вахдат-и вуджуд*) характеризовались знатоками калама как стремление к «аннулированию обязанностей»; при этом последние утверждали, что предпосылками для подобных высказываний являются ненужность Господа (*рабб*) и опекаемого (*марбуб*), Творца (*халик*) и творения (*махлук*). В подобном случае становятся ненужными также и законодательство (*ташири*), обязанность (*таклиф*), воздаяние (*саваб*) и наказание (*'икаб*), дозволенное (*халал*) и запретное (*харам*). Суфии отвечали на критику и разъясняли свои убеждения сообразно требованиям шариата, но при этом постоянно смотрели на факихов и формалистов (*ахл-и захир*) с подозрением и неприязнью, обвиняя тех в конформизме, карьеризме и верхоглядстве.

Раз речь зашла о пороках, приписываемых некоторым суфиям, необходимо отметить и те заслуги, что были оказаны суфиями исламскому обществу. Действительно, несмотря на критические замечания в адрес суфиев, часть которых вполне уместна, данное сообщество оказало реальное воздействие на урегулирование чувств последователей религиозных сект и толков, на предотвращение излишеств и крайностей, а главное — на процесс внедрения в общество свободомыслия и свободы воли. В период, когда исламские завоевания завершились, и священные войны по причине слабости халифов и султанов уже не могли принести желаемых результатов для распространения ислама, роль исламских миссионеров взяли на себя суфии. Так, влияние шай-

хов из суфийских братств Чиштийя, Шаттарийя и Накшбандийя в деле распространения ислама среди индийцев и малайзийских племен было во много раз выше и результативнее, чем влияние бывших исламских *муджахидов* и *газиев*²⁸ [46]. Воспитание духа братства, стремление к реальному братскому союзу, соблюдение принципов благодеяния и альтруизма были теми аспектами, что придавали суфийскому воспитанию, общинам и обителям особый колорит. В источниках по истории суфизма часто отмечают, что члены суфийских братств считали имущественные интересы друзей выше собственных [47].

Некоторые суфии из Шама и Мисра приложили большие усилия в борьбе против крестоносцев. Часть из них отличались активным стремлением к отрицанию всего порицаемого. Члены братства Накшбандийя сыграли важную роль в деле распространения ислама среди татарских и узбекских племен. Суфии из братств Кадирийя и Тиджанийя²⁹ добились больших успехов в деле распространения исламского учения в Африке, особенно в Судане, Сенегале и Нигерии. В области поощрения дозволенного и отрицания порицаемого (*ал-амр би-л-ма'руф ва-н-нахй 'ан-л-мункар*) они были столь активны, что, противодействуя правителям, подвергали свою жизнь постоянной опасности. Именно поэтому батинитские (исма'илитские) смертники (*фидайи*), чтобы не оказаться под подозрением, действовали под видом суфиев. Так они убили хваджу Низам ал-Мулка и его сына Фахр ал-Мулка (будучи одетыми в суфийское платье).

В беде суфии постоянно были вместе с народом, проявляя к людям сочувствие, а иногда демонстрируя высокие образцы альтруизма. Так, иракский шайх Мамшад Динавари (ум. в 912 г.), когда его родина подвергалась нашествию 'Алана Казвини, кровожадного военачальника Мардавиджа Зийари³⁰, и большое количество его земляков пало под ударами меча, взяв в руки Коран, вышел из города, чтобы предостеречь военачальника от кровопролития, через что сам лишился жизни [48].

Шайх Шихаб ад-дин Сухраварди, желая спасти Багдад и халифа Насира (1180—1225) от нападения Хваразмшаха, в качестве посла халифа отправился в Хамадан. Во время миссии шайх претерпел множество оскорблений и мучений [49].

Накануне массового истребления жителей Хваразма монголами шайху Наджм ад-дину Кубра предложили покинуть город, чтобы спасти свою жизнь. Он ответил так: «Я всю жизнь был с хваразмийцами.

²⁸ Г а з и (от *араб.* «газа» — «воевать») — в средние века этот термин обозначал вольного воина за веру, воевавшего за распространение ислама.

²⁹ Т и д ж а н и й я — братство, основанное магрибским (марокканским) шайхом Ахмадом ат-Тиджани (ум. в 1815 г.), который стремился объединить в нем сразу нескольких суфийских толков.

³⁰ М а р д а в и д ж б. З и я р (927—935) — основатель иранской правящей династии Зийаридов.

Оставлять их в такое время — не мужской поступок» [50]. По преданию, его мертвое тело нашли среди погибших на поле брани воинов.

Поступок шайха Наджм ад-дина Дайа (ум. в 1256 г.), который убежал в Рум (Конийский султанат. — М. М.), бросив перед угрозой монгольского завоевания и жену и детей, не имел аналога среди суфиев, и потому Дайа стал объектом насмешек всех и каждого [51].

Следует отметить, что способ изложения суфиев по вопросам единства и единственности Господа, был более приемлемым и понятным, чем умствования философов. Поэтому книги и высказывания суфиев по вопросам морального очищения и обучения истинам ислама оказались очень действенными.

Таким образом, суфийское учение способствовало расширению горизонтов мировоззрения мусульман, призывало их к толерантности, отказу от фанатизма и гордыни. Ведь именно суфизм считал отказ от бесполезных препирательств и споров (наряду со стремлением к верности и искренности) необходимым условием личного и общественно-го счастья [52].

Пререкания между «людьми из мадрасы» (искателями рациональных знаний. — М. М.), факихами и мухаддисами с одной стороны и маткаллимами и философами — с другой, стали причиной ужаса и удивления искателей реальной истины (*хакикат*). Суфизм явился из простой среды и в ней же развивался и укреплялся. И, несмотря на нарочитое отстранение от пустых разговоров «людей из мадрасы», суфизм среди народа до того укоренился и распространился, что вскоре стал приемлемым и интересным для изучения теми же самыми «людьми из мадрасы» и превратился в отдельную дисциплину. Суфизм приманил различных поэтов и писателей, даже тех, что были от него далеки, и через некоторое время львиная доля произведений крупнейших мусульманских поэтов и писателей была насыщена суфийским учением. Все это случилось по причине сочетания суфийского учения с религиозным вкусом народных масс.

В качестве заслуг суфизма следует также назвать его влияние на урегулирование общественного настроения, на вопросы наставления и духовного очищения людей.

Суфизм выступал прибежищем для отчаявшихся, в частности тех, кто разочаровался в мире и науке. Шайх Йусуф б. Хусайн Рази (ум. в 916 г.) утверждал, что буря присуща как миру, так и науке. Спасение от бури науки возможно посредством молитв, а для спасения от бури материального мира необходим аскетизм [53].

Среди суфиев встречались лица, искавшие убежища от разнуданности своей эпохи. Ибрахим Адхам и Шибли отреклись от власти и нашли прибежище в суфизме. Шакик Балхи отверг купеческие занятия и поселился в суфийской обители. Известный суфий Фудайл б. Ийяд (ум. в начале IX в.) был разбойником, но потом раскаялся и последо-

вал стезей суфиев. Упомянутый нами ранее шайх Ахмад Жандепил пришел к суфизму, спасаясь от пьянства и греховных привычек.

Другие суфии разочаровались в науках и пустословии «людей мадрасы» и нашли приют в обителях. Так, шайх Йусуф б. Аййуб Хамадани (1048—1140) был выдающимся знатоком фикха, хадисов и основ религии, однако позднее отрекся от всех этих занятий и стал заниматься подвижничеством и аскетизмом. Проводимые им собрания в мадрасе Низамийа были посвящены увещаниям и аскезе (в этом плане пользуется известностью рассказ о его отношениях с Ибн Сака' [54]). У Абу 'Абд Аллаха Тирмизи (ум. в 907 г.) было несколько известных трудов по хадисам, однако большую часть своего времени он посвятил духовной практике. Абу Хамза Багдади (ум. в 845 г.) был факихом и читал проповеди в Багдаде и в ал-Мадине, но много времени посвятил аскетическим путешествиям, при этом мнение других факихов его вовсе не интересовало.

Абу 'Али Сакафи (ум. в 940 г.) являлся факихом и знатоком хадисов, но отрекся от всех своих знаний и стал приверженцем суфизма. Шайх Абу Са'ид Аби-л-Хайр вначале проявлял огромный интерес к вопросам преподавания и ученым дискуссиям, а в конце оставил все эти занятия и, по слухам, захоронил в землю все свои книги. Имам Газали в свое время был крупнейшим знатоком фикха, калама и философии, несмотря на это он искал утешение и спасение от разочарований именно в суфизме; в знаменитой книге *ал-Мункиз мин ад-далал* («Избавляющий от заблуждений») отражены его духовные скитания.

Среди суфиев встречались шайхи, что были абсолютно неграмотны, и они не считали подобное состояние пороком. Так, один из суфийских шайхов раннего периода по имени Абу 'Али Сийах (ум. в 898 г.) не умел ни писать, ни читать [55]. Если Шамс Табризи, как это явствует из его высказываний, вопреки утверждениям некоторых источников, все-таки знал грамоту, то Салах ад-дин Заркуб (ученик и заместитель Маулави) однозначно был неграмотным; по свидетельствам некоторых источников, самая его речь была неслаженной. Шайх Дауд Кабир³¹, один из шайхов братства Шазилийа, также не умел писать и читать [56]. На взгляд некоторых суфиев, занятия наукой считались преградой на мистическом Пути; в жизнеописаниях отдельных шайхов говорится, что они смывали все буквы в своих тетрадах для записи хадисов и хоронили их. В ходе диалога между Шамсом Табризи и Джалал ад-дином Руми, случившегося в начале их знакомства, Шамс тоже указал на этот момент. Ибн Масруку³², по преданию, присни-

³¹ Дауд Кабир (ум. ок. 1518 г.) — мистический поэт из Индии, соединивший в своей поэзии идеи суфизма с образной системой индуизма.

³² Имеется в виду Суфьян Саури (716—778) — знаменитый хадисовед и выдающийся представитель раннего суфизма, составил два свода хадисов.

лось, что излишняя его увлеченность хадисами стала причиной того, что он лишился трапезы, которую Пророк организовал для суфиев в Судный день [57].

Упрек суфиев в адрес 'Абд ар-Раззака Сан'ани, знаменитого мухаддиса (знатока хадисов) раннего периода, был связан именно с аналогичным обстоятельством [58]. По этой причине суфии, услышав на своих собраниях выражения «сообщи нам хадис» или «сообщи нам ахбар» (что соответствовало методу знатоков хадисов), расстраивались и восклицали: «До каких пор можно говорить о подобном способе передачи хадисов и хабаров? Нет никого, кто мог бы сказать: «Расскажи мне, сердце, о моем Боге!» Основываясь на сердце, суфии ставили свои знания выше знаний «людей из мадрасы» и считали свою тетрадь свободной от букв (последнее обстоятельство относится к области суфийских тайн).

Некоторые суфийские высказывания считались частью их тайн. И так как раскрытие подобных тайн могло привести к волнению в народе, суфии приложили максимум усилий для их сохранения. По преданию, Йусуф б. ал-Хусайн сказал: «Я слышал, что Зу-н-Нуну знает секрет Великого Имени. Я пришел к нему домой и стал служить ему. А когда вошел к нему в доверие, попросил его рассказать о тайне Великого Имени. Он пообещал познакомить меня со смыслом этого имени. Однажды он дал мне поднос с посудой, которая была прикрыта крышкой, а сам поднос был накрыт полотенцем. Он поручил мне отнести этот поднос одному из его друзей. По дороге я все думал: что же может быть в той посуде? Я снял полотенце с подноса, а затем поднял крышку. Из посуды выскочила мышь. Я подумал, что Зу-н-Нун насмеется надо мной. Разгневанный, я пришел к нему, и спросил о смысле подобного поступка. Он сказал: “Я хотел испытать тебя. Тот, кто не в состоянии сохранить даже мышку, как может сохранить тайну Великого Имени? А теперь уходи, чтобы я больше не видел тебя!”» [59]. Подобные повествования, свидетельствующие об упорстве и настойчивости суфиев в деле сохранения тайны своего учения, встречаются достаточно часто. Действительно, многие из высказываний и утверждений суфиев могли навлечь на их головы немало бедствий. Иные смелые утверждения, приписываемые суфиями, нередко находились в противоречии с установками шарната и, на взгляд сторонников шарната, были неприемлемы. Экстатические высказывания (*шатахийат*) Байазиды и Халладжа постоянно вызывали множество проблем, и такие лица, как Джунайд, пытались дать аллегорические толкование (*та'вил*) этих высказываний. И хотя они поддавались аллегорическому толкованию, все же равно вызывали у простых людей подозрения в адрес суфиев. Поэтому суфии неоднократно подвергались гонениям и мучениям. Их книги сжигали, их самих преследовали.

В истории суфизма немало лиц, претерпевших за веру и ставших мучениками (*шахид*). Многие из них не успели оставить после себя сколь-нибудь значимых произведений, как уже стали жертвами фанатизма обывателей или собственной неосторожности. Из числа суфиев раннего периода пострадали по этим причинам Халладж и 'Айн ал-Кудат. По тем же причинам был убит Са'ид Сармад³³, поэт и суфий еврейского происхождения из Кашана. То же можно сказать и о Муштаке 'Али-шахе Кирмани (убит в 1772 г.) и некоторых других суфиях начального периода правления Каджаров³⁴. То, из-за чего многие знаменитые суфии подверглись казни или мучениям, объяснялось их неосторожностью, ибо они стали открыто говорить про тайны суфиев. По словам Хафиза:

Тот друг, от которого виселица обрела величие,
Был повинен лишь в том, что тайны разглашал.

В истории суфийского учения выделяют суфизм сторонников эзотерического познания (*ма'рифат*) и суфизм приверженцев любви (*махаббат*) [60]. Эти два направления не всегда отличаются друг от друга, а во многих случаях и соединяются друг с другом. Однако в среде исламских 'арифов и суфиев суфизм Имама Кушайри, Газали, Сухраварди, 'Абд ар-Рахмана Джамии и 'Азиза Насафи относят к первому направлению, а суфизм Раби'йи 'Адавийи, Шибли, Байазиды, Халладжа, Абу Са'ида и Шамсы Табризи — ко второму. Многие суфийские шайхи объединяли в своем учении оба направления, т. е. соединяли мудрость познания с силой любви. Среди последних имелись один или несколько «средних» (промежуточных и общих) путей, которые в основном были посвящены морали и воспитанию. Сюда, например, относится суфийское учение «благородных мужей» (*футувват*).

Суфизм «благородных мужей» или *джаванмардов* носил нравственный характер. Современные масонские организации и братские союзы действуют в аналогичном духе [61]. Члены братств «благородных мужей», что в силу появления в их среде мошенников и щеголей позднее стали в глазах суфиев отвергаемыми и ненавистными, все же внесли в суфийское наследие заметную лепту и заслуживают упоминания.

³³ Сармад, Мухаммад Са'ид — персидский поэт и ересиарх, родился в начале XVII в. Приняв ислам, попытался основать новую секту, учение которой представляло смесь иудаизма и ислама, но его попытки не увенчались успехом на родине, и лишь в Индии, куда он часто ездил в качестве негодяя, его учение приобрело последователей. В 1658 г. был убит по приказанию шаха.

³⁴ Каджары — тюркская династия, правившая Ираном с 1795 по 1925 г. Основана Ага-Мухаммад-хан Каджаром (1741—1797), предводителем тюркского племени каджаров, который объединил Иран и утвердил Тегеран в качестве новой столицы.

«Благородные мужи», известные также как «люди благородного братства» (*ахл-и футувват*) или «люди братства» (*ахл-и ихват*), представляли особую социальную прослойку простых людей, цель которых состояла в проявлении щедрости, оказании помощи людям и поддержке народа. При этом они придерживались особых правил этикета. В раннем периоде по возникновении ислама достижение степени «благородного мужа» и познание его сущности было желаемым пределом совершенства для молодых людей из различных классов, включая ремесленников, рабочих, суфиев и воинов [62]. Несмотря на то, что присушая некоторым «благородным мужам» бравада не вполне соответствовала суфийскому воспитанию, все же *футувват* для суфиев (и особенно для братства Маламатийя) был важен. Так, некоторые шейхи, такие как 'Али б. Ахмад Пушанги и Ахмад Хидравийа, перед тем как войти в круг суфиев, были членами братств «благородных мужей». А такие шейхи и известные деятели суфизма, как Сулами, Кушайри и Ибн ал-'Араби, рассуждая о *футуввате*, не раз отмечали его положительные аспекты. Суфии не только причисляли 'Али б. Аби Талиба и Салмана Фариси к когорте благородных мужей (*фати*), а самого 'Али считали «Царем всех мужей» (*Шах-и Мардан*) и Абсолютным благородным мужем (*Фати-и Мутлак*), но и Хасана Басри называли «Господином благородных мужей» (*Сайид ал-Фитйан*). В суфийской литературе приводятся примеры из высказываний Хасана Басри и высказываний других суфиев относительно особенностей принадлежности к категории благородных мужей (*футувват*). О благородстве этих людей говорили также и суфии из Маламатийи. Например, шейх Маламатийи Абу Хафс Хаддад, обращаясь к одному из своих учеников-сподвижников, замечает в форме увещевания: «Если ты благородный муж, то в день, когда тебя настигнет смерть, твой дом должен служить благородным мужам в качестве назидания» [63].

Как бы то ни было, члены братства «благородных мужей» (*ахл-и футувват*) носили специальную одежду, проводили специальные обряды и ритуалы. Их организация, вопреки утверждениям некоторых исследователей, не является заимствованием из организационной структуры социальных классов города Мада'ин³⁵, но имеет явное сходство с организацией суфиев и средневековых ловкачей (*аййаров*). А общественная прослойка, ныне известная в Иране под названиями *даш* («крубаха-парень»), *лут* («гуляка») и *машади* («щеголь»), является, по всей очевидности, рудиментарным остатком периода упадка организации благородных мужей.

Халиф Насир (1180—1225) был покровителем и вдохновителем института благородных мужей и стремился использовать их организацию в собственных политических и экономических целях. Великие и

³⁵ Мадаин или Тайсафун (*греч.* Ктесифон). См. сноску 27 на с. 47.

знаменитые личности той эпохи, стараясь угодить халифу, демонстрировали благородным мужам (*фати*) свою симпатию. Когда салджукский султан 'Изз ад-дин Кайкавус (1246—1257) отвоевал у христиан город Синопа (в Малой Азии, на побережье Черного моря. — М. М.), он послал к халифу своего вестника — шайха Маджд ад-дина Исхака — с множеством подношений и с просьбой прислать ему шаровары благородного мужа (*фати*). Халиф отослал ему знаковые шаровары вместе с множеством других подарков и официальным письменным свидетельством о причислении султана к группе *фати* [64]. Так организация «благородных мужей», поддерживаемая халифом Насиром, распространила свое влияние среди высокопоставленных лиц эпохи.

«Благородным мужам», как и суфиям, были присущи определенные этические нормы и иерархия. Новички в их организации назывались словом *ибн* («сын»), а ветераны — *аб* («отец») или *джадд* («дед»). Члены братства называли старших по положению лиц словом *ахи* («брат»). Вместо рубища (*хирка*), которое являлось отличительным признаком суфия, члены братства носили шаровары (*саравил*). Они выводили генеалогию своего братства от Царя Мужей (*Шах-и мардан*), т. е. от 'Али б. Аби Талиба. *Футуват-хана* («дом благородных мужей») — место ночного сбора «благородных мужей», называемый также *завийа* («уголок») или *лангар-хана* («стойбище»), напоминал обитель (*ханаках*) суфиев.

В VIII/XIV в. в большинстве городов Малой Азии и Ирана имелись *футуват-хана*. Но позднее, по причине нахождения в этих домах юных мальчиков и в силу необузданных нравов членов братств, *лангра-ханы* превратились в центры разврата. А после укрепления суфизма и усиления позиций кизилбашей братства «благородных мужей» постепенно были ликвидированы; их до известной степени заменили общины гуляк (*лутти*) и щеголей (*машади*). Между тем признаки влияния подобного обывательского суфизма можно наблюдать в братствах Хайдари и Ни'мати, а также у дарвишей Таваллайи [65].

Среди суфиев тоже встречались такие, чье поведение осуждалось с точки зрения морали. Например, некоторые шайхи относились к лицам, увлекавшимся юношами и злоупотреблявшим винопийством. Некоторые предводители (*тиры*) суфийских братств даже обвинялись в посягательстве на имущество обитателей. В подобном преступлении были обвинены шайх Баха'ад-дин Байхаки и его сестра. Известны шайхи, что претендовали на увещевание людей, а фактически преследовали корыстные «мирские» цели. Так, суфий из Малой Азии по имени Баба Исхак под надуманным предлогом поднял восстание против салджукского султана Гийас ад-дина Кай-Хусрава б. Кай-Кубада (1237—1246); он был пойман и убит, однако восстание его учеников и последователей принесло много бед [66]. Нужно отметить, что госу-

дарство Сарбадаров³⁶ и государство Сафавидов были образованы дарвишами, а лидеры суфийских братств Нурбахшийя и Хуруфийя также имели амбиции «мирского» характера. Шайх Халифа, убитый в 1335 г. в Сабзаваре, был шиитским суфием, который выступил в мечети этого города с впечатляющими речами, направленными против суннитских факихов. Его ученик-послушник шайх Хасан Джури приобрел среди ремесленников и других простых людей множество учеников и последователей. Таким образом, суфийское братство «шайха Халифы и Хасана Джури» было ненавистно среди правителей и факихов того периода, но пользовалось большой популярностью среди простого люда Хурасана. В результате помимо ремесленников к нему присоединились криминальные элементы и гуляки (*ринды*). (Слово *ринад*, т. е. «гуляка», «хитрый» или «ловкий», с ранних времен использовалось в качестве упрека в адрес *аййаров* («ловкачей») и джаванмардов («благородных мужей».) Именно ученики-послушники шайха Хасана Джури стали основателями движения Сарбадаров, именно они в течение целого периода направляли восставших и руководили движением. Поэтому в проповеди (*хутба*) пятничной молитвы в соборной мечети города Сабзавара имя шайха звучало раньше имени Ваджих ад-дина Мас'уда, командующего войсками сарбадаров. Однако сам шайх в ходе одной из битв (в 1342 г.) был убит по подстрекательству Ваджих ад-дина Мас'уда, и государство, организованное стараниями дарвишей, досталось другим людям. После этого события суфии уже не пользовались у сарбадаров прежним уважением [67].

Такая же судьба постигла Сафавидов. Это государство, возникшее стараниями суфиев, после победы стало их преследовать. Чистые помыслами суфии, которые, подобно наследию, перешли от шайха Сафи ад-дина и султана Джунайда (ум. в 1460 г.) к султану Хайдару (ум. в 1488 г.) и наконец к Исма'илу³⁷ (основоположнику Сафавидской правящей династии), которого называли Муршид-и Камил («Совершен-

³⁶ Сарбадары (*перс.*, букв.: «висельники» или «обреченные на виселицу») — участники народно-освободительного движения в Иране и Средней Азии в XIV в. против монголо-тюркской кочевой знати. Движение сарбадаров, в котором участвовали широкие слои населения, проходило под идеологической оболочкой шиизма в сочетании с суфизмом. Идеологами движения были шайх Халифа, проповедовавший в мечети г. Сабзавара под видом суфийских поучений «новшества» и «мирские дела» (идею народного восстания), а после его убийства в 1335 (по наущению суннитского духовенства) — шайх Хасан Джури. Последний придал организации сарбадаров форму дарвишеского ордена. Многие ремесленники и крестьяне стали муроидами (учениками) шайха. В конце 30—80-х гг. XIV в. сарбадары неоднократно поднимали восстания. Движение было подавлено Тамерланом.

³⁷ Исма'ил II (1533—24 ноября 1577) — шах Ирана из династии Сафавидов, правивший в 1576—1577 гг.

ный наставник») и Суфи-йи А'зам («Великий Суфий») и отдать жизнь за которого почиталось честью и долгом, позднее стали ненавидеть наследного Совершенного Наставника, т. е. шаха 'Аббаса,³⁸ что и сам относился к суфиям весьма недружественно [68].

Однако сафавидские султаны до конца своего правления сохраняли за собой звание Совершенных наставников. Однако пост Халифат ал-хулафа' («Халиф всех халифов»), занимаемый заместителем Совершенного наставника, постепенно потерял в государстве Сафавидов свою значимость и превратился в чистую формальность. В целом, по мере усиления влияния факихов и знатоков шариата суфии стали порицаемыми и отвергаемыми.

Тем не менее, известно немало примеров, когда суфии и те, кто были призваны наставлять людей, увлекались мирскими ценностями. Начиная с IX/XV в. огромное количество дарвишей, которые ранее питались подношениями от учеников и поклонников и, желая узреть лик Божий, занимались танцами и радениями — в обителях, на улицах и рынках, оставили попрошайничество и аскезу и устремились к завоеванию власти и могущества [69]. Сайид Мухаммад Нурбахш (ум. в 1464 г.), основатель-эпоним Нурбахшийи [70], высказывал претензии на мессианство и пост халифа; в период правления тимуридского правителя Шахруха³⁹ неоднократно восставал против него и даже чеканил свою монету. Фадл Аллах Астарабади, основатель братства Хуруфиййа, тоже мечтал о политической власти. Именно его муриды нанесли Шахруху удар кинжалом [71]. Расправа шаха 'Аббаса Сафави (Шаха 'Аббаса Великого. — М. М.) над Хусравом Нуктави и Йусуфом Таркашдузи ясно показывают, насколько шах опасался этих двух дарвишей⁴⁰ [72].

³⁸ Шах 'Аббас I Великий (1571—1629) — шах Ирана с 1587 г., при нем государство Сафавидов достигло наибольшего могущества.

³⁹ Шахрух (от перс. «рух» — «лик» и «шах» — «царь») (1377—1447) — четвертый сын Тамерлана, правитель Хурасана (с 1397 г.), государства Тимуридов (с 1409 г.) и Ирака (с 1420 г.).

⁴⁰ При Шахе 'Аббасе I Великом влияние суфиев, которые до этого пользовались огромным авторитетом во всех властных структурах, было поколеблено, что было связано, в частности, с враждебными акциями против шаха. Согласно Джалал ад-дину Мухаммаду Йазди (ум. в 1620 г.), автору *Та'рих-и 'Аббаси* («'Аббасова история»), в 1590 г. собравшиеся в обители по наущению удаленного от престола бывшего шаха Мухаммада (отца Шаха 'Аббаса) суфии поставили перед Шахом 'Аббасом вопрос: «Кто такой наш пир (старец-предводитель)?» — намекая этим на незаконность его власти, поскольку по традиции сын не имел права возглавлять братство при живом отце (а сафавидские шахи одновременно являлись лидерами Сафавиййи). Под предлогом переговоров Шах 'Аббас пригласил к себе руководителей суфиев, среди которых были Хосров Нуктави и Йусуфи Таркашдуз, и жестоко расправился с ними.

Стремление дарвишей к власти (такое объяснение действительно, как минимум, в глазах их доверчивых и простых учеников-последователей) можно объяснить теми же побуждениями, из-за которых аскеты умайядской эпохи выступили с протестом против несправедливых действий государственного аппарата халифата. Теми же побуждениями можно объяснить появление братств «благородных мужей» (*футуват*), ловкачей (*'аййаров*) и сорвиголов (*луту*), в той или иной степени связанных с суфиями.

Члены некоторых суфийских братств были убеждены, что интересы падишаха совпадают с интересами подданных, а падение нравов падишаха означает падение нравов подданных, и значит — связь с правителями и сильными мира сего необходима. Другие суфии, пребывая в отшельничестве и занимаясь духовным самоконтролем, не располагали временем и возможностями для ознакомления с делами правителей, а те в свою очередь не проявляли никакого интереса к ним. Были правители, проявлявшие к суфиям и их шейхам определенное доверие; такое их поведение было вызвано желанием выйти из плотной опеки факихов, чтобы не допустить усиления влияния последних [73].

В постафавидском Иране суфийское учение у правителей популярностью не пользовалось. Исключение составил период правления Каджаров. Зато в Индии, Османской империи и Северной Африке суфии активно вмешивались в государственную политику.

Среди распространенных в Индии суфийских братств последователи Накшбандийи считали связи с правителями допустимыми и даже необходимыми, поскольку они отвечают интересам народа. Поэтому Накшбандийя пользовалась заметным влиянием в государственных делах и действиях правителей Индии. Суфии братства Чиштийя предостерегали своих последователей от подобных связей. Братства Кадирийя и Фирдаусийя⁴¹ избегали вмешательства в дела властей. А последователи братств Сухравардийя и Шаттарийя, поддерживая связи с правителями, держались от них на расстоянии. Члены Бекташийи, долгое время составлявшие основное ядро воинов-янычар османской армии, не были лишены «мирских» амбиций. Аналогично последователи Санусийи⁴² также преследовали политические цели и в этом плане имеют сходство с ваххабитами [74].

⁴¹ Фирдаусийя — суфийское братство, духовная генеалогия которого восходит к центральноазиатской Кубравийи, появилось в Индии благодаря выходцу из Самарканда шейху Бадр ад-дину (ум. в 1286 г.). Позднее данное братство укрепилось в Индии посредством шейха Наджиб ад-дина Мухаммада (ум. ок. 1300 г.) и его учеников.

⁴² Санусийя — могущественное суфийское братство, основанное шейхом Мухаммадом Сануси (ум. в 1859 г.) на территории бывшей Киренаики (исторической области на территории совр. Ливии) и Центральной Сахары.

Вопрос о разногласиях по поводу занятия положения предводителя и преемника шайха, служивший неперенным яблоком раздора между суфиями и их братствами, также говорит о «мирских» целях.

Здесь необходимо указать на социальные и нравственные источники суфизма. Как известно, возникновение суфийских практик объясняется различными исследователями по-разному. Наиболее естественным кажется предположение о том, что источниками суфизма стали аскетизм и воздержание; позднее суфизм испытал влияние философии озарения (*ишрак*). Те авторы, что при разъяснении целей суфиев ищут лишь материальные и естественные причины, убеждены, что суфизм и 'ирфан стали порождением отчаяния, слабости и беспомощности индивидов и социальных групп, что были лишены чувственных наслаждений и материальных благ и разочарованы в разуме и логике. Последнее обстоятельство, на их взгляд, стало причиной пренебрежительного отношения суфиев к аргументациям и логическим выводам. Суфии приступили к оскорбительным нападкам в адрес разума и логики по причине своей беспомощности и слабости и по той же причине выбрали путь фантазии. Подобный способ мышления, на взгляд этих исследователей, распространен преимущественно среди низших социальных слоев. Таким образом, приверженность суфизму является порождением безысходности, нищеты, невежества и беспомощности, а сам суфизм выступает как недостойное человека занятие и причина общественного упадка.

Данная трактовка суфизма приемлема далеко не для всех исследователей. Суфизм распространялся и развивался не только среди низших социальных слоев, это учение поддерживали состоятельные люди и правители. Так, и Ибрахим Адхам и Шах Кирмани были представителями высшей аристократии своего времени. Отец Шибли принадлежал к когорте приближенных халифа, а сам он был правителем Дамавенда. Бишр Хафи происходил из знатного рода, имам Кушайри также был из числа состоятельных и обеспеченных людей. Шайх 'Аттар и его отец были владельцами аптеки и владели большим состоянием. 'Ала' ад-Даула и его отец занимали во дворе ильханов (монгольских правителей Ирана) высокие должности. Нередко состоятельные и высокопоставленные люди отправлялись в суфийские обители, оставив свое богатство и отринув общественное положение. Дарашукух, знаменитый индийский принц, престолонаследник Шах-Джахана⁴³, будучи правителем, избрал добровольную бедность. Подобные случаи в истории исламских стран нередки, так что нельзя утверждать, что суфизм является достоянием лишь бедных крестьян и ремесленников. И хотя в некоторых случаях сообщество суфиев действительно станови-

⁴³ Шах-Джахана (1592—1666) — правитель империи Великих Моголов (1627—1658), обессмертивший свое имя постройкой Тадж-Махала.

лось причиной слабости и упадка обществ, в большинстве случаев оно, напротив, воспитывало в людях дух искренности, верного служения, альтруизма и любви. Следовательно, невозможно безоговорочно согласиться с чисто материалистическим и поверхностным толкованием вопроса о возникновении суфизма и 'ирфана, хотя подобное толкование не лишено рационального зерна, а некоторые замечания по отношению к суфиям уместны. Однако в подобных рассуждениях, которые должны быть основаны на научных данных и результатах конкретных исследований, следует избегать преувеличений и предвзятости; нельзя из частного случая делать общие заключения.

Ряд ученых считают, что суфизм — реакция неповиновения по отношению к шариату и исламу. Они утверждают, что квинтэссенцией суфийского учения является отказ от этикета, религиозности и шариата, вера в возможность непосредственного соединения с Богом. Данное обстоятельство не соответствует не только исламу, но и всем другим религиям и религиозным законам. Такие исследователи прилагают огромные усилия для опровержения суфизма; высказывают в адрес суфиев множество упреков, называя тех неверными (*кафир*), нечестивцами (*мулхид*) и лицемерами (*абаху*). Как известно, суфиев нередко казнили по обвинению в вероотступничестве. Факихи и затоки религиозных законов в основном смотрят на суфиев с подобной позиции.

Другая группа исследователей в качестве источника суфизма называют стремление к затворничеству, беспечности и лицемерию, предполагая, что суфии являются причиной стагнации и упадка общества. Они замечают, что распространение и усиление подобных убеждений служит причиной усиления склонности к предрассудкам и тунеядству, отсталости и бедности, а также создает предпосылки для морального упадка обществ и безразличия людей к мирским вопросам, что способствует возрастанию иностранного влияния в исламском мире. При этом они считают суфиев ответчиками за нынешние невзгоды мусульманского сообщества. Несомненно, подобные утверждения остро полемизированы и грешат преувеличениями. На взгляд этих исследователей, суфизм проявляется в форме тунеядства, лености и обмана, тогда как сами суфии видят истинное положение дел в совершенно ином свете. Многие из суфиев были старательными и активными людьми, а часть из них стала объектом гордости общества. Так, не случайно колониальные власти смотрели на суфийские общества Северной Африки с подозрением, опасались и ненавидели их [75].

Хотя с началом периода упадка и стагнации во многих аспектах исламской жизни в суфизме также стали наблюдаться проявления стагнации и слабости, сам суфизм ни в коем случае нельзя считать причиной упадка в исламском мире.

Наследие суфиев не ограничивается их философией и литературой, их братствами и методами воспитания. Влияние суфиев в исламском обществе — особенно в Иране — очень велико. Оно заметно не только в наших нравственных аспектах и народном этикете, но и во многих повседневных наших делах — от домашней обстановки до рынка. Это влияние наблюдается в отдельных видах спорта и алхимии, в наличии попрошайек с чашками для подаваний, в правила поведения щеголей, гуляк и распространенности гадания, которые в той или иной степени сохранились и в наше время. Об этом влиянии говорит наличие в прошлом обителей и постоянных дворов, стычек между последователями Хайдарийи и Ни'матийи, которые ныне почти полностью забыты. Распространение четок (*масбих*), упоминание о которых впервые встречается в стихах Абу Навваса, также является следствием суфийского влияния. В древних видах спорта и организации *зурхана*⁴⁴ влияние суфизма неоспоримо. С суфизмом связаны не только некоторые, присущие жаргону спортсменов-борцов термины, такие как *муршид* («учитель» или «предводитель»), *тахарат* («очищение»), *рухсат* («ослабление»), *кисват* («специальное одеяние», «униформа»), *изар* («шаровары»), *хурмат-и лунг* («уважение к набедренной повязке» как атрибуту борца) и *сафа-йи кадам* («искренность поступка»). Влияние суфизма наблюдается также во многих правилах, присущих древним видам спорта. Некоторые древние борцы, такие как Пур'я-йи Вали, который был известен под именем Каттали Хваразми⁴⁵, принадлежали к числу суфиев. В организации *зурхана* наблюдается влияние института «благородных мужей» (*футувват*) [76].

В народных сказаниях суфии отражаются как вестники счастья и искусные врачеватели, а порою как воплощение правдивости и бескорыстия. В любом случае, облик суфиев, отраженный в сказках, заслуживает пристального внимания. Деяния суфиев и их этикет оказали заметное влияние на разговорную речь и народные афоризмы. Например, такие словосочетания, как *ибн ал-вакт* («сын данного мгновения», т. е. суфий, который не думает о прошлом и будущем), *чиллени-шини* (изолированное уединение для молитв и созерцаний), *ахл-и ма'рифат* («люди эзотерического познания»), *файдрасани* («благотворение»), *дар кабз будан* («быть в состоянии сжатости»), *фана' аллах шудан* («избыться в Господе»), *хирка тарк кардан* («отбросить одеяние» или «покинуть мир суфиев»), *кашкул-и гидайи* («чаша для

⁴⁴ Зурхана — особый вид спорта, который включает в себя систему комплексов физических упражнений с предметами (булавами, щитами, металлическим «луком») в музыкальном сопровождении.

⁴⁵ Пур'я-йи Вали, он же Каттали Хваразми или Пахлаван (Витязь) Махмуд (ум. в 1322 г.) — известный силач и член общества *футувват*, о котором в народных повествованиях сложено множество героических легенд.

подавания»), *йа Хакк гуфтан* («говорить “О Истина!”»), т. е. суфийское радение) и подобные им термины, в персидском языке являются своего рода памятью о длительном влиянии суфизма. О том же свидетельствуют такие фразеологизмы, как «подарок дарвиша — зеленый лист» (*барг-и сабз аст тухфа-йи дарвиши*) (русский эквивалент: «главное внимание, а не ценность подарка»), «не ходи в обитель без предводителя» (*би-тир марау ту дар харабат*), «дремлет лучше старца-предводителя» (*чурт мизанад бихтар аз муриид*), «домом для дарвиша является то место, где его застигнет ночь» (*дарвиш хар куджа ки шаб айад, сара-йи уст*), «дарвиш и приятное времяпрепровождение» (*дарвиш ва дилхуши*), «десять дарвишей могут уснуть на одном палатке» (*дах дарвиш дар галими бихусбанд*), «ночь продолжительна, а дарвиш не дремлет» (*шаб дараз ва каландар бидар*) (безделие), «суфий — сын сега мгновения, о мой друг!» (*суфии ибн ал-вакт башад, эй рафик!*), «суфии за одно мгновение справляют два праздника» (*суфийан дар дами ду 'ид кунанд*), «один изюм и сорок каландаров (дарвишей)» (*йак мавиз ва чихил каландар*) (о довольстве малом при еде), «дыхание дарвиша говорит об истине» (*нафас-и дарвиш хакк аст*) и т. п. Таких выражений в персидском языке немало. Часть из них заимствована посредством официальной литературы. Однако несомненно, что они проникли в разговорную речь народа под влиянием суфиев. При перечислении суфийского наследия этот фактор должен быть учтен в обязательном порядке.

Примечания автора

¹ *Кандийа*. С. 47. Относительно Баба Ратана и источников по его биографии см.: глоссарии Мухаммада Казвини к книге *Шид ал-азад*. С. 231.

² Ша'рани. *Табакат*. Т. 1. С. 185.

³ Ша'рани. *Табакат*. Т. 1. С. 187.

⁴ Нафахат ал-унс. С. 427.

⁵ Ша'рани. *Табакат*. Т. 2. С. 84.

⁶ *Шарх-и Та'арруф*. Т. 1. С. 100.

⁷ Ша'рани. *Анвар ал-кудсийа* на полях книги *Табакат ал-Акбари*. Т. 1. С. 6.

⁸ *Тазкират ал-аулийа'*. Т. 1. С. 93.

⁹ *Куллийат-и 'Ираки*. С. 49—50 (Введение).

¹⁰ *Самар ал-кулуб*. С. 174—176.

¹¹ *Рисала-йи кушайрийа*. С. 30.

¹² *Маснави*. Т. 2. С. 255.

¹³ *Табсират ал-'авамм*. С. 132—133. Ср. двустиише Джалал ад-дина Руми:

Я бедный, но это не сама бедность
ходит по дворам ради куска хлеба.

¹⁴ *Китаб ал-Лума'*. С. 502.

¹⁵ Ша'рани. *Табакат*. Т. 1. С. 151.

- ¹⁶ *Китаб ал-Лума'*. С. 498—500.
- ¹⁷ Ша'рани. *Табакат*. Т. 1. С. 65.
- ¹⁸ Ша'рани. *Табакат*. Т. 1. С. 15.
- ¹⁹ Ша'рани. *Табакат*. Т. 1. С. 143—144.
- ²⁰ Рисала-йи кушайрийа. С. 18.
- ²¹ *Шарх-и Та'арруф*. Т. 1. С. 60.
- ²² 259—260.
- ²³ Тазкират ал-авлия'. Т. 1. С. 103.
- ²⁴ Ша'рани. *Табакат*. Т. 1. С. 110.
- ²⁵ Нафахат ал-унс. С. 264.
- ²⁶ Ша'рани. *Табакат*. Т. 2. С. 13.
- ²⁷ То есть хищники растерзали его. *Рисала-йи кушайрийа*. С. 17.
- ²⁸ Ша'рани. *Табакат*. Т. 1. С. 143.
- ²⁹ Ибн Халликан. Т. 3. С. 430.
- ³⁰ Нафахат ал-унс. С. 400.
- ³¹ Ша'рани. *Табакат*. Т. 1. С. 79.
- ³² Ша'рани. *Табакат*. Т. 1. С. 141.
- ³³ Ша'рани. *Табакат*. Т. 1. С. 143.
- ³⁴ Кашф ал-махджуб. С. 56.
- ³⁵ Ибн Халликан. Т. 1. С. 396.
- ³⁶ Действительно, в прежние времена факихи доставляли правителям немало хлопот и даже обвиняли последних в ереси. Так, один из султанов династии Хаканидов был казнен по вердикту факихов. По вердикту судьи Тирмизи салджукский падишах Малой Азии (Рум) Гийас ад-дин Кай-хусрав, обвиненный в тесных отношениях с христианами, был свергнут с престола, что привело к восстанию. См.: Ибн Биби. *Мухтасар*. С. 32.
- ³⁷ Ибн Биби. *Мухтасар*. С. 95.
- ³⁸ *Хабиб ас-сийар*. Т. 4. С. 109.
- ³⁹ Относительно 'Абд ар-Раззака Сан'ани, о котором суфии сложили знаменитый рассказ, см. статью автора этих строк в журнале *Рахнама-йи Китаб*, шестого года издания под названием «Жизнь и творчество шайха 'Аттара» (третья часть), а также его же книгу *Ба караван-и холле* («С караваном драгоценностей»). С. 199.
- ⁴⁰ Накд ал-'илм ва-л-'улама'. С. 11.
- ⁴¹ Мадаридж ас-саликин. Т. 2. С. 258. Ср. Накд ал-'илм ва-л-'улама'. С. 313—314, 317.
- ⁴² *Накд ал-'илм ва-л-'улама'*. С. 317. Ср.: с высказыванием Абу 'Абд Аллаха б. Хафифа в этой же книге. С. 318.
- ⁴³ *Мадаридж ас-саликин*. Т. 2. С. 202, 285.
- ⁴⁴ Ибн Каййим ал-Джаузийа. 'Абд ал-'Азим 'Абд ас-Салам Шараф ад-дин. С. 384—387.
- ⁴⁵ Ибн Хазм. *ал-Фасл*. Т. 4. С. 226.
- ⁴⁶ См.: Massignon, *Lexique*. P. 15.
- ⁴⁷ Например, см.: *Мисбах ал-хидайа*. С. 240.
- ⁴⁸ *Мурудж аз-захаб*. Т. 2. С. 558.

⁴⁹ *Мир'ат аз-заман*. Т. 2. С. 582—583.

⁵⁰ Та'рих-и гузида. С. 669.

⁵¹ Не исключено, что Са'ди указывает именно на него, когда в первой главе своей книги *Гулистан* (издание Карива) (с. 35) говорит:

Не смотри на того бесчестного, который
Никогда не увидит счастья в лицо,
Который ищет легкой жизни,
Оставляя жену и детей страдать.

⁵² Хума'йи, Джалал ад-дин. Предисловие к *Мисбах ал-хидайа*. С. 96—109.

⁵³ Ша'рани. *Табакат*. Т. 1. С. 90.

⁵⁴ Ибн Халликан. Т. 6. С. 76.

⁵⁵ Тазкират ал-аулия'. Т. 1. С. 5.

⁵⁶ Ша'рани. *Табакат*. Т. 1. С. 188.

⁵⁷ Накд ал-'илм ва-л-'улама'. С. 318.

⁵⁸ Ба караван-и холле. С. 192—194.

⁵⁹ См.: *Тазкират ал-аулия*. Т. 1. С. 417. Ср. *Асрар ат-таухид*. С. 207.

⁶⁰ Harrod. *Mysticism*. P. 4.

⁶¹ См. статью автора этих строк *Та'рих ал-ихват фи-л-'алам* («История братств в мире») // *Маджаллат ал-ха'*. Иттила'ат ал-'арабийя». 1961. № 8.

⁶² Например, рассказ о диалоге между Хамдуном Кассаром и Нухом 'Аййаром в книге Худжвири *Кашиф ал-махджуб* (с. 183); рассказ об Абу Са'иде, находящемся в бане, и вопросы некоего дарвиша к нему о благородстве — из книги *Асрар ат-таухид* (с. 223), а также о вопросе другого лица к шайху относительно правил благородных мужей (*футувват*) (с. 224).

⁶³ Сулами. *Рисалат ал-маламатийя*. С. 59.

⁶⁴ Ибн Биби. *Мухтасар*. С. 59.

⁶⁵ Благородные мужи (*фати*) и ловкачи ('*аййар*), как и суфин, на взгляд сторонников «чистого» шарията и факихов были порицаемы. См.: *Накд ал-'илм ва-л-'улама'*. С. 378, 379.

⁶⁶ Ибн Биби. *Мухтасар*. С. 59.

⁶⁷ Хвандамир. *Хабиб ас-сийар*. Т. 3. С. 362. Ср.: Петрушевский И. П. «Движение сарбадаров в Хурасане» // *Фарханг-и Иранзамин* (1341/1962). С. 176—185.

⁶⁸ Фалсафи. *Зиндаги-йи шах-и 'Аббас-и Аввал*. Т. 1. С. 180—186.

⁶⁹ Vilers. *Lexicon*. Vol. 1. P. 839—845.

⁷⁰ Sh EI. P. 452—453.

⁷¹ Хвандамир. *Хабиб ас-сийар*. Т. 3. С. 615; *Муджмал-и Фасихи*. Т. 3. С. 261.

⁷² '*Аламара-йи 'Аббаси*. Техранское издание. Т. 1. С. 473—476.

⁷³ См: настоящую книгу.

⁷⁴ Подобно ваххабитам, они относились к иностранцам враждебно и своим лозунгом объявили возврат к первоначальному исламу. В отличие от ваххабитов, они были приверженцами мистических учений и суфийских традиций, тогда как ваххабиты были категорически против суфизма.

⁷⁵ Guillet. *Hist. Relig*. P. 370.

⁷⁶ Байдаи, Партау. *Та'рих-и варзиш-и бастани*. С. 111—116.

ИЗ НАСЛЕДИЯ СУФИЕВ

Из *Мунаджат* («Задуманных бесед с Богом») хваджи 'Абд Аллаха Ансари

Господи! Узрит Тебя тот, кто умеет видеть. А узрел Тебя тот, для кого потерялись оба мира. И узрел Тебя тот, кто признал Тебя, еще не узревши. И не узрит Тебя тот, кто смотрит на себя. Это взгляд, в котором глаза и сердце становятся невидимыми. Это и является [настоящим] зрением, которым должен довольствоваться узревший. Глаза утопающего не способны видеть воду от обилия окружающей его влаги. Что мог узреть тот, кто смотрел на Тебя одним лишь взглядом? И узрел Тебя тот, кто растворялся в своем взгляде. И видение не удавалось тому, кто видел Тебя в себе. И горе тому, кто смотрел, но не узрел Тебя, [ведь] Тебя следует узреть через Тебя, а он смотрел на Тебя посредством себя; искал блага, но видел только свою выгоду; и хуже всего, то, что он доволен увиденным [1].

Господи! Мне ведома боль, но лекарство — неведомо, или если ведома, то я не в состоянии выпить его. Друг мне сказал: зачем на мою долю выпало столь много боли, а мне не доступен источник лечения. Сколько можно скорбеть, испытывая боль и боясь возмездия? Пречист Господь! Что за тяжелая доля? Боюсь, что моей долей от Тебя является только скорбь. Дремлю и представляю только движение сердца. Выпью яд и корчусь от боли. Я не являюсь ни тем, что думаю, ни тем, кем кажусь. Кому удалось спастись от такого позора, чтобы и мне удалось? Трясусь [от страха], что я недостойный, а если и достойный, то не навечно. Так, что мне делать, чтобы быть достойным и спастись от подобного унижения?

Господи! Как же мне отречься от своей доли, и куда бежать мне от неминуемого, как спастись от безысходности, где спрятаться среди этой пустыни? Иногда [сам себе] говорю, что мне следует скорбеть и смириться, а порою, подобно утопающим, хватаюсь за всякую соломинку. Как мне знать: сжечь себя или горевать по поводу своей тяжелой участи? Стоит ли быть довольным выпавшей мне участью? Занимаюсь днем и ночью моими ничтожными делами, и из-за страха пред Тобой млею всем своим естеством, сильно опасаясь понести убытки. Но как мне можно потерять надежду, когда Ты являешься моим сокровищем при нужде? Я, будучи опьяненным, смотрю на Тебя и благословляюсь. Господи! Я звал свое счастье по всем долинам и оставил безрезультатные искания. Хотя я занимался моими мелкими счетами [в жизни], у меня остался Ты, и я сосредоточил свои надежды на Тебе.

Господи! Если Ты предназначишь свои благоволения мне, то я состоятелен; а если Твои благоволения предназначены состоятельным людям, то я — нищий (дарвиш). Но если взыщешь за мои мелкие поступки, то я принадлежу не себе... [2].

Господи! Теперь, когда я являюсь возмещением самого себя, озари меня лучами солнца чистоты! Невозможно спастись от язычества посредством самого язычества. Нельзя очиститься от скверны посредством скверны. И невозможно спастись от себя посредством самого себя. Удивительно, что нам велено быть в поиске, а поиск — это вечное отчуждение. Всякий, кого находят путем поиска, — потерянный и предполагаемый. О, я буду жертвой Того, в Ком находится шатер [для бытия], и все, что находят путем искания, содержится в Нем. Каким образом глаза могут искать то, чего видят? Видел ли ты когда-нибудь животное, которое находилось бы в поисках души? Глаза утопающего не видят воды, в которой пребывают. Глаза слепнут от пристального взгляда на солнце, как если бы в них попала стрела врага, выпущенная из лука. Находившее лицо знает про находку больше, чем видевшее ее. Следовательно, искомого неведомо, а ищущий пребывает в сомнении [пока не находит его]. Ты искомый посредством Себя, и все находки содержатся в Тебе!

Господи! Если я желаю найти тебя, то это предмет моей радости; и так как Ты — мой без меня, то для чего здесь [нужны] земля и воды? Все, кроме Истины (Бога), является завесой над Ней. Следовательно, искать Истину через завесы является обманом; Твое бытие для Твоих друзей — само по себе находка. Там где есть познание, не нужно ищущее зрение. Все вещи сперва ищут, а потом находят; а Его сперва находят, а затем ищут. Так, о Господи! Ты выше того, чтобы Тебя искали, Ты содержишь своего искателя в Себе, а не предоставляешь его самому себе. Следовательно, поиски [на Твоем пути] неведомы, а ищущий обречен на неудачу. И Твой поиск — это господство времени, а ты Сам — очевиден. Светлый день и незрячий, ищущий дневной свет, или утопающий, которому показывают увеселительные представления.

Господи! [Если] путник ищет Тебя посредством ухода (отказа) от себя, то каким образом он может искать себя посредством самого себя и каким образом может говорить с Тобой языком разъединенности? Каким образом можно достичь Тебя без Тебя? Ибо достижение Тебя возможно только через Тебя — от [этапа] «всегда» до вечности. Самость находится с Тобой, а ищут тебя как во сне, так и в состоянии бодрствования. Как можно говорить о поиске, когда избегать Тебя невозможно? Ты к человеку ближе любой самой близкой вещи в мире. Ты находишься вместе с искателем, не скрыт от него. Кто вначале видел желаемую цель, а затем дорогу к ней? Кто слышал, что вначале находят, а затем ищут? Достиг ли кто-либо друга, не испытывая к не-

му дружбы? Да, таковым является тот, кого Господь одарил своим благоволением. Тот, кто утверждает, что нашел Тебя, освободился от самого себя. Не ищет он явного в тайне и бытие посредством небытия. Кто достиг Тебя, тот узрел Тебя; а тот, кто узрел Тебя, ему [в этом деле] глаза не понадобятся. Ибо я являюсь завесой над собой, я мучаюсь от самого себя, допускаю напрасную поспешность. Что я могу найти в небытии?

Господи! Чем мне искать Тебя, когда существуешь только Ты? Нет для этого у меня ничего, и нет никого выше Тебя. То, что я ищу, находится на более низком положении, чем я. Оно имеет больше моментов и признаков нахождения, чем Ты. Ибо весь мир в твоём царстве равен одной волосинке. Так каков прок от поиска, когда Ты — вездесущ? Тот, кто ищет Тебя, аналогичен самому себе. Искать бытие посредством небытия является пьяным вымыслом. Нахождение не имеет ни поры и ни причины. Покрыт завесой тот, кто приостанавливается в поиске. Искать Тебя означает отрешенность от всего другого, ибо искать Тебя — важнее всего. Искать посредством двойственности единственность является заблуждением. А остаться ограниченным на пути поиска — это дурное предзнаменование. Все, кроме Единого, однообразно, бытие того или другого из них — ниже небытия. Тот, кто ищет иное бытие, находится в заблуждении. Истина (*Хакк*) — явна до того, как ее ищут. Следовательно, поиски и тот, кто ищет, не имеют значения: уберите завесу и Истина (*Хакк*) проявится. Достаточным признаком поиска является само искомое, ибо, с точки зрения единобожия, нет никого, кроме Единого... [3].

Господи! О моем бытии не смеют вымолвить слово ни мое сердце, ни мой язык; если есть нечто временное, то это — я. Все мое «Я» является причиной, но я являюсь переводчиком [заложенных Тобою] смыслов. Мне трудно каждый раз говорить «Я», но как могу без ухищрений объяснить что-либо слушателю? Если я сказитель, то пусть отсохнет мой язык, чтобы я не вымолвил ни слова. А если я слушатель, то пусть оглохну, чтобы мои уши не слышали никаких упреков. Если не я, то [иной] сказитель будет говорить, а [другой] слушатель будет слушать. Если душа и сердце хотят покинуть тело, то пусть покинут. Мои сотоварищи кичатся тем, что находятся вне себя, а я горжусь собою. Сказанное невозможно понять посредством разума и сознания. Ибо я не являюсь частью общего, а Истина неразделима на части. Целостным является Она (Истина. — *М. М.*), все остальное — воплощение беспомощности. Все ощущали победу посредством «ухода от себя», а я — благодаря самому себе. При разделе все получили свою долю за то, что находились «вне себя», а я — за себя. Все сожгли свое гумно с зерном «самости», а я сжег гумно, «уходя из себя». Я это я, пока нахожусь в дружбе с самим собой; и я — это не я, когда нахожусь «вне себя». Как мне говорить об «уходе от себя», когда являюсь

воплощением «самости»? Иногда я сам собой, а порою нахожусь в поиске самого себя. Каждый раз, когда говорил «Я», подразумевал — Тебя. Это не я говорил то, что Ты слышал. Знание о бренности (*фана*¹) гордится «уходом от себя», а знание о вечном (*бака*) — «нахождением в себя». Горе тому, кто, услышав истину от меня, ищет всякие поводы: он не видит «самого себя», и «уход от самого себя» также ему не поможет. Ибо небытие не сочетается с бытием, и какова может быть общность между ним и небытием? Каждый непосвященный, услышав рассказ об этом, выбрасывает в море одиннадцать из десяти¹. И каждый нетерпеливый, который осведомляется о самом себе, нападает на уходивших от самого себя. Тот, который не смиритсЯ с самим собой, каким образом надеется спастись от самого себя? А тот, кто находится в состоянии мира с самим собой, каким образом может проявить признаки «ухода от самого себя»? Я говорил о самом себе, и каждый, кто услышал мои слова, сказал, что я занимаюсь самовосхвалением. Но, как мне сравнить свою «самость» с «уходом от самого себя»? Ведь от одной капли лекарства можно лишиться двух миров. Следовательно, частное (*ба'з*) здесь выступает как общее (*кулл*), в котором скрыты оба мира; в этом общем начале содержатся душа, живые существа, Солнце и лучи от Солнца. А кто заметил разрыв между Солнцем и его лучами? Суфий целиком находится там, а его признаки — здесь, и весь мир находится под впечатлением от этих вопросов и действий. Последствия неотделимы от общего начала. Здесь — кроме тебя, а там — кроме Него, никого нет. В мире много людей, которые отрицают подобное знание. Но какая польза от того, что добыча находится у волков, а сожалеть приходится пастуху? Эта наука есть Божья тайна (*сирр аллах*), а упомянутая группа людей — обладатели тайны. Но какое дело хранителю до тайн царей? [4].

¹ Т. е. затеять невозможное дело.

**Из книги *Ишарат ва-танбихат*
(«Указания и наставления»)**

Ибн Сины относительно состояний и стоянок 'арифов

Наставление: Знай, что у 'арифов при жизни в этом мире есть степени (*дараджат*) и стоянки (*макамат*), которые свойственны только им, и которых другие лишены. И, кажется, что для них состояние (*хал*) подобно одеянию, которого они снимают с себя и стремятся к миру святости. И у них есть дела скрытые, о которых знают только они сами, и дела явные. Каждый, кто отвергает эти дела, считает их предосудительными. А те, которые знакомы с этими делами, признают их великими. И мы тебе расскажем об этих делах. А среди вещей, о которых ты услышал, для тебя лучшей притчей в области [мистического] познания является сказание о Саламане. И если ты относишься к числу знатоков философии, то ты должен раскрыть эту тайну.

Наставление: Того, кто отвергает мирские блага и радости, называют аскетом (*захид*). И тот, кто усердствует в богослужении — в намазе и рузе (посте) — именуется богомольцем ('*абид*). А тот, кто все свои мысли направляет на святость, сферу Божьего могущества (*джабарут*) и постоянно и тайно уповает на сияние света Истины, относится к 'арифам. И иногда перечисленные состояния могут встречаться в сочетании.

Наставление: Знай, что аскетизм для того, кто не является 'арифом, означает сделку (обмен), будто товары мирские обмениваются на товары потустороннего мира. А с позиции 'арифа аскетизм — это очищение от всего, что отвлекает его от Истины, и пренебрежительное отношение ко всему, что не относится к Истине. Поклонение для того, кто не является 'арифом, также напоминает сделку, будто он совершает в дольнем мире какое-либо действие, чтобы получить за него воздаяние в горнем мире. А для 'арифа поклонение — это изнурительные испытания его нравственного величия и его душевных сил, мыслительных и воображаемых; чтобы у него вошло в привычку вернуться от гордыни к Истине. И это достигает таких пределов, когда данные силы будут способствовать умиротворению внутреннего мира, то есть когда душа начинает сиять лучами постижения Истины, и не будет вступать в пререкания с Истиной. При этом душа соединяется с Активным Разумом ('*Акл-и Фа'ал*), постигает новые вещи, и освещается лучами Истины. Подобное состояние для 'арифа становится устойчивым навыком, и он будет осведомлен о свете Истины в любое время, когда пожелает, при этом никакая сила ему не помешает; наоборот все

силы способствуют тому, чтобы все его естество было подчинено следованию по пути святости...

Указание: Знай, что 'ариф желает первую Истину, но не ради чего-либо другого, и ничто не может дозветь над его познанием и над его богослужениями. Ибо он достоин заниматься богослужением, и его богослужение является его почтенной принадлежностью. Оно совершается им не из корысти или из-за страха. И если, богослужение совершается из корысти или из-за страха, то непременно, от него ждут каких-то благ или устранение страха. При этом Истина является не конечной целью богослужения, а средством для достижения чего-либо другого. И искомой при подобном богослужении является именно эта вещь, а не сама Истина.

Указание: Знай, что тот, кто считает позволительным использовать истину в качестве средства для достижения чего-либо другого, лишается важного аспекта. Ибо ему не ведом вкус настоящей радости и веселья, чтобы мог желать их; наоборот его познания ограничены неполноценными наслаждениями, о которых он мечтает, и кроме которых ему другие наслаждения не ведомы. Такой человек при сравнении с 'арифами напоминает ребенка перед мудрыми и искусственными людьми. И так как детям не ведомы те наслаждения, к которым питают страсть мудрецы, то их наслаждения ограничиваются детскими играми, кроме которых им больше ничего из этой области не ведомо. Поэтому они с удивлением смотрят на серьезных людей, которые отвергают подобные игры, питают к ним отвращение и занимаются иными делами. Таким же образом, лицо, пронизанное ущербными качествами, глаза которого закрыты для изучения истинных радостей, думает, что иных наслаждений кроме поддельных вовсе не существует. Поэтому он хватается за эти ложные наслаждения обеими руками, не стремится к отречению от подобных наслаждений, в результате в День судный ему предназначается соответствующее воздаяние. Он поклоняется Всевышнему Господу и проявляет смирение ради того, чтобы в День суда ему было воздано соответственно его животным желаниям, и ему достались изысканные яства, приятные напитки и красивые наложницы. И если всмотреться внимательно, как в этом, так и в потустороннем мире их цель заключается в еде, удовлетворении половых потребностей, то есть в наслаждениях, которые относятся к области желудка и гениталии. Но тот, кто наделен видением и направлен путем, требующим альтруизма и самоотверженности, может познать истинные наслаждения, и обратится к ним лицом. Он сочувствует тому, кто уклонился от прямого пути, тому, кто занимается предосудительными делами и своей конечной целью считает ложные наслаждения. Но если этот бедный человек требует что-либо взамен своих трудов и усилий, то все это будет ему даровано согласно обещанию [Божьему] [5].

Наставление: 'Ариф постоянно испытывает радость и на его открытом лице сияет улыбка. И будучи смиренным, прославляет незначительного лица также как и знаменитого человека. И у него одинаковое отношение, как к безвестному человеку, так и к прославленному. Как же ему не быть приветливым, когда он радуется достижению Истины и всякой вещи, в которой он усматривает истину? Как же ему не быть одинаковым со всеми людьми, когда для него все равны? Ибо все люди для него достойны милости, хотя и передаются тщетной суете? В этом плане нет разницы между малым и великим.

Наставление: У мистика бывает состояние, когда он не переносит даже незначительного звука, не говоря уже об отвлекающих факторах. Это — время когда 'ариф поглощен Истиной, время, когда перед единением спадает завеса с его души и раскрывается его тайна. Но когда он достигает Истины, либо отрешается от всего, либо усилием воли может оказаться в обоих состояниях. При этом одно состояние не будет препятствовать другому. Но как только прекращается его единение с Истиной, он облачается в одеяние великодушие и будет вести обычный образ жизни. В своем состоянии он является самым радостным созданием Господа.

Наставление: Знай, что 'арифа не интересуют ни слухи и сплетни, и при виде мерзкого человека он не проявляет гнев, ибо испытывает к нему жалость, так как 'арифу ведомы тайны Господа о предопределении (*кадар*). Ели он совершает благодеяние, то делает это бескорыстно как добрый советчик, не допуская при этом грубости и упреков. Но если объект благодеяния принадлежит к сановникам, который совершает низкие поступки, то для 'арифа считается позволительным проявлять резкость.

Наставление: 'Ариф бесстрашен, но как ему не быть таковым, когда он не избегает смерти? Он щедр и добродетелен. Но как быть ему иным, когда он не испытывает любовь к бренному? Он прощает прегрешения. Как же иначе, ведь его душа выше того, чтобы ей могло нанести рану людское зло? Он незлопамятен. Как же иначе, когда его разум всецело занят поминанием Истины?

Указание: Слишком велика Всевышняя Истина, чтобы путь к Ней был доступен всякому, вступающему на него и чтобы все один за другим могли познать Ее. Ибо то, что содержит эта наука, покажется невежде смешным, но жаждущему мудрецу послужит назиданием. Всякий услышавший ее [Истину], но отвернувший от нее лицо, лишь обвиняет свою душу тем, что она не достойна этой Истине. Каждому достанется то, для чего он родился [6].

**Из книги *Нафахат ал-унс* («Дуновения дружбы»)
‘Абд ар-Рахмана Джами относительно науки и познания и
разницы между ними**

Познание состоит из различения кратко изложенных очевидностей в составе подробно изложенных форм. Например, изучающий синтаксис должен знать, каково действие каждого словесного и смыслового фактора. Подобное знание соответствует методу синтаксиса, и различение каждого фактора в ней в подробной форме достигается при непрерывном изучении арабской грамоты и при использовании каждого фактора при познании синтаксиса. Такое различение посредством мыслей и просмотра является определением синтаксиса, и пренебрежение к нему при наличии знаний является ошибкой. Следовательно, познание господства (*рубубийат*) состоит из различения Божьей самости (*зат*) и атрибутов (*сифат*) при наличии общей картины состояний, событий и ниспосланий, и после того, как в краткой форме выяснилось, что истинным существом и абсолютным действователем является именно Бог (Пречистый и Всевышний Он!). И пока краткие научные представления о единобожии не превратятся в реальные подробности, то есть пока обладатель знаний о единобожии без всяких остановок и видений не познает Истину в форме подробных событий и обновляющихся противоречивых состояний выгоды и убытка, дарения и лишения, сжатия (*кабз*) и расширения (*баст*), убыточного (*дар*) и выгодного (*нафи*), дающего (*му’ти*) и лишаящего (*мани*), сжимающего (*кабиз*) и расширяющего (*басит*), то без достижения каких-либо состояний и видений его ‘арифом (сведущим) не считают. И если в начальном этапе он был не осведомлен об этих подробностях, а затем достигнет готовности и познает Абсолютного Действителя (*Фа’ил-и Мутлак*) (Пречистый и Всевышний Он!) в форме средств и связей, то его считают познающим (*мата’ариф*), но не сведущим (‘арифом). Но если он окажется полностью не осведомленным, то его называют невнимательным (*саху*), праздным (*лахи*) и язычником (*муширик*). Например, если он трактует смысл единобожия, и демонстрирует себя как окунувший в море единобожия, а другое лицо выступает в его опровержение, заявляя, что его слова не соответствуют действительности и являются следствием вымысла и поверхностного взгляда, он сразу же обидится и рассердится на него. При этом он не знает, что обида является показателем неверных высказываний, иначе он, несмотря на подобное опровержение, познал бы Абсолютного Действителя и не рассердился бы на того человека.

Божественное познание обладает степенями. Во-первых, как уже было сказано, человек должен знать, что все последствия исходят от

Абсолютного Действителя (Пречистый и Всевышний Он!). Во-вторых, заметив любое последствие, связанное с Абсолютным Действителем (Пречистый и Всевышний Он!), он должен достоверно знать — следствием какого из Его атрибутов оно является. В-третьих, в эманациях (*таджалли*) каждого атрибута он должен познать замысел Истины (Пречистая и Всевышняя Она!). В-четвертых, он должен в форме своего познания отличить атрибут Божественного знания и полностью вывести себя из круга науки и познания. Так, у Джунайда (да возвысит Господь его душу!) спросили: «Что такое познание?» Он сказал: «Познание это проявление невежества [у познающего] при извержении Его [Бога] знаний». Затем его просили: «Скажи нам больше». И он добавил: «Он [Бог] — познающий ('*ариф*) и познаваемый (*ма'руф*), и чем выше степень близости [к Нему], тем больше выявляется степень невежества [у 'арифа], тем выше становится его мыслительное познание и удивление; тогда из внутреннего мира 'арифа раздается возглас: «О Боже, преумножь мое удивление Твоим бытием!» — в том плане, что данное разъяснение является наукой о познании, а не самим познанием». Ибо познание есть аспект, связанный с совестью, а его разъяснение является ограниченным. Тем не менее, наука служит предпосылкой для познания. Следовательно, познание невозможно без науки, а наука — без познания [7].

Из книги
Шарх-и «Китаб ат-Та'риф ли-мазахиб ат-тасаввуф»
(«Комментарий к „Книге об определении
школ суфизма“»)
Абу Ибрахима Исма'ила б. Мухаммада
б. 'Абд Аллаха ал-Мустамли ал-Бухари (ум. 1043)
об определении суфия и суфизма

Этих людей называют суфиями в том смысле, что они предпочитают носить власяницу, а власяница — одеяние пророков, мир им. Об этом мы будем говорить в свое время, с упованием на Всевышнего Господа... Их называют «светозарными» (*нури*), в связи с тем, что им присущи честные сделки и из-за яркости их тайн. Абу-л-Хасана Нури, да будут доволен им Господь, называли так, потому что его слова были ясными, а высказывания его — светлыми. А, по утверждениям некоторых людей, его называли словом *Нури* по той причине, что его тайна была до того светлой (ясной и светящей), что из людских тайн ничего скрытого для него не осталось. А другая группа лиц связывают подобное имя с тем, что, когда он в ночной темноте выступал с речами, из его уст распространился свет, от которого в доме стало светло...

Их называют также «суффи» («люди с помоста») в честь сподвижников Пророка, да благословит его Аллах и приветствует, из числа «обитателей помоста» (*асхаб-и суффа*). А данный помост (*суффа*) Пророка, да благословит его Аллах и приветствует, был расположен в пригороде, на расстоянии двух фарсангов² от ал-Медины под названием Куба. Дарвиши и группа сподвижников Пророка, да благословит его Аллах и приветствует, обитали на этом помосте, отрешившись от мира. В преданиях говорится, что были и такие дни, когда сорок человек из числа обитателей помоста питались лишь одним единственным фиником: каждый, попробовав финик на вкус, передал его своему товарищу. Они часто из-за неимения одежды были обнаженными, и спрятали свои тела под песком; когда наступал время намаза, те, которые имели хоть какую-то одежду, совершали молитву, а остальные спрятали свою наготу под песком. После завершения молитвы дарвиши из первой группа отдавали свои одежды остальным, чтобы они также молились, а сами укрывались под песком. Но о них мы, с упованием на Господа, расскажем позже.

² Фарсанг (или фарсах) — единица измерения длины, примерно равная 6 километрам.

Главные принципы суфийского учения состоят в нижеследующем: Отрешаться от мира, избегать вражды с людьми; довольствование тем, что имеется, и не требовать того, что не имеется; жить с упованием на Господа, не сетовать на время, не протестовать против Господа из-за своих материальных интересов, прекращать связи с родиной, друзьями и близкими. Все эти нюансы являются качествами «обитателей помоста» из числа сподвижников Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!). Таковыми были главные принципы их учения, которые с течением времени были позабыты, также как и другие принципы. Относительно принципов учения нет никаких упреков, упреки уместны по отношению к тем, кто нарушает эти принципы, подобно тому, если какой-либо купец обманет другого купца, то от обмана само занятие купечеством не прекращается. И если какой-либо правитель занимается угнетением народа, то от этого сам принцип правления не пострадает. В каждой эпохе бывают люди, которые соответствуют требованиям своего времени. И так как суфии в принципе последовали упомянутому учению, которое принадлежит сподвижникам Пророка (мир ему!) из числа «обитателей помоста» то их называют «асфи» («очищенные») и суфии. И они являются подзащитными Бога, беженцами среди народа. Бог предоставил им Свою защиту, дыбы посредством благоволения уберечь от бедствий.

В преданиях говорится, что этот народ (мусульмане. — *М. М.*) никогда не бывает лишен присутствия 400 заменяющих (*абдал*). Среди этих 400 заменяющих присутствуют 40 *автадов* («подпорки»), то есть гвоздей для прикрепления и устойчивости земли, ровно тому, как Всевышний Господь установил горы для обеспечения крепости земли, сказав: «[Мы] сотворили горы подпорками небес»³. Ели бы не горы, то Земля не знала бы покоя. И если бы не эти «подпорки», от скверны грехов непокорных мир разрушился бы. Из числа 40 «подпорок» (*автадов*), четверо являются «старейшинами» (*нуакба*'), а один из этих четырех является «Полюсом» (*кутб*). Благополучие неверных зависит от блага верующих, а благополучие всех верующих — от блага заменяющих (*абдал*), в свою очередь благополучие святых мужей зависит от блага «подпорок» (*автад*), благополучие «подпорок» — от блага «старейшин» (*нукаба*'), таким же образом, благополучие «старейшин» находится в зависимости от «полюса» (*кутба*). Если настанет время смерти «полюса», то один из «старейшин» (*нукаба*') займет его место. А если умрет один из «старейшин», его будет замещать один из «подпорок» (*автад*); в случае смерти кого-либо из «подпорок» на его место назначат одного из заменяющих (*абдал*). Но если умрет кто-либо из числа святых мужей, сообщество благородных мужей назначает на его

³ Коран, 78: 8.

место одного из своих доверенных людей. В этом плане они являются завещанными Богом людьми среди народа, благодаря которым Господь сохраняет людей. Подобно тому, как если какая-либо вещь дорога человеку, он как жемчуг хранит ее в сундуке и будет охранять этот сундук, но не из-за значимости сундука, а из-за той вещи, которая в нем находится. И если у правителей в доме имеется какое-либо сокровище, то они приказывают стражам охранять этот дом, но не из-за значимости самого дома, а из-за того сокровища, которое в нем находится. Таким же образом, Всевышний Господь удаляет из семи частей тела Своего непокорного раба всякие беды, но не из-за значимости частей его тела, а в связи с тем, что среди этих частей тела находится драгоценное сокровище, коим является сердце. А в этом сокровище содержится дар, коим является эзотерическое познание (*ма'рифат*). Именно из-за уважения к этому дару, Он охраняет тело человека от тысячи бед...

Мы заявили, что они (святые мужи. — *М. М.*) являются богом завещанными лицами среди людей. Следовательно, они — избранные богом люди, ибо всегда берется под охрану не незначительная, а значимая вещь. И если они не были бы избранными, то благополучие других от них не зависело бы. Каждая эпоха нуждается в заступничестве друзей Бога, простые люди нуждаются в посредничестве избранных, а друзьям бога отведены определенные эпохи, избранные заступаются за простых людей. Примером может служить то, что Всевышний Господь не создал ни какую другую субстанцию, чище и изысканнее воды; от нее зависит жизнь всех тварей; и именно вода служит средством очищения от всех нечистот. И если бы вода не была чиста по своей природе, то она не помогла бы избавиться от всех нечистот. Следовательно, кто ближе к ней — тот является чистым, а кто дальше от нее — тот менее чистый. Если бы чистая субстанция не помогла бы избавиться от нечистот, то от ее чистоты не было бы никакого прока. Польза от чистой субстанции заключается в ее способности удалить нечистоты. Польза от величия могущественных заключается в том, чтобы они способствовали возвышению ничтожных, а польза от богатства состоятельных людей состоит в оказании помощи бедным, а от благородства благородных — обуздание непокорных бунтарей... Есть соответствующие Божьи завещания для Его Посланника (да благословит его Аллах и приветствует!). То есть Он завещал своему Посланнику быть благосклонным к дарвишам. Согласно преданию, однажды к Пророку (да благословит его Аллах и приветствует!) пришла макканские богачи, такие как Абу Джахл, 'Утба, Шибат, Валид Мугира и Лабид. Они заявили: «Нам ничего не мешает уверовать в тебя, разве то, что тебя окружают дарвиши и нищие, а мы стыдимся сидеть вместе с ними, ибо исходящее от них зловоние беспокоит нас. Удали их от себя, чтобы мы уверовали в тебя».

Мустафа, да благословит его Аллах и приветствует, из-за своего ревностного отношения к тому, чтобы люди уверовали в Единого Бога, поручил 'Умару б. Хаттабу сказать дарвишам, чтобы они в течение нескольких дней приходили к нему реже, и тогда, может быть, те люди действительно уверуют. 'Умар, да будет доволен им Аллах, не ступил еще и трех шагов, как явился Джабра'ил (мир ему!) и сказал: «Не прогоняй тех, кто взывает к Господу своему и утром и вечером, стремись к благословению»⁴. Молю, не прогоняй их, ибо Я их не прогонял, они приглашены Мною, а те отвернуты Мною. Нехорошо, если ты прогонишь приглашенных Мною и пригласишь тех, которых я прогонял. Если ты претендуешь на Нашу любовь, приглашай того, кого я приглашал; и прогоняй того, кто Нами отвергнут, ибо в делах любви необходимо согласие. Кроме того, данный аят означает: они взывают ко Мне и благосклонны ко Мне, почему Я не должен быть к ним благосклонным? А те, другие, взывают к идолам, так зачем мне быть к ним благосклонным?

Посланник Бога, да благословит его Аллах и приветствует, вызвал 'Умара обратно к себе. После этого макканские язычники опять подошли и сказали: «Если ты их не прогонишь, то прими нас поочередно: один день выдели им для встречи, а другой — нам. Таким образом, мы не будем ущемлять их. Это и есть настоящее равенство, а равенство — это справедливость. Если поступишь так, то мы будем уверовать». Мустафа, да благословит его Аллах и приветствует, хотел послать 'Умара, да будет доволен им Аллах, к дарвишам с подобным сообщением. Но опять явился Джабра'ил, мир ему, и сказал: «Ты терпи же вместе с теми, кто взывает утром и вечером к Господу своему».⁵ Моль, будь с ними (с дарвишами. — *М. М.*), ибо Я с ними, будь с тем, кому Я нужен, и отвернись от того, от кого я отвернулся.

Пророк опять вызвал 'Умара к себе. Макканские язычники опять пришли и сказали: «Если не назначишь очередь для нас, то мы согласны прийти и сидеть около тебя вместе с ними. Но ты поворачивайся лицом не к ним, а к нам, чтобы мы уверовали». Мустафа, да благословит его Аллах и приветствует, послал 'Умара обрадовать дарвишей этой вестью. Язычники хотели, чтобы дарвиши обиделись на Мустафу, да благословит его Аллах и приветствует, и тем самым они разошлись по сторонам, покинув его. А когда Мустафа, да благословит его Аллах и приветствует, останется один, то они (язычники. — *М. М.*) также покинут его, и с ним (с Пророком. — *М. М.*) никого не останется. Господу, Пречистый и Всевышний Он, была известна тайная затея этих людей, а Мустафа, да благословит его Аллах и приветствует, об

⁴ Коран, 6: 52.

⁵ Коран, 18: 28.

этом не знал. Он послал 'Умара к дарвишам, чтобы не обидеть их и чтобы он знали, что данное отклонение с его стороны не является угнетением, ибо оно исходит от соображения приумножить количество друзей. Но Всевышняя Истина не позволила даже этого; опять явился Джабра'ил (мир ему!) и принес аят: «Не отвращай зора своего от них»⁶. Молю, не гнушайся смотреть на этих людей, обращай свой взор именно на них. Ибо Я тоже смотрю на них. Пред людьми они дарвиши, а те, другие (язычники. — *М. М.*), — состоятельные. Но передо Мною состоятельными являются именно они (дарвиши. — *М. М.*), а нищими — те, другие. Ибо состоятельным является не тот, кто владеет мирскими благами, а тот, у кого есть Господь. Но если Я нахожусь не с теми состоятельными людьми, то кто фактически состоятелен? Они считаются состоятельными, а на деле самые нищие из всех людей. Но так как я пребываю с дарвишами, то кто является дарвишем? На деле они самые состоятельные из всех людей. Трактовка завета Всевышнего Господа, адресованного Пророку (да благословит его Аллах и приветствует!) относительно дарвишей, состоит именно в этом. После того, как были ниспосланы заветы, Мустафа (да благословит его Аллах и приветствует!) каждый раз, увидев дарвиша, говорил: «Да пусть будет мой отец жертвой того, в честь кого мне был ниспослан завет Господа!» Увидев благоволение Всевышней Истины дарвишам, он отвернулся, когда ему предложили весь мир, и предпочел нищих со словами: «У меня два предпочтения — нищие и джихад». Узнав величие положения нищих, он обратился с молитвой к Господу: «Господи! Держи меня в бедности, умертви меня бедным и воскреси в числе бедных!»

Дарвиши при жизни Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!) были обитателями его помоста, и это делает честь нищим, которых люди упрекают, что они сидят по обителях и предаются лени и праздности. Эта отличительная черта сподвижников Пророка (да благословит его Аллах и приветствует!) из числа «обитателей помоста» (*ахл-и суффа*). Они отrekliсь от всего мира. Как говорит Всевышняя Истина: «[Принадлежат блага также] мухаджирам бедным, изгнанным из жилищ своих и [лишенным] имущества своего»⁷. Они обратили свои взоры от людей к Всевышней Истине и относились к людям без всякой корысти, уповав едино на Господа Бога. Они ставили довольство Бога выше довольства людей. И Всевышний Господь про них сказал: «Бьют челом, взыскав милости и благоволения Божьего»⁸. Они отказались от всего, чего другие люди домогались. Их общество строится именно на этих, а не на тех основах, о которых думает на-

⁶ Коран, 18: 28.

⁷ Коран, 59: 8.

⁸ Коран, 49: 29.

род... После смерти Пророка, да благословит его Аллах и приветствует, они являются лучшими его последователями. В том плане, что в каждую эпоху нищие (дарвиши) являются предпочитаемыми людьми. Разве не замечаешь, что каждый раз, когда состоятельные люди попадут в беду, тотчас же обращаются к дарвишам, чтобы те своими молитвами отвели от них (от состоятельных людей. — М. М.) беду. Никогда никакой дарвиш не ищет близости с состоятельными людьми, ибо они являются дарвишам, а не попрошайками. А в занятии дарвиша (нищего) нет ничего поддельного и ложного, ибо истинной подоплекой нищего является верность в обоих мирах, он не надеется на людей и не ждет от них ничего; он не признает сотоварищей Господу. Реальным воплощением его нищеты является богатство. Ведь все состоятельные люди находятся в цепях своих вожделений и желаний, для удовлетворения которых они стоят на пороге Господа (с молитвами), тогда как дарвиш отрекся от подобных желаний, он остается верным Другу без надежды на удовлетворение мирских потребностей. И эти нищие, которые в глазах народа порицаемы, являются лучшими людьми своей эпохи, ибо очищены от того, чем осквернены другие. Среди них нет ни одного доносчика, никто из них не клеветает на людей и ни с кем не враждует. Они не желают государственных должностей, у них нет ни доли в вакфах, ни завещанного состояния, ни материальных запасов, ни торговых палаток, они не стремятся к накопительству, не занимаются употреблением вина, не прелюбодействуют. Мирскими благами они не интересуются, они делятся с людьми всем, что имеют. Таковы даже те из них, что порицаемы [в глазах людей], а теперь представь себе, какими являются лучшие (*ахйар*) из них? [8].

Джунайд (да помилует его Господь!) сказал: Суфизм — это защита мгновения (*вакт*)⁹: когда раб Божий смотрит только на свои пределы, находится со своим Господом и близок только со своим мгновением. То есть наличие границы (*хадд*) является условием для того, чтобы быть рабом Господа. Ибо условием быть рабом Господа является наличие границы. Первым подобным условием является отказ от собственной воли и безоговорочное подчинение воле Господа. Когда суфий познает подобную границу, в нем не останется ни следа от зависти, он не будет пререкаться с людьми, ибо ему уже невозможно пререкаться из-за чужого достояния или испытывать зависть. Другим пределом заключается в соблюдении принципа отказа от недозволенного и стремления к дозволенному. При этом суфий должен стоять на позиции, ко-

⁹ М г н о в е н и е (*вакт*) — это вневременное состояние, являющееся «единицей психического измерения» интенсивности мистической «встречи» между Богом и Суфием. Мгновение или миг (*вакт*) еще называют духовным или психологическим аспектом времени. Посредством мгновения (*вакта*) душа мистика может обрести определенное состояние (*хал*).

торая одобряется Господом, и отказаться от отвергаемой Богом позиции. Ему необходимо довольствоваться тем, чем послал Бог; подчинить свои желания велениям Господа; считать Божьи веления выше собственных желаний. У одного благородного лица спросили: «Каково твое состояние?» Он ответил: «Так, как желает Сам Господь». Опять спросили: «А как желает Он?» На что тот ответил: «Мне нет дела до Его желаний». Суфий не обращает внимания ни на что, кроме Него, у него есть мгновение близости с Богом, и он никогда не расстанется с этим мгновением, внешне он занят служением Господу, а внутренне — Его созерцанием...

Ибн 'Ата', да помилует его Господь, сказал: «Суфизм означает быть привязанным к народу, а быть привязанным — это когда ты идешь туда, куда тебя тащит объект привязанности». Раб Божий не может быть привязан к Нему, разве что посредством смирения и покорности, а также путем знания того, что то, что было предопределено извечно, не умножит и не уменьшит его тревоги. Когда он будет знать об этом, то станет привязанным [к Богу].

Абу Йа'куб Сиваси (1388—1457), да помилует его Господь, сказал: «Суфий — это тот, кого кража не волнует и поиск не беспокоит, и если что-либо отнимут у него, он не будет волноваться; и если ему чего-то не дадут, не утрудит себя поисками неполученного. Ему ведомо, что если что-либо у него отнимают, то оно больше ему не принадлежит; а то, чего ему не дали, и не было его собственностью. Он должен знать, что нельзя враждовать с людьми из-за вещей, и он должен знать, что Господь Бог знает о его интересах лучше, чем он сам».

У шайха Джунайда спросили: «Что такое суфизм?» Он сказал: «Это — когда человек достигает Всевышней Истины. Но подобное положение недостигаемо, разве что путем избытия плотской души (*фана'-йи нафс*) человека для мира причин, а это достигается силой духа; а тот, кто стойко держится за Всевышнюю Истину, ни на шаг не отступит от нее» [9].

Воистину, термин *таджрид* («очищение», «освобождение», «обособление») связан с термином *муджаррад* («чистый», «свободный»). «Освобожденный» — тот, кто является обнаженным. *Фард* («единичный») — это тот, кто един. Утверждают, что *таджрид* — это то, что внешне обнажено (избавлено) от отстраненностей, а внутренне — от замены. То есть ничего от мирских отстраненностей ему (суфию) не принадлежит, и, отрекаясь от мира, взамен у Господа Бога он ничего не требует...

Следовательно, очищение (*таджрид*) состоит в том, чтобы внешне освободиться от отстраненностей, а внутренне — от замены. Посредством тайны суфий освобождается от состояний (*хал*) и стоянок (*макам*), чтобы при самом ближайшем состоянии из близостей считать себя самым отдаленным от всех отдаленностей. Шайх также сказал:

«*Тафрид* («уединенность») — это когда (суфий) уединяется по отношению к своим сородичам, а под сородичами подразумеваются подобия и близкие создания, то есть он не общается ни с кем из людей и уединяется, избегая всех творений... И пока раб Божий не освободится от творений, он не объединится с Истиной (Преславна Она и Велика!). А когда он объединяется с Всевышней Истиной, то опять предоставляют ему людское общество, чтобы он объединился с Всевышней Истиной, находясь среди людей. Следовательно, если он вначале не освободится от людей, то не сможет найти путь от твари к Всевышней Истине» [10].

Жизнь и высказывания Абу-л-Хасана Харакани

Спросили [у Абу-л-Хасана Харакани]: «Что такое дарвиш?» Он сказал: «Это море, питающееся из трех источников: первый — воздержание, второй — щедрость и третий — отсутствие нужды в тварях Божьих, Пречистый и Всевышний Он».

Шайх, да будет доволен им Аллах, спросил у некоего суфия: «Кого вы называете дарвишем?» Он ответил: «Того, кто отрешен от мира». Шайх сказал: «Это не так. Дарвиш — это тот, у кого в сердце нет никаких мыслей; он говорит, но без слов; видит, но без помощи зрения; слышит, но без помощи слуха; ест, но ощущая вкус пищи. У него нет, ни движения, ни состояния покоя, ни скорби и радости. Вот, кто является дарвишем».

Шайх спросил у одного из своих учеников-послушников: «Употреблял ли ты когда-либо яд?» Тот ответил: «Нет, ведь кто употребляет яд, тот умрет». Шайх в ответ сказал: «Значит, ты никогда не употреблял дозволенную пищу. Ибо тот, кто ест хлеб и не думает, что в этот момент употребляет яд, он не употреблял дозволенную пищу».

У шайха спросили: «Кто живет на чужбине?» Он в ответ сказал: «Жителем чужбины является не тот, у того тело в этом мире является чужим, а тот у кого сердце находится в чужбине от тела, а голова — от сердца».

У шайха спросили: «Чем отличаются его друзья?» Он сказал: «[Моим другом является] тот, чье сердце освобождено от мира». Затем спросили: «Что нам делать, чтобы пробуждаться?» Шайх ответил: «Заранее считайте, что ваша жизнь подошла к концу, наступило время для последнего выдоха; и дыхание застряло на ваших устах, желая вырваться наружу».

Один из ученых, обращаясь к шайху, сказал: «Прояви великодушие, ибо все мои книги разбросаны [и исчезнут бесследно]». Шайх в ответ сказал: «Ты тоже прояви великодушие, чтобы я хоть один раз назвал имя Друга, как это полагается, или совершил два рак'ата¹⁰ намаза, как это велел Он».

У него спросили «Что вызывает искушения?» Он ответил: «Искушения в сердце возникнут от трех вещей: От глаз, ушей и пищи. Глазами увидишь то, что не рекомендуется и искушает сердце. Ушами услышишь то, что также не рекомендуется и тоже искушает сердце. А недозволенная пища, оскверняет сердце и порождает искушение».

¹⁰ Рак'ат — коленопреклонение, которым завершается одна из обязательных частей молитвы у мусульман. Каждый обязательный намаз (*фарз*) состоит (в зависимости от времени суток) из двух, трех или четырех рак'атов.

Однажды шайх спросил у одного суфия: «Тебе нравится то, что водишь дружбу с Хизром, мир ему?» Он ответил: «Конечно, нравится!» шайх опять спросил: «А сколько тебе лет?» Суфий ответил: «Девяносто семь лет». Шайх сказал: «Тогда верни обратно божью пищу, которым ты пытался в течение девяноста семи лет. Ибо нехорошо, когда пытаешься представленным Богом пропитанием, а водишь дружбу с Хизром».

У шайха спросили: «Кто является правдивым учеником-послушником (*муридом*)?» шайх сказал: «Тот, кто говорит то, что находится у него в сердце». Затем у него спросили: «Кто такой ученик-послушник (*мурид*)?» Шайх в ответ сказал: «Это — тот, кто, войдя в дверь, вовсе не беспокоит учителя-старца (*пир*). Ученик-послушник — тот, кто при беседе с учителем-старцем везде чувствует радость, даже если сидит позади всех на собрании. Учеником-послушником является не тот, кого всякий раз надобно заманивать на беседы с учителем-старцем, как это делает мать с ребенком, призывая его к послушанию при помощи куличей с маслом».

Шайх сказал: «Для верующего все места являются мечетью, все его дни считаются пятницей (священными), а все месяцы — рамазаном. Везде, где бы он ни жил, чувствует себя как в мечети, ко всем месяцам относится почтительно, как к рамазану, и во всех днях занимается благотворительностью, как в пятницу. У шайха спросили о танце. Он сказал: «Это занятие того, кто, ударив [в такт] по земле ногой, увидит всю вселенную, а махая [в такт] руками в сторону неба, увидит Престол Божий. Все то, что не имеет отношение к этому, является компрометацией Байазиды, Джунайды и Шибли».

Некий ученый спросил у шайха: «Каково увещевание без измены?» Он ответил: «Это когда увещеваешь, но без оттенка гордыни, не считая, что ты лучше тех, которых увещеваешь, и не думая о материальной корысти». У шайха спросили: «Кто такой 'ариф?» Он в ответ молвил: «'Ариф подобен птице, который покинула свое гнездо в поиске пропитания, но, не найдя пропитание, намерен вернуться в гнездо, но, не находя путь возврата, пребывает в состоянии изумления: желает вернуться в гнездо, но не может».

Шайх Абу-л-Хасан 'Али б. Ахмад ал-Харакани, да помилует его Господь, сказал: «Господами своего сердца являются те, которые охраняют его, а потерянными — те, в сердцах которых содержатся только упоминания Бога, Пречистый и Всевышний Он. И как хорошо, когда Бог видит, что в сердце человека нет ничего, кроме упоминания Истины, и все иное не проникает в его сердце». Еще шайх сказал: «Не говори, пока не узнаешь слушателя, и не слушай, пока не узнаешь того, кто говорит».

Из задушевных бесед с Богом (*мунаджат*):

О Господи! Твои творения благодарны за Твои блага, а я благодарен за Твое бытие, ибо самым настоящим благом является именно Твое бытие. Шайх сказал: «Господь, обращаясь к моему сердцу, говорил: “О Мой раб! Проси у Меня все, что пожелаешь”. Я в ответ сказал: “Господи! Разве твое бытие мне мало, чтобы просил еще о чем-либо другом?”» Еще шайх сказал: «Если в День суда Господь начинает спрашивать меня, то я прошу: “О Господи! Спрашивай меня только о Себе и о Своем единстве! О Господи я состоятелен тем, что у меня есть Ты. Все, что у меня есть — это Ты, а то, чем Ты владеешь, а я нет, так это мгновение (*вакт*). О Господи! Вот уже пятьдесят лет, как я нахожусь в состоянии любви к Тебе!” И в моей голове раздался [Его] голос: “Я сделал тебя Своим другом раньше, чем Адама!” Я сказал: “Господи! Мне нужен Ты!” И услышал в своей голове [Его] голос: “Если желаешь Меня, будь чистым, ибо Я — Пречист; будь самодовлеющим, ибо Я — Самодовлеющий!” Затем я сказал: “Господи! Все радости связаны с Тобой, а Ты указываешь мне на рай”. И добавил: “Господи, если во всем мире найдется хоть один человек, который относится к Твоим рабам добрее, чем я, то мне стыдно за себя”. И еще добавил: “Если мне рассказать Тебе сказание о скорбящих, то небо и земля заплачут кровавыми слезами”»....

В детстве мать и отец дали ему хлеб и опраивали на поле, чтобы он пас скот. Он отправлялся на поле и постился, а свой хлеб отдавали голодающим. Разговелся вечером дома, и никто об этом не знал. Когда он немного подрос, ему дали семена и пару волов, чтобы он пахал землю и сеял зерно. Однажды, когда он пахал землю, прозвучал призыв к намазу (*азан*). Шайх, оставив пару волов, ушел совершать общую молитву. Когда приступили к совершению молитвы, то все заметили, что воли сами ровной бороздой пашут землю. Он, совершая ритуальный поклон, сказал: «Господи! Я слышал, что кого Ты любишь, делаешь его неприметным для народа»... шайх Абу-л-Хасан однажды оправился в горы за дровами. Группа нуждающихся людей из Хурасана решили идти к нему на поклон. Когда они достигали край села, им навстречу шел некий старик. Они спросили у старика о местонахождении обители шайха. Старик в ответ спросил: «О каком шайхе вы спрашиваете?» «О шайхе Абу-л-Хасане», — ответили они. Тот сказал: «О мусульмане! Вы зря старались. Жаль потраченного вами времени. Он — подлый и нечестный человек. Вернитесь к себе домой, он — безродное лицо». Пришедшие очень расстроились и хотели вернуться обратно. Среди них находился Абу 'Али Сина (Авиценна) и он сказал: «Нет, раз уж мы пришли, не следует возвращаться, не увидевшись с ним». Они подошли к дверям обители. Жена шайха Абу-л-Хасана, находясь за завесой, сказала: «Его здесь нет, он ушел в горы. Жаль, что вы потрудились, если пришли повидаться с ним». Пришедшие спросили: «Кем ты приходишься ему?» «Я его жена». — ответила она. За-

тем они спросили: «Что он за человек?» На что супруга шайха ответила: «Он желчный и бесчестный человек». Тогда пришедшие, посоветовавшись, сказали: «Нам следует возвращаться, ведь супруге о нем известно лучше, чем кому-либо другому». Абу 'Али Сина опять возразил: «Пока не встретимся с ним, не будем возвращаться». Они спросили дорогу и отправились в сторону гор, по пути встретили кого-то, несшего нес на спине дрова. Подойдя ближе, заметили, что это был лев. В это время подошел к ним шайх Абу-л-Хасан и сказал: «Мир вам! Пока Абу-л-Хасан не будет нести людской груз, лев не будет служить ему грузчиком». Когда они подошли к дверям обители, лев ушел. Один из соседей шайха рассказал о том, что он видел, как иногда по ночам лев приходил и, совершая ритуальный обход вокруг обители шайха, стонал...

Махмуд Сабуктегин (998—130) остановился около селения Харакан, и велел своему гонцу: «Иди, скажи этому аскету, что пришел известить его сам султан из династии Газнавидов, пусть он выходит из своей обители. А если он помедлит, скажите ему: «Повинуйтесь Аллаху, повинуйтесь Посланнику Его и обладателям власти среди вас»¹¹. Шайх в ответ сказал: «Скажи Махмуду, что Абу-л-Хасан сейчас занят выполнением той части указания, которая гласит: “Повинуйтесь Аллаху”. Так что у него пока нет времени для тебя». Данный ответ оказал на Махмуда огромное впечатление, он встал и подошел к порогу обители, но Абу-л-Хасан не отворил дверей. Тогда Махмуд приказал рабам надеть на себя одежды рабынь, надел свою одежду на Айза¹², а сам встал вместо Айза. Когда они вошли к шайху, тот, взяв руку Махмуда в свои руки, сказал: «Бог назначил тебя предводителем, так зачем идешь позади?» В ответ Махмуд просил: «Дай мне какой-либо совет!» Шайх сказал: «Это противоречит правилам рабов Божьих, когда мужчины облачаются в женскую одежду, упаси Боже от гнева Господня!» Махмуд опять попросил: «Увещевай меня!» Шайх сказал: «О Махмуд! Соблюдай четыре вещи: воздержание, общую молитву, щедрость и милосердие к людям». Затем Махмуд попросил: «Помолись за меня!» На это шайх ответил: «Я и так во время каждого из пяти моих обязательных намазов молюсь за тебя». Махмуд спросил: «Каким образом молишься за меня?» Шайх ответил: «Я говорю: Господи, прости грехи мусульманам, как мужчинам, так и женщинам!» Махмуд сказал: «Хочу, чтобы ты молился за меня лично!» Шайх сказал: «О Махмуд, пусть тебя ждет прославление!»¹³ Махмуд в качестве подношения поставил перед шайхом мешочек с золотом. Шайх велел

¹¹ Коран, 4: 59.

¹² А й а з — любимый раб Султана Махмуда, которого султан любил до такой степени, что в некоторых его прозвали «рабом своего раба».

¹³ Здесь идет игра слов с учетом значения слова *махмуд* — «прославленный».

принести и поставить перед султаном ячменную лепешку и миску с окрошкой, он взял ломтик ячменной лепешки и отдал Махмуду, и кусок застрял у того в горле. Шайх сказал: «О Махмуд! Ты никогда не ел такого хлеба с окрошкой и есть его не можешь, а я никогда не имел столько золота и иметь не могу. Сегодня хлеб застрял в твоём горле, завтра в День суда я могу подавиться этим золотом. Я давно развелся с подобными вещами, и не буду склоняться к ним».

Шайх Абу-л-Хасан вначале в течение двенадцати, а по другой версии, восемнадцати лет старался совершать намаз коллективно, ходил на паломничество к гробнице Господина 'Арифов (= Байазид) и возвращался, проделав три фарсанга пути, чтобы совершить утреннюю молитву в своей обители. Однажды из гробницы Байазиды раздался голос: «Наступило время тебе успокоиться». Абу-л-Хасан сказал: «О шайх! Помоги мне, ведь я неграмотный, не знаю основ шариата и не изучал Коран». В ответ раздался голос: «Все, что мы имели, нам было дано благодаря тебе». Абу-л-Хасан сказал: «О шайх! Ведь ты жил на двести лет раньше меня». В ответ прозвучал тот же голос: «Когда я прошел через Харакан, я заметил луч, который, исходя от земли, возвышался до небес. До этого я в течение тридцати лет испытывал нужду по одному вопросу. И тут раздался тайный голос, который повторял: «Выбирай в заступники этот луч, чтобы тебе улыбнулся успех». Я спросил: «Чей же луч?» Голос поведал: «Это луч принадлежит верному рабу из особых рабов Божьих, его зовут 'Али, а *кунийя* у него Абу-л-Хасан». Тогда я обратился к лучу с просьбой, и моя просьба была удовлетворена» Затем голос из гробницы добавил: «О Абу-л-Хасан! Скажи — Ищу защиты у Господа!» Абу-л-Хасан затем утверждал, что когда он пришел в свою обитель, то почувствовал, что завершил изучение всего Корана [11].

Вопрос о суфизме и добровольной бедности в изложении Абу 'Абд Аллаха б. ал-Хафифа Ширази

Данная глава содержит высказывания, которые составитель книги слышал и письменно зафиксировал в период жизни шайха Абу 'Абд Аллаха ал-Хафифа. Они достоверны, хотя понятны не каждому читателю. В качестве наиболее подходящих примеров мы приведем здесь некоторые фрагменты из упомянутой главы, доступные широкому кругу читателей.

Шайх сказал: «Суфием является тот, кому Всевышняя Истина даровала что-то из числа своих атрибутов, и он находится среди народа вместе с Истиной».

Шайх сказал: «Сокровенные поступления бывают двух видов: первый — повелительный (*хукми*) (по предопределению), его сравнивают с покорностью и согласием; а второй — бедствие, которое следует сравнивать с терпением и стойкостью. По этому поводу шайх говорил: «Тот, кто не соглашается с предопределением и не проявляет терпения при бедствиях, тот предпочитает своему Господу иное».

У шайха спросили: «Что является признаком успеха раба Божьего?» Он ответил: «К кому мир обратится спиной, к тому Господь обратит Свое Лицо».

У шайха спросили: «Что такое суфизм (*тасаввуф*)?» Он сказал: «На языке шариата суфизм — это то, что очищает сердце от всяких обид, способствует тому, чтобы отношения человека в обществе были основаны на высоких моральных принципах, чтобы он во всех своих действиях повиновался Посланнику Бога (да благословит его Аллах и приветствует!) и не придерживался принципов дискретного мышления. На языке реальности (*хакикат*) суфизм — это состояние, когда суфий покинет мир людских качеств и удовольствуется исключительно Создателем земли и небес; а на языке Истины (*Хакк*) суфизм означает аннулирование в человеке всех людских качеств и его облагораживание Божественными качествами. Таких людей называют суфиями».

Еще у шайха спросили: «Что такое единобожие (*таухид*)?» Шайх в ответ сказал: «Единобожие — это изведение из своей природы людских качеств и облачение в Божественные качества».

Еще шайх изрек: «Слово *факир* («бедный») исходит от термина *фикар* («кость»). А *фикар* — это кость, на которой держится равновесие и обеспечивается твердость походки человека. При переломе этой кости человек становится немощным, и подобное лицо называют словом *факир* (в переносном смысле, «бедный» или «нищий»), то есть это человек, который во всех ситуациях нуждается в поддержке помощни-

ка. Кроме того, бедный (*факир*) — это человек, который нуждается в другом, кем является Всевышний Господь.

Еще шайх изрек: «Наслаждением для тела являются три вещи: еда, сон и совокупление, а наслаждением для духа — три другие вещи: хороший запах, хороший голос и взгляд». Шайх сказал: «Конечной стадией размышления является поминание Бога (*зикр*)».

Еще он сказал: «Для бедного (*факир*) необходимо выполнение трех условий: когда у него ничего нет, он должен быть терпеливым; а когда у него нечто имеется, он должен раздать это [нуждающимся]; и если окажется в трудной ситуации, не должен волноваться, ему необходимо быть молчаливым и не следует скорбеть. Если он выполнит эти требования, то никакие другие потери и лишения не должны его сокрушить».

У шайха спросили: «Вспоминает ли Всевышняя Истина о Своем рабе?» Он в ответ сказал: «Если раб Божий забудет о самом себе и аннулирует свое имя и положение, тогда Бог вспомнит о нем».

У шайха спросили: «В чем смысл поминания Бога (*зикр*)?» Он ответил: «В придании действенности чистосердечности [рабу Божьему]».

Шайху задали вопрос: «Что такое состояние (*ваджд*)?» Он в ответ сказал: «Это состояние, когда внушения Истины проявляются в форме Ее тайн, и когда дух воспринимает эти внушения, а сердце чувствует их дуновения» [12].

Высказывания шайха-наставника (Ахмада Казаруни)

У шайха-наставника, да возвысит Аллах его душу, спросили: «О шайх! Как объяснить то положение, что если кто-либо из нас любит кого-то, то стремится защитить его, и не позволяет, чтобы он впал в непристойное или греховное состояние; а Всевышний Господь оставляет Своего верующего раба, чтобы он впал в состояние греховности и заблуждения. Какова в том мудрость?» Шайх, да возвысит Аллах его душу, ответил: «Это мудрость Всемогущего Господа, предопределение Прощающего Владыки, который не держит Своего раба в состоянии непорочности и подвергает его грехам, чтобы тем самым стереть с него гордыню и следы материального бытия; чтобы он покалялся, вернулся к Богу. И чтобы в состоянии низости, нужды и немощи он знал цену набожности и непорочности. Это напоминает состояние голодного человека, ибо тот, будучи голодным, знает цену еде, или состояние больного, ибо тот, будучи страждущим, знает цену здоровья и благополучия. Господь ввергает своего раба в состояние греховности, чтобы явить ему преимущества слабости, богобоязненности и нужды; чтобы затем оказать ему Божественную милость и побудить его к познанию силы и могущества Господа».

Еще шайху-наставнику, да возвысит Аллах его душу, задали вопрос: «Раз удел каждого человека предопределен, то каков смысл обращаться к Всевышнему Господу с мольбами о приумножении средств на существование?» Шайх, да возвысит Аллах его душу, ответил: «Всевышняя Истина желает, чтобы проявились достоинства и благородные черты верующего. Всевышняя Истина будто бы говорит: если Я предоставляю тебе средства на существование, без того чтобы ты попросил об этом, твои достоинства не проявятся. Поэтому Я велю тебе обращаться ко Мне с мольбами, чтобы ты воззвал ко Мне, а я удовлетворил твои воззвания; чтобы ты испросил средства на существование, а Я предоставил их тебе; чтобы другие сказали: вот великий и достойный раб Божий, ведь он получает все, что просит у Всевышнего Господа. И тогда другие будут знать тебе цену и узнают о твоём величии, благородстве и о твоём положении предо Мною, Твоим Господом. Поэтому всякий раз когда ты обратишься ко Мне, я отвечу; если что-либо попросишь, я тебе предоставляю, ибо Я — удовлетворяющий просьбы и слушающий все мольбы... Утверждают, что молитва — это выполнение человеком обязанностей перед Богом, как Его раба, а пожертвование, дарение и удовлетворение нужд является условием господства».

Еще шайху, да возвысит Аллах его душу, задали вопрос: «Всевышняя Истина велит нам совершать определенные действия, и мы совершаем, не ведая, приемлемо то или иное наше действие или же

нет. Что вы можете сказать по этому поводу?» Шайх, да возвысит Аллах его душу, в ответ сказал: «Есть надежда на то, что подобные действия Господом одобряются, ибо Он одобрил эти действия еще тогда, когда велел тебе совершить их и обеспечил тебя успехом в подобных делах, а если бы эти действия были неприемлемы, то подобным успехом Он бы тебя не наградил».

Другой вопрос к шайху, да возвысит Аллах его душу, был: «Какова конечная цель усердия (*муджахада*)?» Шайх ответил: «Конечная цель усердия заключается в том, чтобы ты отдал все твои ограничения, то есть твои органы, которые имеют ограничения, на пути к Тому, Кто не имеет никаких ограничений». Затем он добавил: «Все вещи в мире имеют границу, а границей усердия (конечной его целью) является щедрое дарение, то есть отдача жизни».

Затем у шайха, да возвысит Аллах его душу, спросили: «О шайх! Принять ли нам вещи, которые дают нам цари, правители, их наместники, сказав, что эти вещи достались им дозволенным путем: являются частью наследства, результатом торговых сделок или плодами земледелия?» Шайх, да возвысит Аллах его душу, в ответ сказал: «Нельзя принимать подобные вещи, ибо они не способствовали их исправлению и тому, чтобы эти люди отказались от пороков. Всякий, кто будет обладать подобными вещами, станет похожим на тех людей. И если лицо, принимающее в дар подобные вещи, является праведным, не исключено, что из-за этих злосчастных вещей оно также покатится в сторону порочности» [13].

Высказывания шайха Абу Са'ида

Однажды наш шайх, Абу Са'ид, да освятит Господь душу его, выступал на одном собрании с речью. Среди слушателей присутствовал некий праведный ученый. Он, слушая речь, подумал про себя, что слова этого шайха ни в одной из семи частей Корана не встречаются. Шайх тотчас же, обращаясь к этому ученому, сказал: «О ученый муж! Нам известны твои мысли. То, что мы говорим, содержится в восьмой части». Ученый спросил: «О шайх! Что это еще за восьмая часть?» Шайх в ответ изрек: «Седьмая часть состоит в откровении: “О Посланник! Поведай [людям] то, что ниспослано тебе Всевышним”¹⁴, а восьмая в том, что: “Внушил Он в откровении рабу Своему то, что внушил”¹⁵. Вы думаете, что Божье Слово является количественно и пространственно ограниченным. Да, то бесконечное Божье Слово, которое было ниспослано Мухаммаду (да благословит его Аллах и приветствует!), состоит из семи частей, но то, что Он внушает в сердца Своих рабов, не вмещается в какие-либо рамки, не поддается численным определениям и никогда не иссякнет: ведь каждое мгновение приходит от Него в сердца Его рабов посланник. Посланник Бога, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: “Возвысится сметливость верующего, ибо он, воистину, устремлен взором на Свет Божий”». Затем шайх до- бавил:

Ты — услада моей души, и это увидено, а не сообщено,
какая польза от сообщений, тому, у кого есть видение?

Затем шайх сказал: «В одном из преданий (*хабар*) говорится, что ширина Хранимой скрижали до того велика, что не достигнешь другого его края, если даже в течение четырех лет будешь скакать на быстром арабском скакуне. А людям из этого великого начала дана ничтожная доля, меньшая длины самого малого волоска. Но до Судного дня они не смогут разобраться даже в этой малой доле, оставаясь в неведении [14].

Шайх 'Абд ас-Самад Мухаммад ас-Суфи Сарахси, да помилует его Господь, рассказывал: «Я в течение некоторого времени отсутствовал на собраниях шайха (Абу Са'ида. — М. М.) и был лишен возможности пользоваться благами его бесед. Оказавшись в Махне (родном городе шайха), я увидел, что шайх выступает с речью на одном собрании. Он, заметив меня, сказал: «О 'Абд ас-Самад! Тебе не следует сожалеть, ибо если ты покинешь нас даже на десять лет, мы все равно не скажем

¹⁴ Коран, 5: 67.

¹⁵ Коран, 53: 10.

ничего большего, чем то, что можно записать на этом ногте (с этими словами он показал ноготь на мизинце); а записать туда получится вот что: «Умерщвление телесных вожделений и их унижение». Когда шайх произнес эти слова, я невольно закричал и упал в обморок [15].

Однажды наш шайх Абу Са'ид, да освятит Господь его душу, выступал в Нишапуре с речью (на одном собрании). В этот момент вошел в дверь обители хваджа Абу 'Али Сина, да помилует его Господь. До этого они ни разу не встречались, хотя между ними была переписка. Когда Абу 'Али вошел в дверь, наш шайх, поворотившись в его сторону, сказал: «К нам пришел заток философии». Хваджа Абу 'Али вошел и сел. Шайх, завершив свое выступление, пошел к себе домой, Абу 'Али ушел вслед за ним. В течение трех суток они неотлучно беседовали друг с другом. И никто не был осведомлен о содержании их бесед. За все это время лишь на короткий срок они повременили с беседой — чтобы совершать молитву. После трех суток бесед хваджа Абу 'Али отбыл. Ученики хваджи Абу 'Али спросили у него: «Каково твое впечатление о шайхе?» Тот ответил: «Он видит все, что я знаю». А когда суфии и ученики шайха вошли к нему в дом и спросили: «Каково твое впечатление об 'Абу 'Али?» — тот сказал: Он знает все, что мы видим» [16].

Однажды некий дарвиш прибыл в обитель, вошел к шайху, не снимая обуви, и сказал: «О шайх! Я много путешествовал, побывал во многих странах, не знал покоя и не видел ни одного человека, который чувствовал бы покой». Шайх в ответ сказал: «В этом нет ничего удивительного. Ты в ходе странствий хотел добиться некой цели. А если бы ты не путешествовал и хоть на мгновение отрешился бы от самого себя, то ты и сам бы обрел покой и других бы оставил в покое. Темницей для мужа является он сам, и если он ступит на шаг прочь из этой темницы, то обретет покой» [17].

Рубище, порицание и святые мужи

Знай, что заштопанное одеяние символично для суфиев. Ношение подобной одежды среди них является традицией. Как велел Посланник Бога (да благословит его Аллах и приветствует!): «Ношение власяницы возобновляет в сердцах крепкую веру». А один из его сподвижников говорил: «Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, облачался во власяницу и ездил верхом на осле».

Еще Посланник Бога (да благословит его Аллах и приветствует!) обращаясь к 'Айише (да будет доволен ею Аллах!), говорил: «Не выбрасывай одежду, пока не поносила ее в заштопанном виде».

По преданию, 'Умар б. Хаттаб (да будет доволен им Аллах!) носил заштопанную одежду с тридцатью заплатами. Передают, что он сказал: «Лучшей из одежд была та, которая требовала меньше ухода».

А о Повелителе верующих 'Али (да будет доволен им Аллах!) рассказывают, что он носил рубаху, рукав которой доходил до уровня его пальцев, и каждый раз, когда ему приходилось носить рубаху с более длинными рукавами, он укорачивал их.

Посланнику Бога (да благословит его Аллах и приветствует!) было ниспослано веление Господа (Пречистый и Всевышний Он!), связанное с ношением одежды: «Ваша одежда должна быть чистой и недлинной».

Хасан Басри (да помилует его Господь!), говорил, что видел Салмана Фариси, носившего власяницу со множеством заплат.

Согласно преданиям, 'Умар б. Хаттаб и 'Али б. Аби Талиб (да упокоит Господь их души в раю!), а также Харам б. Хаййан (да будет доволен им Господь!), видели, как Увайс Карани носил власяницу с заплатами. Такую же одежду носили также сам Хасан Басри, Малик б. Динар и Суфйан Саури (да помилует их Господь!).

До нас дошло предание, которое приводится в книге Мухаммада б. 'Али ат-Тирмизи. Согласно нему Имам А'зам Абу Ханифа, да будет доволен им Аллах, вначале носил власяницу и был намерен вести уединенный образ жизни. Но однажды ему приснился Пророк (да благословит его Аллах и приветствует!), который велел ему находиться среди народа, ибо он станет причиной возрождения пророческой традиции. Тогда имам отказался от уединения, однако всегда был одет в простую и недорогую одежду. Он велел Дауду Тайи, одному из исследователей суфизма, также носить власяницу. Однажды к имаму Абу Ханифе пришел Ибрахим Адхам. Сподвижники имама, увидев того одетым во власяницу, не проявили к нему должного уважения. А Абу Ханифа (да будет доволен им Аллах!) при виде его воскликнул: «Пришел наш господин Ибрахим б. Адхам!» Его сподвижники сказали: «Имamu мусульман не подобает шутить. Каким же образом тому [че-

ловеку] досталось положение «господина?» А имам в ответ изрек: «[Он достиг данного положения] путем продолжительного служения Господу, а мы в это время занимались обслуживанием своих тел, пока он не стал нашим господином. Видно, что люди сего времени мерилом оценки видят одежду, заштопанные облачения, рубища, общественное положение и красоту человека. А внешность не всегда соответствует внутреннему миру. Возможно, что среди всех воинов отдельно взятой армии есть лишь один настоящий борец, а среди целого народа — несколько исследователей. Но всех представителей целой армии или целого народа потомки будут оценивать по деяниям того воина или упомянутых исследователей. По словам Пророка, да благословит его Аллах и приветствует: «Приписывают целому народу деяния одного из его представителей» [18].

Примечание: Условие ношения заплатанного рубища заключается в том, чтобы оно (рубашке) было удобно для сна и отдыха. И так как оно сделано из обыкновенной материи, то каждый раз, когда оно порвется, следует пришивать к нему заплатку. У шайхов в этом отношении есть два рода высказываний. Одна группа шайхов настаивает на том, что при пришивании заплаток обязательно соблюдение определенного порядка, т. е. заплатку следует пришить туда, куда в первый раз попадет игла. Другая группа утверждает, что при пришивании заплаток необходимо соблюдать определенный порядок. Ибо это занятие нищих, а верный порядок занятия является свидетельством верности подлинных основ.

Я, 'Али б. 'Усман ал-Джуллаби, спросил в Тусе у шайха Абу-л-Касима Гургани/Куррагани, да будет доволен им Аллах: «Что как минимум должен уметь делать дарвиш, чтобы удостоиться чести быть причисленным к категории нищих?» Он сказал: «Есть три вещи, которые должен уметь делать дарвиш: пришивать к одежде правильно приложенные заплатки, слушать только правдивые слова и ударить правой ногой по земле». Группа дарвишей, что присутствовали вместе со мной при этой беседе, постарались поступить согласно данному совету. В частности, у некоторых из них появилась своя версия трактовки сказанного; они утверждали что бедность (или нищенство) и состоит в точном воплощении этих слов; многие из них стали усердствовать в наложении заплаток на рубища и в битии правой ногой по земле. Каждый думал, что он умеет слушать и понимать слова, относящиеся к мистическому пути (*тарикат*). Я, поразмыслив о значении сказанного, не пожелал способствовать разглашению мистической тайны шайха, однако попросил присутствующих высказаться по поводу этих слов. Каждый высказал свое мнение. Когда же очередь дошла до меня, я сказал: «Правильно приложенная заплатка пришивается не к ветхой одежде, но к самому нищенству. Ибо если пришьешь заплатку к нищенству, то, даже криво пришитая, она станет правильным. Слушание

правдивых слов означает слушание сказанных (шайхом-предводителем. — М. М.) слов в мистическом состоянии (*хал*), а не целенаправленное и усердное их освоение и не шуточное их восприятие. Понимать эти слова следует посредством жизненной практики, а не путем разума. А ударить правой ногой по земле следует в состоянии мистического экстаза (*ваджд*), а не в случае обычной пляски или обряда). Некоторые люди передали сказанное мной шайху, и он поведал: «'Али подметил точно, благость Господа ему!»

Следовательно, цель ношения заплатанной одежды состоит в том, чтобы суфии отrekliсь от мирских благ и показали свою искренность Всевышнему Господу путем добровольной бедности. В правдивых письменных источниках говорится, что 'Иса б. Марйам (мир ему!) носил заплатанное рубище, в коем и был вознесен на небеса.

Один из шайхов рассказал, что видел его во сне — одетого во все то же рубище, и из каждой заплатки на этом рубище исходил луч света. Он спросил: «О Масих (Христос)! Что это за лучи света на твоём рубище?» 'Иса сказал: «Это лучи света моих страданий; каждую из этих заплаток я наложил по необходимости. Всевышний Господь каждое причиненное мне страдание превратил в луч света».

Кроме того, в Мавараннахре встречался старец (*пир*) из числа последователей течения Маламатиййа, который не употреблял в пищу ничего из того, что было дано людям в качестве пропитания, и не носил ничего из того, что было предназначено людям в качестве одежды. Он питался тем, что выбрасывалось людьми, например, несвежей зеленью, горкой тыквой и гнилой морковью. А его одежда состояла из сшитых вместе лоскутьев, выброшенных людьми за ветхостью. И в этой «сборной» одежде он совершал молитву.

Еще я слышал, что в Марвируде¹⁶ жил старец из числа последнего поколения знатоков [суфийских] мыслей; он был силен духом и отличался превосходным нравом. Его шапка и молельный коврик были покрыты заплатками так небрежно, будто на них плодились скорпионы.

Мой шайх (да будет доволен им Аллах!) в течение пятидесяти шести лет носил одну и ту же одежду, и за это время пришел к ней множество небрежно наложенных заплаток. В рассказах иракских авторов я читал о том, что были два дарвиша, один из которых обладал даром [мистического] созерцания (*мушахадат*), а другой — даром усердия (*муджахадат*). Первый из них носил одежду, сшитую из кусков ветхих рубищ радеющих дарвишей, а второй — из кусков рубищ тех людей, которые в состоянии покаяния рвали на себя одежду. Таким образом, внешние одеяния этих двух дарвишей соответствовали

¹⁶ М а р в и р у д — небольшой средневековый город, находившийся в Средней Азии (на территории нынешнего Туркменистана), который в древности назывался Ислим.

их внутреннему состоянию. А это означает уважительное отношение к своему [мистическому] состоянию.

А шайх Мухаммад б. Хафиф (да будет доволен им Аллах!) в течение двадцати лет носил в качестве одежды кусок ковра, ежегодно четыре раза занимался сорокадневными подвижническими уединениями (*чилленешини*) и каждый раз сочинял книгу о трудных вопросах науки об Истине.

Его современником был старец из числа жителей провинции Фарс, исследователь и приверженец мистического пути (*тарикат*) по имени Мухаммад Закарийа, который никогда не носил заплатанного рубища. Его спросили: «Каковы условия, связанные с заплатанным рубищем, и кто должен носить его?» Он ответил: «Условие относительно заплатанного рубища состоит в том, что совершается Мухаммадом Закарийа, одетым в белую одежду, которую он вправе носить» [19].

Глава о последователях Маламатийи. Некоторые шайхи стали последователями Маламатийи («людей порицания»). Именно порицание (*маламат*) имеет огромное влияние в определении степени искренности любви [к Богу]. «Люди Истины» стали объектом порицания народа и особенно многих выдающихся его представителей (да увеличит Аллах их численность!).

А Посланник Бога, да благословит его Аллах и приветствует, который был предводителем приверженцев истины и друзей Господа, пока ему не были ниспосланы доводы Истины и не поступили Божьи внушения (*вахй*), также прославился среди всех людей своей правдивостью и величием. И когда ему была предоставлена возможность облачиться в одеяние Божьего друга, народ начал упрекать его: одна группа людей стала утверждать, что он является жрецом, другая группа обвинила его в том, что он словно бы поэт; а третья группа людей постаралась закрепить за ним ярлык лжеца. Были и те, кто называл его сумасшедшим.

Господь (Пречистый и Всевышний Он!) в Коране указал на качества верующих, характеризуя их как людей «не боящихся упреков, к ним обращенных. Это — милость Господня. Дарует Он ее, кому пожелает, ибо щедр Бог [в милостях Своих], — всеведущий Он»¹⁷. Согласно традиции Господа миров (Пречистый и Всевышний Он!), тот, кто восхваляет Его, подвергается упрекам со стороны мирян; но Господь хранит его от ответных упреков в адрес мирян. И это относится к Божьим милостям, когда Он хранит Своих друзей от упреков в адрес других людей; и тем самым другие не видят красоты состояния (*хал*) друзей Бога. Но они (друзья Бога) также защищены от того, чтобы обращать на себя все взоры. И это делается с той целью, чтобы друзья Бога не узрели своей красоты и превосходства, не возгордились и не

¹⁷ Коран, 5: 54.

упали в бездну гордыни и самовлюбленности. Тогда бы народ стал упрекать их, усилив в них угрызения совести. Люди бы упрекали их по всякому поводу: за добрые поступки обвиняли в злости, а за добрые деяния — в греховности. Это твердый принцип на пути Господа (Пречистый и Всевышний Он!), ибо нет более страшной беды и преграды, чем искушение гордыней и эгоцентризмом.

Эгоцентризм основан на двух вещах: первая — высокое положение в народе, когда человек подвергается восхвалениям и начинает гордиться своими деяниями, считая себя достойным похвалы; вторая — когда чьи-либо деяния понравятся кому-то, из-за чего его примутся восхвалять, а он возгордится этим. Всевышний Господь по Своей милости преградил Своим друзьям путь к подобной гордыне, чтобы даже добрые их деяния не пришлось народу по вкусу, дабы люди не заметили истинных аспектов подобных деяний. Приложив много стараний, друзья Бога не связывают результаты этих стараний со своей собственной силой и могуществом, они не довольны собой и тем убегают от гордыни. Следовательно, тот, кто признан Истиной, в глазах народа остается непризнанным; а тот, кто выбирает и превозносит самого себя, того не признает Всевышняя Истина (Бог).

Так, Иблис (Сатана) был признан в глазах тварей, но ангелы не признавали его, а он возгордился. И поскольку он не был признан Всевышней Истиной, признание других тварей навлекло на него Божье проклятие. А Адама (мир ему!) ангелы не признали, сказав (Богу): «Неужели поставишь Ты [Своим наместником] того, кто будет грешить и проливать кровь?»¹⁸ Он (Адам) также не считал себя достойным признания и сказал: «Господи! Наказали мы себя сами»¹⁹. Но поскольку он был признан Всевышней Истиной, Бог сказал: «Прежде заключили Мы Завет с Адамом, но забыл он [об этом], и убедились Мы в нестойкости его»²⁰. Непризнание со стороны тварей и признание со стороны Истины породили милость, чтобы все твари в мире знали, что любимое Богом лицо, не любимо народом, а неприемлемое для народа лицо приемлемо для Господа. Неизбежное порицание народа является духовной пищей для друзей Истины. И то, в чем видны следы Божьей приемлемости, является уделом Его друзей и служит признаком близости к Богу. Поэтому если все люди радуются тому, что они признаваемы народом, то друзья Бога счастливы тем, что народ их отвергает. В преданиях (*ахбар*) о Пророке (да благословит его Аллах и приветствует!), говорится, что Джабра'ил принес высказывания Всевышнего Господа, сказавшего: «Мои друзья находятся под Моим покровом, их не узнает никто, кроме Меня».

¹⁸ Коран, 2: 30.

¹⁹ Коран, 7: 23.

²⁰ Коран, 20: 115.

Глава: Узнай, что среди народа распространено и в Книге (Коране. — М. М.) и Божественной традиции утверждается: «Знайте, что нечего страшиться тем, кому покровительствует Аллах, и не изведают они горя»²¹. Пророк (да благословит его Аллах и приветствует!) сказал, что Господь заявил: «Кто обижает Моего друга, пусть готовится к борьбе со Мной». Это сказано с той целью, чтобы ты знал, что у Господа (Пречистый и Всевышний Он!) есть друзья, которым Он придал святость и коих одарил своею дружбой. Святые — это Его достояние; Он избрал их и сделал их признаком проявления Своих действий; он одарил их возможностью чудотворства и очистил их от естественных несчастий, спас их от подчинения прихотям собственной природы, чтобы все их усилия были направлены только на Господа, чтобы они всегда находились только с Господом. Подобные лица жили в прошлые эпохи, однако они встречаются и в наше время и будут встречаться до Судного дня. Всевышний Господь превозносил своих друзей над всеми другими членами сообщества верующих (*умма*), так Бог дал людям знать: Я гарантирую сохранность законов (*шариат*) Мухаммада. И как среди ученых-богословов для этого существуют повествовательные и рациональные доводы, так необходимо, чтобы существовали и практические доводы посредством друзей Господа. В этом плане у нас есть разногласия с двумя группами — с му'тазилитами и хашви́тами (*хашвиййа*)²². Му'тазилиты отрицают возможность совместности этих двух форм доводов. А отрицание предназначения святых (друзей Господа) равносильно отрицанию предназначения Пророка, и это является ересью. Обыватели из числа хашвитов признают возможность подобной совместности, но утверждают, что святые (*аулийа*) существовали только в прошлые времена, а сегодня их не осталось. Но отрицание существования святых в настоящее время равносильно отрицанию их существования и в прошлые времена, ибо одна из форм подобного отрицания не лучше другой. Следовательно, Всевышний Господь сегодня сохранил доводы пророчества и назначил святых в качестве средства выражения этих доводов, благодаря чему Истинные откровения и аргументы в пользу верности учения Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует!) проявляются непрерывно.

²¹ Коран, 10: 62.

²² Х а ш в и й й а (ал-хашавиййа), или *ахл ал-хашв*, (от *араб.* «хашв» — «многословие») — прозвище мусульманских «сторонников предания» (*асхаб ал-хадис*). *Ахл ал-хашв* обозначает тех, кто «начинает» свою речь подлинными или апокрифическими хадисами. В VIII в. это название закрепилось за теми «сторонниками предания», что допускали антропоморфистские аналогии в отношении Аллаха, признавали вечность Корана и божественное предопределение. В полемической литературе название часто употреблялось как оскорбительное прозвище — о людях, говорящих необдуманно, опрометчиво, позволяющих вольное толкование высказываний и поступков Пророка.

Господь сделал их опекунами этого мира, чтобы они поведали мирянам о Его атрибутах и изложили способы обуздания собственной природы. Благодаря этим святым низводятся дожди с небес, из-за благодати их состояния растет трава на земле и обеспечивается победа мусульман над неверными.

Существуют четыре тысячи скрытых святых, они не узнают друг друга, им не ведома также и благодать их собственного состояния (*хал*), и в целом их состояние сокрыто как от них самих, так и от народа. Об этом свидетельствуется в *ахбаре* и в высказываниях святых, и мне лично также это стало ведомо (Слава Аллаху!). А количество лиц, способных к решению соответствующих вопросов и трудностей, которые являются предводителями людей перед порогом Господа (Пречистый и Всевышний Он!) составляет триста человек. Их называют словом *ахйар* («лучшие»), среди них есть еще сорок лиц, которых называют *абдал* («заменяющие святых»), и еще семеро, которые именуются *абрар* («исполняющие обеты»). Затем среди них выделяются четыре лица, называемые *аутад* («колья», «гвозди»), и еще трое, именуемые *накиб* («старейшина»), и наконец — одно лицо, за которым закрепилось название *актаб* или *кутб* («полюс»), или еще и *гаус* («оказывающий помощь»). Упомянутая категория святых из числа трехсот знает друг друга и при решении различных вопросов нуждается в мнениях друг друга. Об этом говорится в устных сообщениях и в учении последователей суннизма. Но здесь цель заключается не в разъяснении и интерполяции данного положения. Здесь следует обратить внимание на несогласие обывателей с тем положением, что (как было мною отмечено) эти лица, будучи святыми, знают о своей святости. Они утверждают, что для этого необходимо, чтобы святые были уверены в своей безопасности, ибо невозможно, чтобы познание святости не нуждалось в наличии безопасности. Допустимо, чтобы простой верующий был осведомлен о своей вере, но не пользовался безопасностью, но невозможно, чтобы святой, зная о своей святости, не находился в безопасности. Однако это возможно, если на основе чудес Всевышнего Господа святой будет осведомлен о том, что он находится в безопасности и защищен от нападков своих противников.

В этом плане между шейхами (да будет доволен ими Аллах!) существует определенное разногласие. И я нашел причину подобного разногласия. Те четыре тысячи скрытых друзей Господа не считают необходимым, чтобы об их святости знали другие лица, а те из них, что принадлежат к другой группе (из 300 лиц. — *М. М.*), считают подобное положение допустимым. Одна часть факихов придерживается мнения первой, а другая часть мнения второй группы. Мутакалимы (знатоки калама), такие как уstad (учитель) Абу Исхак Исфараини и его предшественники, убеждены, что святой не знает о своей святости, а уstad Абу Бакр Фаурак и его предшественники утверждают, что свя-

той осведомлен о своей святости. И мы спрашиваем у сторонников первой группы: «Какой вред в том, чтобы святой знал о своей святости?» Они отвечают: «Вред заключается в том, что, зная о своей святости, он может стать самодовольным». Еще утверждают, что условием святости является защита Истины, и тот, кто защищен от опасностей, не должен знать о своей святости. Но это, пожалуй, слишком примитивное и обывательское суждение. Ведь как это возможно, чтобы святое лицо, наделенное способностью творить чудеса, не знало о своей святости? Некоторые обыватели придерживаются подобного мнения, а другие — иных мнений. Но их доводы неубедительны... [21].

Суфийский слог

Устад имам Абу-л-Касим (Кушайри), да помилует его Господь, говорит, что у каждой группы ученых свой специфический слог, которым они отличаются от других, и посредством которого излагают свои цели доступным для читателя способом. И им для общения друг с другом специфична краткая и тайная терминология, используемая для изложения тех мыслей, которые скрыты от людей, не принадлежащих к данной группе: чтобы смысл их слов не был доступен чужим. К этим терминам относится, например, слово *ал-вакт* («мгновение»). Я слышал, как устад Абу 'Али Даккак²³ (да помилует его Господь!) сказал: «Мгновение — это то, в чем ты находишься. Если ты в дольном мире, то твоим мгновением является дольный мир, а если ты в горнем мире, то твое мгновение — дольный мир; если ты радостен, то твое мгновение — это радость, а если печален, твое мгновение — печаль». Смысл этих высказываний заключается в том, что мгновение (*вакт*) — это то, что господствует над людьми; посредством мгновения желают того, в чем хотят пребывать люди в течение определенного интервала времени. А другая группа авторов полагает, что мгновение (*вакт*) — это отрезок между двумя временными интервалами — прошедшим и будущим. Последователи суфизма утверждают, что суфий — сын своего мгновения (*ибн ал-вакт*); это означает, что он занят тем, что является наиболее важным при определенном состоянии (*хал*), и стремится к тому, что положено в данное мгновение. Утверждают, что дарвиш не печалится по поводу прошедшего и еще не наступившего времени, для него важным является тот временной интервал (мгновение), в котором он пребывает.

Суфии говорят, что увлечение прошедшим временем — пустая трата остального времени; посредством времени они требуют того, что их ожидает в плане господства Истины над ними. Исключением является состояние, когда они предпочитают себя. Про таких говорят, что некое лицо подчиняется велениям времени, то есть тому, что является по сокровенному велению. Суфиям также свойственно неоднократное утверждение: «время — это меч» (*ал-вакту сайф*), то есть подобно острому мечу время одолевает все, что движимо Истиной. Утверждают, что меч при мягком прикосновении к нему безобиден и мягок, а когда прикоснешься к нему жестко, будешь наказан. Подобное свойство присуще и времени: кто подчиняется его велениям, тот спасется; а кто борется против него, тот собьется с истинного пути.

²³ Абу 'Али ад-Даккак (ум. в 1021 г.) — известный суфийский наставник из Нишапура, учитель Абу-л-Касима ал-Кушайри.

Другим подобным термином является *макам* («стоянка»). Стоянкой (*макамом*) для человека является то место, возле которого он стоит, и которое достигнуто путем лишений и подвижничества (*рийа-дат*). При этом необходимо, чтобы он не тянулся от одной стоянки к другой, пока не выполнит все требования предыдущей. Ибо тот, кому чуждо удовлетворенность, не может правильным образом уповать [на Господа] (*таваккул*). А тот, у кого нет правильного упования, у того неверный способ смирения. И никто достоин достичь той или иной стоянки, пока Бог не закрепит ее за ним. И только в подобном случае его действия будут основаны на верном принципе. Я слышал, как устад Абу 'Али [Сина] (милость Аллаха ему!) сказал: «Когда Васити²⁴ прибыл в Нишапур, то спросил у последователей суфийского Абу 'Усмана Хири²⁵: «Что велит вам делать ваш предводитель (*мур*)?» Они ответили: «Он велит нам заниматься постоянными молитвами и замечать в них погрешности». Тогда Абу 'Али сказал: «То, что он вам велит — это чисто зороастрийское занятие. Почему он не велит вам забыть обо всем при виде Того, Кто создал все это и велел вам заниматься подобными действиями?» А Васити просто хотел вывести своих последователей из состояния самодовольства, а не добиться того, чтобы они искали в своих действиях погрешности, или нарушили какие-либо аспекты [суфийского] этикета.

Другим примером из числа суфийских терминологий является понятие *хал* («душевное состояние»). «Состояние» (*хал*) у суфиев означает смысл, который проникает в сердце суфия, не находясь под его влиянием и не являясь приобретенным. Оно возникает под воздействием какой-либо радости или печали, душевного расширения (*баст*) или сжатия (*кабз*), страстного желания или утраченного волнения. Состояние (*хал*) одаривается, а стоянка (*макам*) приобретается. Состояние — это бытийное воплощение, а стоянка — результат старания. Обладатель стоянки находится в нем устойчиво, а обладатель состояния — временно. У Зу-н-Нуна Мисри спросили о том, где находится 'ариф. Он ответил: «Он находится, и будет находиться здесь (в определенной стоянке. — М. М.)».

По утверждению суфийских старцев, состояние — это молния, если оно устойчиво, то это уже не состояние, а разговор о плотской душе (*нафс*). И утверждают, что душевные состояния это своего рода имя неизменной души, которое по мере изменений в ней исчезает. Другая группа суфиев отмечают, что состояния быстротечны и не идут

²⁴ ал-Васити, Абу Бакр Мухаммад (ум. после 932 г.) — мистик из Багдада, близкий к кругу Джунайда. После смерти последнего он переехал в Хурасан и присоединился к нишапурской школе Маламатийя.

²⁵ Абу 'Усман ал-Хири (ум. в 910 г.) — один из видных наставников школы в Нишапуре, известной как Маламатийя. Ученик Абу Хафса ал-Хаддала.

одно вслед за другим, они подобны молнии, которые после короткой вспышки и исчезают. Именно подобные душевные вспышки у человека именуется состоянием. Абу 'Усман Хири говорит: «Четыре года, как Господь не держит меня в одном душевном состоянии, которому я был достоин». Здесь Абу 'Усман указывает также на продолжительность удовлетворения, и на то, что он будет удовлетворен любым [ниспосланным Богом] состоянием. Другими специфическими суфийскими терминами являются понятия *кабз* («сжатие») и *баст* («расширение»). Это два состояния, которые последуют после того, как раб Божий преодолеет состояния страха (*хауф*) и надежды (*риджа*).

Сжатие (*кабз*) для 'арифа является тем, чем для начинающего мистический путь является страх (*хауф*); а расширение (*баст*) для 'арифа является подобием надежды (*раджа*), испытываемой начинающим. А разница между сжатием и страхом, а также расширением и надеждой заключается в том, что страх испытывается перед событием, которое должна состояться, например, смерть друга или угроза внезапного бедствия; таким же образом надежда может быть связана с приходом друга или спасением от бедствия. Но сжатие и расширение это смысл, которое связан со временем: сердце того, кто подвержен страхом или надеждой, находится в ожидании того, что должно случиться; а время того, кто испытывает сжатие и расширение, подчинено внушениям, которые довлеют над его душевным состоянием. Следовательно, упомянутые состояния отличаются по своему качеству.

К числу подобных суфийских терминологий относятся понятия *джам* ('соединение») и *тафрика* ('разъединение»). Слова «соединение» и «разъединение» в высказываниях суфиев встречаются часто. По утверждению устада Абу 'Али [Сина], разница между этими терминами заключается в том, что «разъединение, связано с тем, что принадлежит тебе, а соединение — с тем, что от тебя отдалено». Следовательно, то, что приобретается рабом Божьим посредством богослужений и соответствует состоянию человечества, относится к разъединенности (*фарк*, то есть состоянию разъединения), а то, истинность чего заранее установлено в качестве нахождения смыслов, оказание милости и благодеяния, относится к соединению (*джам*). И раб Божий не может избегать этих соединений и разъединений, ибо тот, у кого нет чувства разъединенности, у того нет и богослужения, а тот, у кого нет соединения, у того нет и познания.

Другими терминами из состава суфийского лексикона являются слова *фана* ('избытие в Боге) и *бака* ('пребывание в Боге; вечная жизнь). Суфии, указывая на эти слова, отмечают, что *фана* означает очищение от предосудительных качеств, а *бака* — приобретение похвальных качеств. И так как раб Божий характеризуется, хотя бы одним из этих двух слов, то он никогда не остается в стороне от обозна-

чаемых этими двумя словами состояний, ибо эти состояния сменяют друг друга, последовав одно за другим. Каждый, кто очистится от порицаемых качеств, в том будут преобладать похвальные черты. Но тот, у кого будут преобладать порицаемые качества, будет лишен похвальных черт характера. Каждый, кто освободится от собственного невежества, приобретет знания и просвещенность; тот, кто очистится от собственных вожелений, приобретет блага раскаяния; тот, кто очистится от собственных страстей, приобретет дар воздержания. А очистившийся от пустых мечтаний, приобретет чувство искренности, и все его дела будут основаны на этом чувстве [22].

**Оборванцы и «люди трезвости» (ахл ас-сахв)
из Фава'ид ал-фу'ад («Советы полезные для души»),
книги высказываний хваджи Низам ад-дина Аулийа'**

В пятницу 15 дня благословенного месяца ша'бан 707/17 февраля 1308 г. после совершения намаза нам посчастливилось посетить Его Светлость хваджи Низам ад-дина Аулийа'. Зашел к нему и какой-то оборванец, который посидел с нами около часа, а затем встал и ушел. Хваджа, да помянет его Бог в благодати Своей, изрек: «Люди посещали шайха Баха' ад-дина Закарийа, да помилует его Господь, в меньшей степени, тогда как к шайх ал-исламу Фарид ад-дину, да помилует его Господь, ходили все виды дарвишей и различной категории других людей». Затем он добавил: «Среди всех категорий простых людей есть и избранные». Хваджа Низам ад-дин рассказывал, что шайх Баха' ад-дин Закарийа много путешествовал. Однажды он встретил группу нищих оборванцев и сел среди них. Вдруг шайх заметил луч света. Присмотревшись внимательно, увидел, что этот луч исходит от одного из присутствующих. Шайх медленно приблизился к нему и спросил: «Что ты делаешь среди этих людей?» А тот в ответ сказал: «О Закарийа! Чтобы ты знал, что среди всех групп простых людей есть и избранные». По рассказу хваджи, подобным же образом некто из выдающихся личностей пришел к группе нищих. И заметил, что один из них при совершении двух ра'атов намаза прочитал весь Коран. Этот выдающийся человек был удивлен и сказал, что в том положении, в котором находится сей муж, совершение подобной молитвы кажется странным, здесь кроется какой-то секрет. Он покинул общество нищих, но спустя десять лет опять встретил их. И опять заметил, что упомянутый нищий совершил молитву в той же форме. Тогда этот выдающийся человек пришел к выводу, что среди всех категорий простых людей встречаются и избранные [23].

В понедельник двадцать первого числа упомянутого месяца (зи-лка'да) мы удостоились чести прийти к нему (к Низам ад-дину Аулийа'. — М. М.) на поклон. Речь зашла о благе присутствия благородных мужей. Он отметил, что все места на земле насыщены духом святости благодаря этим людям, в частности и соборная мечеть в Дели. Затем он изрек, что благодаря присутствию нескольких святых и великих мужей данная местность пребывает в благом состоянии. В ходе своих речей он вспомнил, также о словах Махмуда Кабира, который сказал: «Однажды перед наступлением утренней зари я заметил святого мужа, который подобно птице порхал над куполами соборной мечети без всякой трудности, от одного края до другого и обратно. А я со

стороны смотрел на это зрелище. И когда наступило утро, он спустился с тех куполов на землю. Я подошел и поздоровался с ним. Он спросил: Ты видел все это? Я ответил: Видел! Тогда он сказал: Никому об этом не говори!» В этом отношении я (Хасан 'Ала' ад-дин Сиджзи)²⁶ спросил: «Большинство великих людей скрывают свое состояние. А почему?» Шайх (Низам ад-дин Аулия'. — М. М.) в ответ изрек: «Если они разглашают тайну [своего состояния], то будут недостойны тому, чтобы быть посвященными в другие тайны. Если кто-либо из них откроет свою тайну кому-нибудь, а тот будет разглашать его тайну, то первый будет недостойным тому, чтобы далее ему доверяли тайны». Тогда я обратился к шайху с вопросом: «Так почему хваджа Абу Са'ид б. Аби-л-Хайр, да помилует его Господь, неоднократно открыто говорил о ниспосланных ему сокровенных внушениях?» Шайх изрек: «Когда святые мужи находятся в состоянии экстаза (*шаук*), каждый из них в состоянии духовного опьянения (*сукр*) говорит всякие слова. Но тот, кто совершенен и трезв, никогда не разглашает никакие тайны» После этого два раза он произнес своими благословенными устами слова: «[Божьи] мужи, выпив тысячи морей, ушли жаждащими!» Затем он изволил изречь: «Нужен человек с огромной выдержкой, чтобы быть достойным ношению тайн. Подобные люди относятся к «людям трезвости» (*асхаб ас-сахв*)». Ваш покорный слуга спросил: «У кого выше положения: у «людей трезвости» или «людей [духовного] опьянения» (*асхаб ас-сукр*)?» Он изрек: «У «людей трезвости» (*асхаб ас-сахв*). Но Богу известно лучше» [24].

²⁶ Хасан 'Ала' ад-дин Сиджзи — составитель книги изречений Низам ад-дина Аулия' *Фава'id ал-фу'ад* («Советы полезные для души»).

**Критика и опровержение радения (сама') из книги
Мифтах ан-наджат («Ключ к спасению»)
шайха Ахмада Джамии (Жандепил)**

О дарвиши мои дорогие! Прислушивайтесь к советам вашего брата и не спускайтесь в яму при помощи всякой веревки, чтобы не оказаться в состоянии безысходности. То, чего я желаю вам в этом и в загробном мире, пусть нисходит в этом и в другом мире на меня, на моих детей и на мою религию. Будьте осторожны, мои дорогие и мои братья! Ибо у вас на этом пути нет достаточного опыта. Прошло более пятьдесят лет, как на нас возложили такую миссию и до той степени нас уведомили о благах и бедствиях этого пути, что многим кажется невероятным: как имамам, так и шайхам суфийского Пути (*тарикат*). Я вам говорю и раскрываю перед вами то, что находится у меня под покровом [тайны]. Прислушивайтесь к советам вашего брата. Ибо это неправильно, когда некоторые лица громогласно заявляют о своих амбициях, или в кругу дарвишей машут руками и головой, бьют ногами о землю [в такт музыки], произносят невнятные слова и бредни. Подобное никогда не делалось ни Посланником Бога (да благословит его Аллах и приветствует!) и ни его сподвижниками. В целом наличие специфических состояний у святых отрицать не будем, но подобные действия не присущи божьим святым, и каждый, кто занимается ими, относится к пособникам дьявола. А состояние друзей Бога (Пречистый и Всевышний Он!) подобно благому дождю, и каждый, на кого капает этот дождь, будет пользоваться Божественными благами. А если этот дождь капает на землю, то наступит изобилие растений, лугов и родников, от которых будет испытывать радость, покой и умиротворение каждый, кто будет пользоваться ими. И на лицах подобных людей можно будет прочитать признаки этих благ; их путь во всех делах, как религиозных, так и мирских будет освящен светом наставления. Их руки, ноги, глаза и уши будут функционировать в пределах непорочности, и где бы они не находились, все их деяния уподобляются деяниям сподвижников Посланника Бога (да благословит его Аллах и приветствует!). Их поступки, слова и деяния окажутся благими и полезными для всех народов. Но не так, как наши общины дарвишей, которые претендуют на то, что идут стезею святых, а фактически мусульмане наблюдают среди них немало прелюбодеев. Пожалуй, это не стезя святых: раньше человек, попавший в круг дарвишей, слышал звуки восхваления и славословия Господа и чтения Корана; а сегодня человеку, попавшему в наш круг, слышится шум, который напоминает питейный дом (*харабат*), где все находится в состоянии опьянения.

Происшествие: Однажды, когда я находился в городе Нишапуре, кто-то из дарвишей пригласил своих собратьев на трапезу, и мы тоже оказались в числе приглашенных. Когда все дарвиши собрались и после еды приступили к радениям, вышел совершать ритуальное омовение. Вдруг я заметил хозяина дома, который посередине двора плакал. Я спросил: «О дарвиш, из-за чего эти слезы?» Он в ответ сказал: «Лучше, не спрашивай. Вот уже много времени, как я увещаю этим дарвишам, которые живут по соседству со мной, пытаюсь наставлять их на путь дозволенного. Сегодня один из них попросил меня выйти к нему. Я вышел к нему, а с другой стороны от его двора находился питейный дом. Он сказал: «Иди и послушай, а затем скажи по справедливости: чьи радения более благозвучны и приятны, тех дарвишей, которые находятся у тебя дома или этих людей из питейного дома?» Он заклинал меня подождать и слушать обе стороны, а затем сказать, чьи радения ближе к мирским страстям и вожделениям. Когда я стал слушать внимательно и сравнивать, то мне стало понятно, что радения, доносившие из моего дома, гораздо большей степени соответствуют вожделениям и более страстны, чем голоса, раздающиеся из питейного дома, поэтому я и плачу. Я ему сказал: «Молчи, все это внушил тебе Сатана». Тогда он заклинал меня прийти завтра к нему домой, чтобы увидеть нечто захватывающее. На следующий день я пришел к нему домой внимательно прислушался к радениям дарвишей в его доме и голосам посетителей питейного дома, и сравнивая, их пришел к такому выводу, что он был прав.

Если вы знаете обо всем этом, то не поступайте подобным образом, ибо после смерти нет пути возврата, и невозможно запастись припасами на Судный день. Не следует заниматься порочными делами, из-за чего пришлось бы потерять веру и слиться грешником в обоих мирах [25]. Я проштудировал много книг, чтобы выяснить, ели ли хоть одна книга, в которой говорилось бы о вознаграждении за пение, или игры в музыкальных инструментах, или за удары ногами в такт музыки? Пожалуй, подобных утверждений ни в одной книге не обнаружил. Зато нашел множество свидетельств в пользу того, что, если кто-либо скажет: «Нет другого божества, кроме Аллаха, Аллах — Велик; нет силы и могущества, кроме как у Всевышнего и Великого Аллаха!» или обращается к Богу с мольбой об отпущении грехов, то ему достанутся великие воздаяния. Если мы не охвачены вожделением и невезением, то почему нам не поступить так, как велел Господь, и как это делалось шейхами прежних поколений? Но так как мы оказались в плену у наших страстей, то невольно поступаем по-иному. Но если ты подчиняешься велениям Господа и Его Посланника, то помни, что сказал Посланник: «Упомянуть Господа утром и вечером — лучше чем, сражаться на Его пути с мечом в руках».

То, посредством чего все подстрекатели становятся подстрекателями, а гуляки — гуляками, для нас служит средством для занятия аскетизмом и причисления к лику святых. Да, тебе кажется, что:

Только словами свидетельствования [о единстве Бога] спасешься, но, помни, что похмелье наступит завтра, после ночного пьянства.

Я не говорю, что радения дарвишей запрещены, но я утверждаю, что это (то чем, вы занимаетесь. — *М. М.*) не радения дарвишей, но радения подстрекателей; и тот, кто понимает радения в подобном смысле, к дарвишам никакого отношения не имеет. Разве ты когда-либо у кого-нибудь слышал, чтобы дарвиши из числа «людей помоста» занимались подобными радениями, проводя дни и ночи над подобным занятием? Тем не менее, не исключено, что дарвиши впадают в состоянии радения, от того, что на других вовсе не влияет, например, от двести стихов, посвященных единобожию и философскому осмыслению мира. И это вполне понятно. Но к стезе дарвишей примыкала группа неблагородных лиц, которые компрометируют праведных людей, распространяя среди последователей Мухаммада, да благословит его Аллах и приветствует, ересь и вседозволенность. Они, вооружившись дуалистическим учением, проникли среди народа, и создавали путаницу. Хотя было бы хорошо, если бы у таких людей, которые занимаются компрометацией дарвишей, онемели языки, и потерялась вера в своей правоте. Но среди каждой из мусульманских общин проникли группы неблагородных лиц, из-за которых произошла упадок в религии и бессмысленность сего мира. Я знаю более двухсот подобных групп. Я никого не хочу обвинять, просто говорю то, что мне известно по моему опыту. Вначале я думал, что каждый из них действительно является непревзойденным аскетом, но прошло время и я не могу даже говорить о том, что видел. О мои братья и мои дети! Не верьте в делах мирских и религиозных тем, которые не прошли еще ваши испытания, ибо вы будете лишены, как мирских, так и религиозных благ. Не отвергайте шариат, даже в отдельно взятых вопросах. И если видите человека, отвергавшего шариат, не общайтесь с ним, если даже встретитесь с ним всего один раз. Каждый, кто верит подобным людям и впускает их в свой дом, тот лишается своей веры и мирских благ. Это мой совет вам. Если вы разумны, то этого вполне достаточно, но если нет, то от подобных советов не будет никакой пользы. И каждый, кто не будет внимать словам Бога и Его Посланника, не найдет верную стезю никакими другими средствами. А всякий, у кого вождение победили разум, тот не будет знать благоденствия. Посланник Бога (да благословит его Аллах и приветствует!) говорил: «Нет такого верующего, у которого каждое утро разум не боролся с вождениями; если при этом разум одержит победу над вождениями»

ми, то в тот день ему сопутствуют успехи и блага; но если победителем окажется вождление, тот день для него окажется неблагоприятным». Теперь ты подумай: был ли у тебя такой день, когда твой разум оказался победителем в борьбе против вождлений? Если нет, то ты принадлежишь к числу тех людей, у которых вождления и страсти одержали победу над разумом и знаниями. Так, почему тебе понадобилось отказаться от Корана, хадисов, мудрости философов, увещевания проповедников, и заниматься песнями о кудрях и родинке возлюбленной, из-за которых человек сбывается из верной стези? Надо быть глупцом, чтобы утешиться подобными занятиями, меняя одобряемые деяния на предосудительные поступки [26].

Условия мистического Пути в высказываниях шайха Наджм ад-дина Кубра

Некоторые мыслящие люди, далекие от формы, но близкие к содержанию [мистического учения], попросили у вашего покорного слуги²⁷, составлять на арабском языке, который является самым четким из языков, книгу, которая бы содержала указания для путников на стезе Всевышней Истины, а также условия и признаки этой стези. Подобная книга нами была составлена, и мы называли ее *Рисалат ал-ха'им ал-ха'иф мин лумат ал-ла'им ат-талиб би-калбихи-л-хариб би-калабих* («Трактат об изумленном, который опасается порицания порицателя, ищущего посредством сердца, убегающего из тела»). И хвала Всевышнему Господу она стала популярной и признаваемой среди передовых представителей религии и знатоков шариата, и соответствовала их ожиданиям. Но другая группа людей, не знакомые с арабским языком, которым персидский язык был более близок, попросили написать другую аналогичную книгу на языке фарси, которая по выразительности и изяществу не уступила бы арабскому варианту и была бы востребована широким кругом читателей. Мы согласились и, повременив с другими важными делами, написали подобную книгу, которую называли *Рисалат ас-сайир ал-хайир ал-ваджид ила-с-са'ир ал-вахид ал-маджид* («Трактат о странствующем и находящемся в трансе на пути к Единому и Славному»). При выборе этого названия мы подразумевали пять значений. Во-первых, человек должен следовать по Пути к Господу, ибо посредством [мирских] желаний добиться что-либо невозможно. Во-вторых, странствующий по [мистическому] Пути муж должен уметь находиться в состоянии мистического экстаза (*ваджед*) обладать совестью, ибо если человеку неведомо состояние экстаза, то он ничего не добьется; добиться результата также можно путем [мистической] практики, ибо находиться в состоянии поиска — лучше, чем бездействие. В-третьих мы упомянули о господстве Бога, чтобы Он по Своей милости простил нас за наши грехи и проступки. В-четвертых, мы о Его единстве говорили посредством эпитета в конце названия книги, чтобы идущий [по Пути] знал, что конечным пунктом его странствий является «растворение (*фана'*) в Его единстве». В-пятых, самого путника мы называли «изумленным», а Всевышнего Господа — «Сланным», ибо тот, кто славный — достоин бесконечных восхвалений, которые служат предметом изумления странствующего. Теперь, следует знать, что предшественники помимо качеств, необходи-

²⁷ Т. е. у шайха Наджм ад-дина Ахмада б. 'Умара б. 'Абд Аллаха ас-Суфи ал-Хайуки, известного как Наджм ад-дин ал-Кубра.

мых для совершенного мусульманина, говорили еще о восьми условиях следования по [мистическому] Пути, к которым мы добавили еще два условия, чтобы их количество достигло десяти (чтобы получилось «полных десять»²⁸). К этим условиям относятся очищение (*тахарат*), молчание (*хамуши*), уединение (*халват*), пост (*саум*), постоянное повторение формулы: «Нет бога, кроме Аллаха!», избегание обиды, смирение (*таслим*), стремление к беседе с праведниками, бодрствование, умеренность в еде и питье.

Первым условием здесь является очищение, которое обладает различными видами. К ним относятся очищение от явных форм неверия и язычества, очищение от скрытых форм неверия и язычества; от привязанности к миру и к его благам; от вожделий и сатанинских козней. Также следует назвать очищение (избавление) от всего, кроме Всевышнего Бога, даже от Джабра'ила (мир ему!). А, по словам Ибрахима (мир ему!), «очищаться от всего, кроме Него». В этом плане первым фактором выступает очищение от осквернения [после полового сношения] (*джинабат*) и от случайных обстоятельств, нарушающих ритуальную чистоту (*хадас*), омовение четырех частей тела, которые относятся к обязанностям всех мусульман. Кто будет постоянно соблюдать подобную чистоту, тот будет относиться к числу избранных. А польза от подобного очищения выявляется в двадцати явных аспектах: Первая польза — это очищение от осквернения [после полового сношения] и от случайных загрязняющих факторов. Вторая польза — чувство облегчения, ибо согласно уникальному хадису Посланник Бога (да благословит его Аллах и приветствует!) сказал: «Тайной очищения является чувство облегчения». И в данном слове есть ценность, о которой знает только пророк или святое лицо. А в действительности, если человек запачкается скверной (*джинабат*) или другими нарушающими чистоту предметами (*хадас*), то он становится подвластным Сатане (Шайтану). Об этом правильно говорится в хадисе: «Черты соберутся в нечистых для намаза вещах». И Посланник бога (да благословит его Аллах и приветствует!) говорит: «Религия — это чистота». Четвертая выгода заключается в очищении чистого духа от всяких осквернителей. И данное обстоятельство является указанием на то положение, что: «Кто освобождается от скверны, тот спасется от всяких козней». Пятая выгода состоит в тушении огня вожделий посредством воды и приобретение состояния одухотворенности. Шестая выгода — это присоединение к основе жизни, ибо сказано, что: «Мы все живое из воды сотворили»²⁹. Седьмая выгода — это ношение боевых доспехов, ибо «омовение — это оружие верующего». Восьмая выгода — прибавление света к свету: «Омовение — свет, добавленный к

²⁸ Коран, 2: 196.

²⁹ Коран, 21: 30.

свету». Девятая выгода означает проявление признака веры ибо «нет лучшей защиты для веры, чем очищение верующего». Десятая выгода заключается в том, что после малого (частичного) ритуального омовения можно брать в руки Коран, а после большого (общего) ритуально-омовения — читать наизусть Священное Слово...

Второе условие — это отказ от произнесения любых слышимых слов, кроме поминания Всевышнего Господа. В соблюдении (внешнего) молчания есть более десяти видов выгоды: Первая выгода — спасение в Судный день от возмездия. Вторая выгода проявляется в том, что когда внешний язык молчит, то будет говорить язык сердца. Третья выгода — это спасение от ада, ибо, как изрек Посланник Бога (да благословит его Аллах и приветствует!): «Когда люди предпочитают внешнее молчание, то они заговорят языком сердца». Четвертая выгода проявляется в том, что ежедневно все части его тела заклинаят языка воздержаться от многословия, и если язык прислушивается то, становится благодетелем для других частей тела. Пятая выгода заключается в обуздании низменной души (*нафс*), которая склонна к многословию....

Пятое условие — произношение формулы «Нет другого божества, кроме Аллаха!» Если к ней добавить еще и формулу «И Мухаммад — Его посланник!» — будет весьма похвально.

Произнеси данное слово, упоминай об Истине,
Иначе все дела твои будут тщетными в этом мире.
Ты подверг свою душу и свое сердце угнетению,
Теперь остепенись, и жди за все это воздаяния.

Я уже отметил, что все знания от начала до конца основываются на этих двух формулах, поэтому считаю излишним говорить об их пользе:

Если у тебя есть желание красоваться в одеянии Ка'бы,
То достаточно концевки одного двустипшия из его прелестей.

Шестое условие состоит в отказе всяких воспоминаний. А это самое трудное для лиц, идущих по стезе Истины, условие. Отказ от воспоминаний является истинным аспектом поминания Бога (*зикр*). Ибо существуют пять категорий мыслей. Первая — воспоминание об Истине: ее признак тот, что воспоминание посещает сердце безо всякой на то причины; подобное воспоминание не изгладить из памяти. Задача начинающего суфия заключается в том, чтобы забыть о подобном воспоминании, ибо он не приобрел еще достаточного мастерства в опознании и различении разных категорий воспоминаний. Вторая — воспоминания сердца. Третья — воспоминания об ангелах. Две последние категории воспоминаний весьма близки друг другу, но между ними существует и конкретная разница, которую узнаешь тогда, когда

ознакомишься с хадисом Посланника Бога (да благословит его Аллах и приветствует!). Досточтимый Пророк (да благословит его Аллах и приветствует!) был благородным человеком, в месяц рамадан он стал еще благороднее, а когда к нему явился Джабра'ил (мир ему!), то он стал наиблагородным. Знай, что под воздействием присутствия ангелов и воспоминания о них благородства у человека становится еще больше. Четвертая [категория] — воспоминания низменной души (*нафс*), а пятая — воспоминания о Шайтане. Эти две категории воспоминаний тоже близки, но между ними существует и определенная разница. Упомянутая разница состоит в том, что когда низменная душа (*нафс*) чего-либо желает, но не находит, то вожделеет искомого снова и снова; при этом человек мучается от неисполненных желаний. Когда же Шайтан велит человеку совершить нечто греховное, а человек не последует его велению, то он (Шайтан) будет снова и снова соблазнять его другими греховными поступками, ибо он намерен ввести человека в заблуждение [27].

Откровение и чудо, творимое друзьями Божиими, и вопрос об эманации (*таджалли*)

Знай, что истинным аспектом откровения (*кашф*) является выход какой-либо вещи из-под покрова, да таким образом, чтобы субъект откровения познал об этой вещи то, что раньше ему было неизвестно. И как изрекается [в Коране]: «Теперь же сняли Мы покров с тебя»³⁰, чтобы тебе открылось то, чего раньше ты не замечал. А покров представляет собой преграду, из-за которого око раба Божьего лишается возможности лицезрения прекрасного Лица Всевышнего. Этим покровом являются различные аспекты дольного мира и загробной жизни, и по преданию, существуют 18 тысяч, а по другим версиям, 70 тысяч и даже 360 тысяч миров. Более достоверным является число 70 тысяч, на которое указывается в достоверном хадисе, согласно которому «воистину, Господь находится за 70 тысячами покровов, состоящих из света и тьмы». Все эти 70 тысяч миров существуют в природе человека, и соответственно каждому из этих миров, у человека есть зрение, посредством которого он может видеть и изучать этот мир, открывая его для себя. И все эти 70 тысяч миров и сосредоточены в двух больших мирах, которых можно характеризовать посредством света и тьмы. То есть их называют земным и небесным царствами, а также сокровенным и зримым, телесным и духовным, а также дольным и горним мирами. То есть предложение означает одно и то же, но выражения бывают различными. А человек является образованием из этих двух миров. То есть Господь своим бесконечным могуществом создал его в виде сочетания двух противоположных начал. И в двух мирах, ощущаемых человеком, заложена возможность узреть все 70 тысяч остальных миров. В частности, посредством пяти органов чувств, которые относятся к области телесности человека, он ощущает и познает все материальные миры, представление о которых образуется посредством того, что именуется разумом, сердцем, духом и сокровенным началом.

Но в терминологии идущих по практическому Пути (*ахл-и сулук*) под откровением (или снятием завесы) (*мукашафат*) понимается смысл, которые познаются посредством пяти сокровенных (внутренних) постижений, а не посредством пяти внешних органов чувств, и не посредством человеческих сил, которые подчинены ощущениям. Следовательно, когда верный путник (*салик*) посредством силы воли из низкого природного положения стремится к высшим ступеням шарриата и верным шагом следует по [мистическому] Пути, соблюдая прави-

³⁰ Коран, 50: 22.

ла усердия и подвижничества, при проходе через каждого из 70 тысяч упомянутых покровов, у него открывается новое зрение. И тогда перед его взором открываются состояния этих миров. Первым делом будет открываться взор его разума, и по мере устранения покрова и очищения разума перед ним открываются рациональные мысли, и он становится открывателем новых рациональных начал. Подобное явление называется умозрительным откровением. Но к этому роду откровения нет полного доверия, ибо то, что замечается зрением, не всегда соответствует действительности. «О сердце! Тебе достанется не все, что ты узришь!» Многие мудрецы и философы остались на этом уровне, и приложили усилия для очищения разума и познания рациональных основ, признавая это в качестве постижения истинной цели; тем самым они лишили себя выгоды от других форм познания. А когда была преодолена стадия рациональных откровений, настала очередь сердечного откровения (*кашф-и калби*), которого называют созерцательным откровением (*кашф-и шухуди*). При этом открываются различные лучи откровения, подробности которых были нами изложены в главе о созерцаниях. После этого начинается этап сокровенного созерцания, которого называют откровением, основанным на наитии (*кашф-и илхами*), при этой форме откровения познаются и выявляются тайны творения и мудрость бытия каждой вещи...

Затем следует процесс духовного познания, которое именуют духовным откровением (*кашф-и рухи*). На основе этого положения возникает откровение относительно пределов и просторов рая и ада, видения ангелов и их разговоров, а когда дух полностью очищается от мути телесного начала, открываются бесконечные миры и извечность и вечность видятся слившимися. На этой стадии завесы между временем и пространством падают, и то, что происходило в прошлом, видится в настоящем. Тогда человеку видится все, что было искони — в процессе творения бытия, а также то, что будет происходить в грядущем. Сын один из аскетов из числа сподвижников Пророка по имени [Ибн] Хариса говорил: «Я вижу обитателей рая благоденствующими и обитателей ада мучающимися». Пророк (да благословит его Аллах и приветствует!) изрек: «Мне представили райские владения, большинство обитателей которых были из числа бедных, и [представили] поселившихся в геенне огненной, большинство которых состояло из числа [заблудших] женщин». Когда временные и пространственные завесы этого мира удаляются, перед взорами человека открываются время и пространство того мира, и именно в этом состоянии покровы зависимости от мирских благ устраняются, и человек за ними зрит как прошлое, так и будущее. Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, говорил: «О люди! Я — ваш предводитель (*имам*). Не пытайтесь опережать меня в поясных и земных поклонах (молитвах. — М. М.), не возгордитесь, ибо я вижу как прошлое, так и грядущее».

Необычные явления, которые именуют чудом, возникают именно в этом состоянии. К таким чудесам относятся чтение мыслей, осведомленность о сокровенных началах, хождение по поверхности воды, прохождение сквозь огонь, движение по воздуху, внезапное преодоление больших расстояний и тому подобное. Эти чудеса не пользуются большим доверием, ибо они приписываются и верующим и неверным. Так, Пророк (да благословит его Аллах и приветствует!) спросил у своего сподвижника Са'ида: «Что ты видишь?» Тот ответил: «Вижу Престол, что держится над водой». Пророк (да благословит его Аллах и приветствует!) изрек: «Это престол Дьявола (Иблиса)». Аналогичные чудеса приписываются также и Даджалу, который якобы умерщвлял и воскрешал людей. Но то, что в действительности можно назвать чудом и что присуще только последователям религии, возникает после духовного откровения (*кашф-и рухи*) в процессе заветных поисков, ибо дух присущ и мусульманам и неверным, тогда как духовная тайна есть особая святость, назначенная только избранным. Как говорится [в Коране]: «Аллах начертал в их сердцах веру и укрепил их Своим духом»³¹. А в другом месте сказано: «Он ниспосылает откровение, кому пожелает из Своих рабов»³². А относительно достоuchtимого Пророка, да благословит его Аллах и приветствует, читаем: «И так велением Своим / Тебе Мы дух внушили (через откровение). / Ведь прежде ты не знал, / В чем (суть) Писания и веры, / А Мы же Светом сделали его, / Которым путь указываем тем из Наших слуг, / Кого сочтем Своим желаньем»³³. То есть дух святости внушается не всем, но лишь некоторым рабам Божьим, чтобы посредством этого духа они нашли путь к миру Божественных атрибутов. Ибо только Рахш³⁴ может нести на себе Рустама. Сердце, которое является средством [связи] между телесным и небесным миром, обращаясь лицом, как к небесному миру, так и к телесному бытию, становится вместилищем благ света разума, и своим лицом, обращенным к телесному началу, доводит до человеческого тела свет небожителей и рациональные начала. Таким же образом, сердечная тайна стала средством [связи] между двух миров — сердца и духа, чтобы своим лицом, обращенным к духу, доставлять в сердце истинны духовных благ. Подобным же образом скрытость (*хафи*) выступает в качестве средства для мира Божьих атрибутов и мира духовности, чтобы стать доступным для откровения, а его образ придал духовному миру нравственные начала, чтобы он стал

³¹ Коран, 58: 22.

³² Коран, 49: 15.

³³ Коран, 42: 52 (данный аят дается в переводе В. Пороховой).

³⁴ Рахш (*перс.*, букв.: «вороной») — конь Рустама, героя мифических сказаний древнего Ирана и главный герой знаменитого эпоса Фирдауси «Шахнаме» («Книги царей»).

благостным творением Господа. Подобное действие именуется атрибутивное откровение (*кашф-и сифати*). При этом если откровение происходит посредством мирских качеств (*сифат-и 'алами*) то знания об этих откровениях именуется Божественными знаниями (*'илм-и ладуни*) а если посредством слышимых качеств, слушания слов и воззваний, или посредством видимых предметов возникает видение или созерцание. Другие качества также познаются подобным способом. Но сущностное откровение (*кашф-и зати*) это очень высокое положение, познание и передача которого посредством простых слов и указаний представляется невозможным. Ваш покорный слуга в этом отношении говорит:

Пока наше обиталище улица Твоей любви,
Для нашего сердца открыты тайны двух миров.
А там, где вступает наше жаждающее сердце,
Желания всех мирян становятся нам доступными.

Все символы будут изложены в главе о богоявлении (*таджалли*) [28]. Знай, что Божья эманация (*таджалли*) состоит из явления Самости (*Зат*) и Божьих атрибутов (*сифат*) Господа, Всевышний и Пречистый Он, и с учетом того что сияния свойственны также и духу, то путники (*саликун*) при определении этих двух форм сияния допускают определенные погрешности. То есть иногда, когда происходит сияние качеств духа, путнику кажется, что это сияние Истины. Немало путников охватывает гордыня, и они воспринимают сияние духа в качестве явления Истины (богоявления). И если шайх не является обладателем специальных знаний, то и ему трудно уберечься от подобной ошибки. Относительно исследования подобных истин шайхи прежних времен (да возвысит Господь их души!) приложили немало усилий, радея, чтобы не привлечь к ним внимания чужаков (т. е. не суфиев. — М. М.). А теперь с одобрения и благословения Господа приступим к разъяснению вопроса о духовном и Божественном сиянии.

Знай, что когда зеркало сердца очищается от всяких мирских помутнений, кроме Господа, и становится совершенно чистым, то оно ставится отражателем красоты Всевышнего Бога, превращается в зеркало, в котором отражается мир Самости с трансцендентными качествами. Но не каждый, кому достанутся блага подобной чистоты и блеска, почувствует счастье сияния (богоявления), ибо Господь дарует подобное счастье, кому Сам пожелает. Но даже и эти блага способствуют подготовленности сердец; как изрек шайх 'Абд Аллах Ансари (милость Господа ему!): «Сияние Истины является внезапно, но в сведущем сердце». Я также слышал, как шайх 'Али Бунани (да возвысит Господь его душу!) передавал слова своего шайха Абу Бакра Шанийяна Казвини, что говорил: «Не каждый, кто охотился, поймал онагра, но онагра поймал тот, кто охотился».

Разница между Божественным сиянием и духовным сиянием в первую очередь заключается в том, что духовное сияние обладает тем недостатком, что сотворен (*худус*) и он не обладает силой уничтожения (*афна*). Хотя при своем возникновении оно устраняет человеческие качества, не имея возможность уничтожить их, ибо, когда сияние (духовное) спрячется за завесой, человеческие качества вновь проявляются.

Но сияния (или манифестации) Всевышнего Господа проявляются в двух видах: эманации Самости (*таджалли-йи Зат*) и эманации атрибутов (*таджалли-йи сифат*). Эманация Самости также бывает двух видов: эманация господства (*таджалли-йи рубубийат*) и эманация божественности (*таджалли-йи улухийат*). Божьей эманацией обладал Муса (Моисей), мир ему: это гора (Синай) была ему обязана, а не он горе. «Когда же Господь его явил себе горе, обратил Он в прах ее, и пал Муса, будто громом пораженный»³⁵, но присутствие Божьей эманации защитило его бытие и бытие горы. Божьей эманацией обладал и Мухаммад, да благословит его Аллах и приветствует. Он потерял все, чем обладал, но взамен существование Мухаммада служило доказательством существования господствующей Самости: «Воистину, те, которые присягают тебе[о Мухаммад] на верность, присягнуть и Богу. Мощь Его превосходит мощь их»³⁶. Подобное совершенное счастье не было дано никому из пророков, мир им. Но собиратели колосьев из этого гумна были удостоены подобным счастьем тем, что позволили им собирать на ней колосья. Ибо бессмертен раб Божий, ищущий близости с Ним посредством неустанных молитв, используя все свое существо, включая слух, зрение, руки, язык, а также и посредством того, что слышит, видит, ощущает и говорит. И данное положение является свойством Божественного сияния (манифестации).

Эманация атрибутов (*таджалли-и сифат*) также бывает двух видов: эманация атрибутов красоты (*сифат-и джамал*) и эманация атрибутов могущества (*сифат-и джалал*). При эманации атрибутов красоты порою присутствует скрытость, а иногда и блеск, ибо оно проявляется в разные цвета. А там, где проявляется эманация атрибутов могущества, наличествует положение устойчивости, а двухцветное проявление отрицается, хотя это — очень чудесное явление. Так, однажды шейх Абу Са'ид присутствовал на собрании шейха Абу 'Али Даккака (да возвеличит Господь их души!). И на этом собрании речь шла о положении [Божественного] сияния (манифестации). Шейх Абу Са'ид был в рассвете молодости и проявлял нетерпение. Поднявшись с места, он спросил: «О шейх, этот ваш рассказ продолжителен?» Шейх ответил: «Садись, ибо он краток». Затем через некоторое время Абу

³⁵ Коран 7: 143.

³⁶ Коран, 48: 10.

Са'ид повторно встал и задал тот же вопрос. Ответ был таким же. По истечении часа Абу Са'ид вновь встал и повторил свой вопрос. Шайх сказал в ответ: «Нет, рассказ непродолжителен, но если бы он был продолжительным, то являлся бы чудесным». После этих слов шайх Абу Са'ид громко закричал и стал кружиться на месте со словами: «Это из тех чудесных рассказов, это из тех чудесных рассказов!» Здесь проявилось то, что именуется верой, явное стало воплощенной скрытостью, вера и неверие потеряли свое значение, не осталось разницы между соединением и разлукой. Как говорит автор:

С твоим ликом потеряли свое лицо безверие и вера,
Со светом твоего сияния не осталось ни сердца и ни души.
Раз наша «самость» отберет у нас наше сияние,
То не надеемся на соединение и не боимся разлуки.

Проявляется истинный аспект формулы: «Нет иного божества, кроме Аллаха!», чтобы идол бытия полностью удалился и восторжествовало царство божественности и господства:

Когда «мы» будем разлучены с «нами», сотрется
Разница между «я» и «ты», и останется только Бог.

Так как данная истина проявилась в период предводительства Мухаммада, да благословит его Аллах и приветствует, то Его Светлость изрек: «Пока не выявляется суть данного положения, не проявляется и истинная суть формулы “Нет иного божества, кроме Аллаха!”». «Прости прощения за свои грехи, за грехи своего бытия, наличие грехов несравнимо с самими грехами»... Хотя семена сияния (манифестации) вначале были заложены в природе человека, но фактически произрастание данного явления началось во времена Мусы (Моисея), а в период Мухаммада оно достигло совершенства, и будет продолжаться до конца света. И собиратели колосьев в этом гумне будут пользоваться его благами вечно. «В день тот будут сиять лица [людей благочестивых] и взирать на Господа своего»³⁷. Да благословит Аллах Мухаммада и его семейство! [29].

³⁷ Коран, 75: 22—23.

Совершенный человек и категории святых

Знай, да вознаградить тебя Господь величием, что Закон Божий (*шариат*) — это свод высказываний пророков, Путь к Богу (*тарикат*) — их деяния, а Истина (*хакикат*) — их воззрения. Идущий по практическому Пути к Господу (*салик*) должен в первую очередь заниматься изучением самых необходимых основ шариата, затем ему необходимо по мере необходимости следовать стезей *тариката*, чтобы сообразно своей прилежности пользоваться светом истины (*хакиката*).

О дарвиш! Кто признает то, что говорил кто-либо из пророков, тот относится к последователям *шариата*; а кто в деле следует указаниям своего пророка, тот считается последователем *тариката*, и соответственно лицо, который видит то, что видел его пророк, принадлежит к последователям *хакиката*. Есть люди, которые обладают одной, двумя или тремя из этих качеств. Но есть и такие лица, которые никакой из этих качеств не обладают.

О дарвиш! Люди, обладающие всеми тремя упомянутыми особенностями, являются совершенными, и именно они выступают в качестве предводителей человечества. А те, которые не одной из этих особенностей не обладают, относятся к категории ущербных (неполноценных) людей, они причисляются к категории животных.

О дарвиш! Знай достоверно, что большинство людей обладают только человеческой формой, но не содержанием. Они фактически являются ослами, коровами, волками, тиграми, змеями или скорпионами. И ты в этом не должен сомневаться. В каждом городе есть несколько лиц с человеческой формой и содержанием, остальные являются людьми только по форме, а не по содержанию. Всевышний Господь сказал: «Мы сотворили много джиннов и людей [предназначив их] для ада. У них — сердца, которые не понимают; глаза, которые не видят; уши, которые не слышат. Они подобны скотам и даже еще более заблудшие»³⁸.

Знай, что совершенным человеком является тот, кто совершенен в области *шариата*, *тариката* и *хакиката*. Но если тебе эти слова непонятны, то я объясняю тебе другими словами. Так, знай, что совершенным является тот, человек, которые в совершенстве владеет четырьмя вещами: добрыми словами, добрыми деяниями, похвальным нравом и просвещенностью.

О дарвиш! Все идущие по практическому Пути к Богу всем известны. Их занятие состоит в том, что они владеют этими четырьмя

³⁸ Коран, 7: 179.

вещами в совершенстве. А каждый, кто владеет этими четырьмя вещами в совершенстве, тот достиг совершенства. Как много людей пришли, взыскав идти по этому пути, но провалились, не добившись своей цели!

Теперь, когда ты знаешь, кто такой совершенный человек, тебе также следует знать, что у этого совершенного человека есть множество имен, то есть о них упоминают под различными именами, которыми он достоин называться.

О дарвиш! Совершенного человека называют шайхом-наставником, предводителем и ведомым (*махди*). Его называют еще сведущим, зрелым, совершенствующим других (*мукаммал*), имамом, халифом, полюсом, владыкой эпохи (*сахиб-и заман*), чашей, в который виден мир; зеркалом, показывающим весь мир, великим эликсиром и 'Исой, который воскрешал мертвых, Хизром, который испил Воду жизни и Сулайманом, которому был ведом язык птиц. И этот совершенный человек всегда находится среди людей, являясь единственным, и по той причине, что все существа представляют собой единое целое, которое не лишено сердца.

Следовательно, в этом мире всегда существует совершенный человек и лишь одно сердце, и по этой причине в мире в одно и то же время может существовать только один единственный Совершенный человек. В мире много сведущих лиц, но тот, кто является сердцем мира суть одним единственным. Другие находятся ниже по иерархии, каждый на своем месте. И когда то единственное лицо покинет этот мир, его место займет другой, чтобы мир не был лишен сердца.

О дарвиш! Весь мир похож на великий обман, наполненный различными существами, и эти существа совершенно не осведомлены о себе и об этом обмане. Исключение составляет только Совершенный человек, которому ведомо все о себе и об этом обмане, и для него в земном и небесном мире нет ничего неведомого. Он знает все обо всех вещах, как они есть, и о смысле их творения, и он видит суть этих вещей. Человечество являются основным смыслом и целью Вселенной и плодами дерева бытия, а Совершенный человек — основным смыслом и целью бытия человечества. Все существа в целом находятся под надзором Совершенного человека, как по форме, так и по содержанию. Ибо этого требует сама иерархия бытия, как по форме, так и по своему содержанию. А нам следует довольствоваться упомянутым, чтобы цель не осталась нераскрытой!

О дарвиш! Когда Совершенный человек познал Господа, удостоился чести узреть Лица Господнего, познал и узрел истинную суть вещей и смысл их творения, то не замечал ничего важнее Лица Господнего, и не считал никакое богослужение важнее служения людям. И ему стало известно, что самым полезным служением являются его слова, обращенные к людям, действуя согласно которых они будут

жить в этом мире легко, являясь защищенными от бедствий и смут дольного мира, и обретут спасение в загробной жизни. Каждый, кто поступает подобным образом, тот является преемником пророков, ибо знания и действия пророков суть их наследием, а владеющий знаниями и деяниями пророков является их чадом. Довольствуемся сказанным, избегая многословия!

О дарвиш! Самым лучшим богослужением на взгляд Совершенно-го человека являются изменение мира к лучшему и распространение среди народа истину, искоренение зла и предосудительных поступков, призыв к Единому богу, уведомление людей о величии и могуществе Господа, описание Судного дня, информирование людей о вечности и устойчивости горнего мира, о бренности и недолговечности дольного мира. При этом он (Совершенный человек. — М. М.) должен рассказать людям о пользе образа жизни дарвиша и о таинствах этой жизни, чтобы люди симпатизировали дарвишам и их таинствам, и чтобы они испытали антипатию к богатству. Он должен обещать праведным людям райское воздаяние и устрашать злодеев адскими муками, рассказав о райских блаженствах и адских мучениях и способствуя тому, чтобы люди были добры и сострадательны друг к другу. При этом он должен использовать как словесные, так и практические назидания. И будут осознавать необходимость сострадания друг к другу, закрепив эту необходимость договором, то они никогда не должны нарушать этот договор, а кто осмеливается нарушить его, тот окажется в числе неверующих: «Кто не сдержит данное им слово, тот — неверный. Мусульманин добр к своим единоверцам, в словах на деле».

О дарвиш! Призыв пророков состоит именно в этом, все остальное относится к воспитанию. «Но, воистину, ты — всего лишь увещатель, и у каждого народа есть тот, кто наставляет на прямой путь»³⁹. Призыв пророков (*анбийя*) это милость всему миру, — «Мы направили тебя[, Мухаммад, посланником] только как милость к обитателям миров». — тогда как воспитание со стороны святых (*аулийя*) имеет частный характер, ибо пророки — это описывающие, а святые — открыватели.

О дарвиш! Милость Божья — всеобщая, она предназначена для всех существ, и милость пророков — также всеобщая, она предназначена для всех людей. И милость святых тоже имеет всеобщий характер, но для стремящихся к этой милости людей. Пророки в своих призывах подразумевали одни и те же цели, и подтверждали сова друг друга. Их слова никогда не были не востребованными.

Но мы немного увлеклись и отошли от основной темы. Наша задача заключалась в изложении концепции совершенного человека. Теперь, когда ты слышал о величии и превосходстве совершенного чело-

³⁹ Коран, 13: 7.

века, знай, что упомянутый нами совершенный человек с присущим ему совершенством и величием, лишен могущества и живет в состоянии отчаяния, идя на компромисс со сложившейся ситуацией. Он совершенен с точки зрения знания и нравственности, но уязвим с позиции силы и удачливости.

О дарвиш! Бывает и так, что Совершенный человек достигнет власти, став правителем или падишахом, но видно, что власть недолговечна; посмотришь реально и увидишь, что бессилие встречается дольше и больше, чем сила и власть, а неудача чаще, чем удачливость. Пророки, святые, правители и султаны желали наличия многих вещей, но многие их желания не осуществились, зато многое из того, чего они не хотели, произошло. Выясняется, что все люди, включая совершенных и несовершенных, сведущих и несведущих, падишахов и подданных, являются беспомощными и немощными и живут в состоянии неудачливости. Некоторые совершенные люди, заметив, что человечеству невозможно всегда достигать цели, а стараниями невозможно добиться власти, и приходится жить с неудачей, поняли, что для человека нет лучшего занятия, нежели отрешенность, и лучшего богослужения, нежели свобода и беспечность. Они выбрали отрешение [от мира] и стали жить свободно и беспечно [30].

Относительно изложения категорий (*табакат*) святых, знай, что друзей Бога насчитывается 356 человек, которые всегда жили в этом мире. Если кто-либо из них покинет этот мир, на его место назначат другого, чтобы упомянутая численность сохранилась. Эти 356 лиц всегда находятся на пороге Господа и являются Его приближенными. Утешением для них служит поминание Бога, и они подразделяются на шесть категорий (или разрядов) (*табакат*), состоящих из групп в составе трехсот, сорока, семи, пяти, трех и одного человек. Одним из них является Полюс (*Кутб*), благодаря благословенному бытию которого прочно стоит земной мир. Если он покинет этот мир, если не будет человека, который бы его заменил, наступит конец света.

О дарвиш! Когда этот Полюс покинет мир, на его место назначают одного из трех, на место которого приходит один из пятерых, а один из семерых занимает место покинувшего состав пятерки. Таким же образом один из сорока переходит в состав семерки, соответственно, в состав сорока включается один из трехсот, на место которого назначается одно лицо из числа совершенных праведников. Тем самым общее количество 366 святых никогда не убавится.

О дарвиш, когда приблизится Конец света, то далее никого из мирян в состав 366 святых не включают, и их количество постепенно сократится. Когда их количество станет менее сорока, после их вымирания пойдет уменьшение количества лиц из состава семи, затем начнется процесс убывания из последних трех, в результате останется один только Полюс.

Но если Полюс покинет этот мир, и его некем будет заменить, наступит Конец света [31].

Знай, что шайх Са'д ад-дин Хамави утверждает, что до Мухаммада, да благословит его Аллах и приветствует, в прежних религиях святых как таковых не было; было неизвестно и само название «святой»; в те времена приближенных и друзей Господа называли пророками, хотя в каждой религии существовало не более одного носителя религиозного закона; призывали народ к религии другие приближенные Бога — и всех подобных людей называли пророками.

Следовательно, в религии Адама (мир ему!) было несколько пророков, которые призывали народ следовать его религиозному закону. Таким же образом дело обстояло с религиями Нуха, Ибрахима, Мусы, и 'Исы. Но когда наступила эпоха Мухаммада, он заявил, что после него нет других пророков, которые могли бы призвать народ в лоно Его религии. После него тех, которые являются его последователями и приближенными к порогу Господа, именуют *аулийа'* («святыми» или «друзьями Бога»). Эти друзья Господа будут призывать народ к Его религии.

Название *вали* появилось в учении Мухаммада. Всевышний Господь избрал двенадцать лиц из числа последователей Мухаммада и приблизил их к Своему порогу, удостоив их чести быть Его друзьями и наместниками Его Светлости Мухаммада, ибо «ученые являются наследниками пророков».

Относительно этих двенадцати лиц Пророк (Мухаммад. — *М. М.*) изрек: «Ученые из числа моих последователей подобны пророкам сынов Израиля». По мнению шайха (Са'д ад-дин Хамави. — *М. М.*), святыми среди последователей Мухаммада являются именно эти двенадцать лиц. Последним и двенадцатым из святых является Печать святых по прозвище Махди и Владыка Эпохи (*Сахиб-и Заман*).

О дарвиш! Шайх Са'д ад-дин относительно этого Владыки Эпохи написал книги и много восхвалял его. Он отметил, что Владыка Эпохи владеет науками в совершенстве и пользуется совершенным могуществом. Он подчинит себе весь земной шар, установит справедливость и устранил угнетение и неверие. Ему станут известны все сокровища на земле.

О дарвиш! Сколько бы я не восхвалял его, не могу передать даже тысячной доли его качеств и могущества.

Ваш покорный слуга был в Хурасане у шайха Са'д ад-дина. Шайх говорил о могуществе и совершенстве этого Владыки Эпохи слова, смысл которых для наших умов был недоступен. Однажды я сказал: «О шайх, неблагоприятно преувеличивать возможности человека, ко-

торый пока еще не пришел⁴⁰. Может быть, действительность окажется иной». Шайх обиделся. Я промолчал и больше не стал говорить подобные слова:

Они знают, о моя душа, знают только они,
ведающие тайны рассыпавшихся кудрей.

О дарвиш! Шайх говорит только о том, что видит, но многие лица потерпели и потерпят убыток от подобных высказываний, и многие стали и станут скитальцами. Я имею в виду то положение, что по моим наблюдениям многие в Хурасане, Кирмане и Фарсе, претендовали на то, что Владыкой Эпохи, о котором говорилось ранее, являются именно они, и то состояние, о котором говорилось ранее, испытывают именно они. Но они, ушли из жизни фактически не испытав подобное состояние. Еще многие будут высказывать подобные претензии, и все они уходят из жизни в состоянии печали.

О дарвиш! Будь дарвишем, ибо нет более высокого положения, чем положение дарвиша, и нет более мудрой и милой перед богом группы людей, чем дарвиши, которые по своей воле и осознанно отвергали мирские блага и выбрали себе образ жизни дарвиша. Но рассуждение [об этом] затянулось, и мы опять отошли от намеченной цели. Шайх утверждает, что всех этих 356 лиц называют не святыми (*аулийа*), а *абдалами* («заменяющими святых»). И верно, что они не занимались и не занимаются обучением и воспитанием народа [32].

⁴⁰ Имеется в виду имам Махди, который с 941 г. находится в состоянии Великого Сокрытия, и пришествие которого ожидается.

Любовь и ее компоненты

Узнай, о дарвиш, о любви (*'ишк*)! Ибо любви свойственны предпосылки, ее начальной стадией является привязанность, откуда и вступают на стезю любви. Затем следует согласие, после чего наступает фаза удовлетворенности, и истинная ее фаза — благожелательность (*махаббат*), что наступает с двух сторон: от награды быть возлюбленным (возлюбленной) и от лицемерия возлюбленной (возлюбленного): первое является общим, а второе частным. Когда благорасположение достигает зрелости, оно превращается в страсть, а когда наступает стадия углубленности, оно называется любовью. С учетом того что любовь имеет множество последствий, мы с упованием на Бога приступим к подробной ее характеристике.

Любовь бывает пяти видов: Божественная любовь — конечная и высочайшая стоянка (*макам*), доступная лишь людям, занимающимся созерцанием, стремящимся к единению с Богом и к достижению Истины; разумная любовь, которая относится к миру небесных открытий и свойственна людям эзотерического познания (*ахл-и ма'рифат*); духовная любовь, которая свойственна всем избранным людям и встречается в изысканной форме; животная любовь, свойственная низким созданиям; и наконец — естественная любовь, присущая людям в их массе. С упованием на Бога дадим соответствующее разъяснение.

Как было сказано, животная любовь свойственна низким тварям, людям склонным к алкоголю и разврату. Допущение грехов случается исключительно под воздействием повелевающей плотской души (*нафс-и аммара*), которая возбуждает в человеке предосудительные желания; данная форма любви близка к животной страсти. Целью подобной непродолжительной любви является временное освобождение от вожделения повелевающей плотской души. Находясь в противоречии с Божьими установками, с точки зрения разума и шариата такая любовь порицаема.

Естественная любовь исходит из изысканного влияния четырех стихий, ее возбудителем является разумная душа (*нафс-и натики*), которая отличается от низменной души: сверху она относится к Мировой душе (*нафс-и кули*), а снизу — к соблазняющей душе (*нафс-и фирбанда*). Если преобладают разумные и духовные начала, то данная форма любви — похвальна; если преобладают физические начала, то данная форма любви — порицаема. Когда при подобной форме любви разум и знания окажутся побежденными, она поспособствует, чтобы человеку были уготованы адские мучения. В дольнем мире такие люди горят в огне животных страстей, а в потустороннем мире будут гореть в геенне огненной.

Духовная любовь (*'ишк-и рухани*), которая является особенностью человека, по своей форме и содержанию обрела чистоту Священного Духа и облагорожена миром разума, находясь в соответствии с сердцем. Все похвальное посредством этой любви преподносится в гиперболлизированной форме. Когда отрицательные черты человека сгорают в огне стараний, а огонь вожделений тухнет от дуновения ветра духовности, тогда человеческая любовь соединяется с любовью людей познания, становясь ступенью на лестнице для возвышения к небесам. На взгляд последователей любви, подобная любовь — похвальна.

Что касается разумной (рациональной) любви (*'ишк-и 'акли*), то она возникает в результате путешествий Мировой души (*'Акл-и кулл*) по соседству с разумной душой (*нафс-и натиқа*) в мире небесном и в сфере Божьего могущества (*джабарут*). Это начала Божьей любви. Но Божья любовь — апогей и высшая стадия, которой нет конца. При этом расширение и конечный пункт представимы только посредством созерцания величия и красоты [Господа].

Привязанность, которая выходит за рамки мира естества и не относится к чистой природе, среди людей является условной, но среди ученых весьма популярна. Подобная любовь не объясняется ничем иным, как действиями Единого Господа (Пречистый и Всевышний Он!), и она не является телесной. Ибо если Господь хочет указать кому-либо путь в мир сокровенного, то ввергает его в испытания посредством уникальности Божественной природы и проявлений Своего могущества, чтобы тот очами своей души узрел истинные аспекты Божественного милосердия, почувствовав при этом радость и веселье. Но при этом он должен считать себя обязанным деяниям Истины (Бога) и, пока он не постигнет истинную суть подобной радости, может взбираться на крышу дома сокровенного [мира] лишь по лестнице своих деяний. Путь всех влюбленных [в Истину] начинается с этой лестницы, за исключением тех избранных последователей единобожия, в души которых созерцание общего входит без созерцания предварительных этапов. А это уникальные и сокровенные случаи.

Духовная природа человека в телесном мире путешествует в области деяний и созерцаний Господа. Если с Божьей помощью здесь вмешается какой-либо естественный фактор индивидуального плана, принцип любви все равно будет действовать закономерно. И даже порицаемый по характеру фактор не сможет нарушить этот принцип. Но было бы большой ошибкой, если бы подобный фактор оказался долговечным. И низменную душу, что стремится к вожделениям, следует очистить от подобных загрязнителей. Для такой любви существуют как закономерные свидетели, так и рациональные притязания [33].

Высказывания 'Айн ал-Кудата в защиту Иблиса (Сатаны)

Покинь мир ревности, о дорогой друг! Ты не знаешь, каким именем в Божественном мире называли того сумасшедшего влюбленного, которого ты в этом мире называешь Иблисом? Если бы ты знал его имя, то считал бы само произнесение этого имени признаком неверия. Как жаль, что ты прислушиваешься к подобным утверждениям! Этот сумасшедший (Сатана. — М. М.) любил Господа, но что стало результатом этой любви? Первое — бедствие и гнев, а второе — порицание и осуждение. Ему говорили, что если ты претендуешь на Нашу любовь, предъяви доказательства. В качестве мерил испытания ему предложили бедствия, гнев [Господень], порицание и осуждение. И он согласился. При этом упомянутые мерилы выступили свидетелями того, что признаком любви является искренность (*сидк*). Но ты никогда не знаешь, что я говорю! В любви бывают мучения и верность, чтобы влюбленный под воздействием милости и гнева возлюбленной стал зрелым, иначе он навсегда окажется незрелым и ни на что неспособным.

Как жаль! Любовь в своем совершенстве может достичь такого уровня, когда ругань из уст возлюбленной человеку кажется более приятной, чем нежные слова других людей. Кто об этом не знает, тот не сведущ в путях любви. Разве ты не слышал двустиише:

Разлука с тобой милее общения с другими,
Твой отказ — лучше согласия других людей.

Как жаль! Если подумаешь над этими словами и осмыслишь их, то выяснится, что друзья Бога являются питомцами Его милости и гнева. Ежедневно они тысячи раз пьянеют от вина соединения [с Ним] и оказываются затоптаны разлукой с Ним. Влюбленный все еще является учеником-послушником, а ученика-послушника в этом мире заставляют лезть на дерево разлуки. Разве ты не слышал, как в том мире обращаются с теми, кто находится в Его поиске? Им говорят:

Много в городе, тех, которые ищут Нас,
И плохи дела у того, кто ищет Меня.
У Нашего порога десятки тысяч виселиц,
Над каждой из которых висят тела послушников.

Каждый день сердца нескольких тысяч искателей Всевышнего Бога отвечают, что сами знают, что их Возлюбленный обладает гневом и бедствиями, но они готовы пожертвовать собой ради Его бедствий и гнева. На бедствия будем отвечать согласием, на гнев — любовью:

У меня Возлюбленная гневна и жестока,
А я не избегаю желанного бедствия.
Уносит мою душу, мечта моего сердца,
Я прекрасно знаю то, что меня ожидает.

Блажен влюбленный, который утверждает, что избрал для себя вечную боль, а милость и благосклонность [Господа] оставил другим. Каждый день этот разлученный [с Господом] готов испытать сотни тысяч болеей, говоря:

Дай влюбленным чашу вина величиной с кувшин,
Каждому дай согласно его разумению и силе.

Блажен благородный муж!

Как жаль! Разве Мансур Халладж не говорил, что: «Не благороден тот муж, что не восхваляет Иблиса!» Жаль, что тебе приходится слышать! Он (Мансур Халладж. — М. М.) говорил: «Двое являются достойными называться благородными мужами: Ахмад (то есть Мухаммад) и Иблис. Именно они суть мужи благородные, остальные на этом пути подобны разве что детям».

Благородный муж под именем Иблис говорит: «Если другие боятся [Его] наказания, то мы готовы понести его наказание».

От Твоей любви пусть мне достанется горе,
И пусть Твоя любовь никогда меня не покинет.
Пусть мое сердце закаляется огнем любви к Тебе,
И гибнет любовь, которая не является искренней.

Он (Иблис) сказал: «Раз Возлюбленный (Бог) определил нас в качестве памяти [о своих деяниях], то какая разница, во что мы облачены, — в черное или в белое. Тот, кто различает это, тот в делах любви еще незрелый. От рук Друга все одинаково [приятно], что яд, что мед, что сахар, что перец, что милость, что гнев. Тот, кто влюблен в милость или в гнев, тот влюблен в себя, а не в Него. Если султан одаривает кого-нибудь специальными одеждою и шапкою, этого вполне достаточно; все остальное не относится к влюбленным. У Иблиса спросили: «Почему ты не снимаешь с себя черное покрывало позора и проклятия?»

Он ответил:

Не продам я его, никогда не продам,
Если продам, тело мое останется нагим.

О друг! Знаешь, с чем связана его боль? Его боль связана с тем, что вначале он был хранителем сокровищ рая, входил в число приближенных [к Богу] лиц, но затем спустился в этот мир и стал смотрителем мира и ада.

Именно в связи с этой болью он говорит:

Смотри, какая тяжелая участь выпала на мою долю,
Он сам позвал меня, Сам изгнал и наделил такую болью.

Как жаль! Знаешь, что он сказал? Он сказал, что несколько тысяч лет я был затворником у порога Возлюбленного, а когда Он меня принял, то определил удел изгнанника. Подумай над тем, что услышишь. Он сказал: «Будучи ко мне милостив, Бог проклял меня словами: „Да будет на тебе проклятие Мое до самого дня Судного!“»⁴¹ [34].

Удивительно! Так же как Джабра'ил, Мика'ил и другие ангелы, которые услышали призыв: «Падите ниц перед Адамом!»⁴² — из глубин сокровенного мира Знающий все сокровенное сказал ему (Иблису): «Не падай ниц ни перед кем, кроме Меня!» И в ответ услышишь:

Если всем в мире неведомо мое состояние,
Мне достаточно того, что Тебе оно ведомо.

Следовательно, в открытой форме Бог велел ему: «Пади ниц перед Адамом!» А втайне внушил ему сказать: «Стану ли я склоняться перед тем, кого сотворил Ты из глины?»⁴³ А это нечто иное.

Но ты когда-нибудь знал, что у Бога двойственный эпитет: первый — «Милостивый (*ар-Рахман*) и Милосердный (*ар-Рахим*)», а второй — «Могущественный» (*ал-Джаббар*) и Гордый (*ал-Мутаккбир*). На основе своего могущества он создал Иблиса, на основе своего милосердия — Мухаммада. Следовательно — атрибут милости подпитывает Мухаммада, а атрибут гнева и могущества — Иблиса.

О друг! Ему (Иблису) было сказано: «Да будет на тебе проклятие Мое до самого дня Судного!» Но когда наступит Судный день, в нем нужна будет не та религия, что распространена в этом мире. В горнем мире будет своя религия, исповедуя которую люди сплачиваются в единое целое; а там и вера и неверие одинаковы.

Йусуф 'Амири говорит:

В питейном доме одинаковы — что дарвиш, что и шах,
На пути единства одинаковы — что молитва, что грехи.
На куполе Престола одинаковы — что Солнце и что Луна,
Бедному дарвишу безразлично — что черное и что белое.

Кому не удалось найти путь к смыслу, того ждет Иблис, который уговаривает его покинуть верный путь, тогда как Мухаммад призывает его следовать этим путем. Иблиса удостоили чести быть сторожем у великого порога [Господа], сказав ему, что ты влюблен в Нас, приложи усилия у Нашего порога, не впускай к Нам чужих. Говори:

⁴¹ Коран, 38: 78.

⁴² Коран, 2: 34.

⁴³ Коран, 17: 61.

Возлюбленный сказал мне: «Сиди у Моего порога,
не впускай ко Мне того, кому я безразличен.
Кто желает Меня, скажи, чтобы он был опьяненным,
ибо он нужен именно Мне, а не кому-то другому».

Как жаль! В грех Иблису вменяется то, что он любил Бога, а Мухаммаду то, что Бог любил его. Признаком этого являются слова Господа: «Дабы простил тебе грехи Всевышний, которые случились прежде и которые будут впоследствии». ⁴⁴ Был полный мир грехов, которые стали уделом Адама и его потомков, ибо было сказано: «Был он [тогда] во мраке невежества [относительно обязательств своих]» ⁴⁵. И даже малая толика этих грехов наполнила бы весь мир неверием, однако груз всех грехов возложили на дух Мухаммада.

Изумительно! Он (Бог) Сам нашел повод простить ему все эти грехи, сказав: «Дабы простил тебе грехи Всевышний, которые случились прежде и которые будут впоследствии». Если бы малую частицу этих грехов возложили на оба мира, их ждала бы неминуемая гибель. Наверное, именно в связи с этим Абу Бакр сказал: «Было бы хорошо, если бы я был грехом и ошибкой Мухаммада!» Удивительно, что Айаз сказал: «В моей службе султану (Махмуду. — М. М.) самым тяжким грехом я считал тот, когда он посадил меня вместо себя на трон, а сам, находясь у подножия трона, говорил: «О ты, кто наделил нашу любовь смыслом! О ты, чье существование стало предметом нашего величия! О ты, чье существование придает красоту нашему бытию! О ты, который являешься нашим, а мы твоими!»

Жаль, что не могу сказать! Разве ты не заметил, кто стал защитником шариата от тех, которые говорят о господстве (*рубубийят*)? Каждый, едва скажет лишь одно слово о господстве, тотчас же [ревнители шариата] проливают его кровь; но как тебе знать, каким образом они поступают с теми, кто говорит об Истине (*хакикакт*)? Махмуд сказал: «Можете говорить обо мне и о моем царстве все, что угодно; но Айаза оставьте мне (т. е. не говорите о нем не одного слова)». В те времена все, что говорили о Махмуде, служило поводом для награды; а если кто-либо говорил об Айазе, то Махмуд, обуреваемый ревностью, того строго наказывал [35].

⁴⁴ Коран, 48: 2.

⁴⁵ Коран, 33: 72.

Разъяснение любовной терминологии в суфийской поэзии

Разъяснение терминов относительно радения (*сама*). Теперь, когда нами были изложены и разъяснены общее состояние радения, характеристика людей, занимающихся радением, место и роль радения и особенности его компонентов, считаем необходимым дать трактовку смыслов некоторых терминов, которые были использованы уважаемыми и сведущими лицами в стихах и двустушиях. Хотя подобные термины обладателям интуиции не нужны; по той причине, что люди с развитой интуицией вникают в суть этих терминов соответственно уровню своей подготовки и сообразительности, а не в соответствии с целью поэта. Но здесь наша цель заключается в том, чтобы начинающие лица знали, что под этими терминами подразумеваются не прямое их значение, которого слышат и понимают люди с поверхностным взглядом, а нечто другое, отличающееся от общеизвестного, и чтобы эти люди своим сердцем вникали в суть подразумеваемых понятий. Да таким образом, чтобы Всевышний Господь открыл двери их сердец. Уповаем на милость и благосклонность Бога!

А теперь [несколько слов] относительно благожелательности (*махаббат*). Как много людей говорят, едва что-то возникает в их сердцах, но сами не понимают смысла произносимых ими слов! И как много утопающих, которые не знают о том, что они тонут! Следовательно, осведомляй того говорящего о том, чтобы он знал о своем состоянии, и уведомляй утопающего о том, что ему угрожает. Благожелательность — это то, что заимствовано сердцем у Всевышнего Господа. То есть тому, к кому Бог благожелателен, Он из мира своей красоты открывает некую тайну, и проявляет ему некоторые признаки Своей святости. Таким образом Господь покоряет его сердце, иногда принудительным путем и посредством ниспослания бедствий, а порою путем проявления милости и благодати выводит его из ранее присущего ему нравственного состояния. После этого он далее интересуется только Божественной красотой и стремится только к Господу.

Шайх мира Сайф ад-дин Бахарзи, да будет доволен им Господь, изрек:

Это любовь, которая укротит свирепого льва,
Она подобна морю, в котором множество диковин:
Иногда проявляет радующую души дружбу,
Но порою — вражду, от которой пахнет кровью.
С твоей любовью я нахожусь в согласии с радостью,
Дружу с заботой, с надеждой на беззаботность.

Во мне видны все признаки ухода из жизни,
Я знаю об этом, но прикидываюсь непонятливым.

Несколько слов о вине (*шараб*) и виноградном вине (*мудама*). Когда [в суфийской поэзии] встречаются слова «вино» (*шараб*) или «виноградное вино» (*мудама*), подразумевается «вино любви» (*шараб-и махаббат*), и это очищающее вино (*шараб ат-тахур*). И вино любви представляет собой устойчивый оборот или метафору, которая образуется путем смешивания описания с другим описанием, света с другим светом, имени с иным именем, качества с другим качеством и действия с другим действием. И данное смешивание происходит таким образом, что качества человека растворяются и исчезают в атрибутах Истины (Бога), в результате чего его качества сводятся на нет, а атрибуты Истины проявляются. Так в Божественном хадисе говорится: «Бессмертен раб Мой, который сближается со мной посредством молитв. И все, что в существе Моего раба на вид и по сущности движется ради него, принадлежит ни ему, а Мне». Иными словами, раб божий полностью должен отказаться от своей воли и самостоятельности, ибо все [в мире] происходит по воле и желанию Господа. Тогда воля Господа будет считаться и его (раба Божья. — М. М.) волей, по той причине, что воля Раба божьего растворяется в воле Бога и его воля является тем же, чем и воля Господа. Следовательно, и воля Бога является тем, чем является воля раба Божьего.

«Пить вино» означает напоить сердце, все жилы и артерии напитком любви, который нами был описан, чтобы все они впали в состояние опьянения и переполнились. Питие вина, конечно, должно соответствовать уровню воспитания и духовного очищения человека, и каждому представлялось по мере его духовного состояния. Отдельным людям оно предоставляется непосредственно. Виночерпием и попечителем в подобном случае выступает сам всевышний Господь: «И напоил их Господь напитком чистым»⁴⁶. Шайх мира [суфиев] Сайф ад-дин Бахарзи, милость Господа ему, изрек: ««Напоил Господь» — вполне понятно, но кому принадлежит «напиток чистый»?! Кому-то данный напиток дается опосредованно, как ангелам, ученым и выдающимся приближенным Господа. И некоторые из них, увидев чашу с вином, опьянеют не пригубив. А теперь сравни, каково будет состояние у тех, кто пригубит, по сравнению с теми, кто пьет; с теми, кто пьет до отказа; и особенно с теми, кто опьянеет от вина. Каков будет исход у них? Но еще выше состояние тех, кто после подобного опьянения возвращается в состояние трезвости, в зависимости от которого опьянение также наделяется степенями. И часть «людей опьянения» (*арбаб-и сукр*) занимают высшее, а другая часть — сравнительно низкое положение.

⁴⁶ Коран, 76: 21.

Слово «отстой» (или «осадок вина») (*дурд*) означает сердечное и духовное состояние, смешанное с душевными наслаждениями, в котором бытийные остатки все еще сохранились. По другой версии данное слово означает поверхностных и подражательных молитв и поклонений, которые пока еще совершаются не с достаточной степенью уверенности и убежденности и при совершении которых раб Божий испытывает определенные трудности и неудобства. Обе эти версии, хотя еще не вполне совершенно, но считаются приемлемыми. Ибо они представляют собой стадии [мистического] Пути, и в итоге, без подражания не наступает и положение убежденности, и без наличия состояния смещения не бывает и очищенного состояния. Всевышний Господь сказал: «Люди, которые, которые совершили как праведные, так и недобрые дела, признали грехи свои»⁴⁷.

Если нет у тебя чистого вина, принеси мне темного осадка,
Чтобы от темного осадка сердце и очи стали светлыми.

Слово «чаша» (*ка'с*) в словарях встречается в смысле полного бокала. А пустого бокала данным словом не называют. А теперь знай, что познание Истины (Бога) также обозначается словом «[полная] чаша». А на персидском языке аналогами слова *ка'с* являются термины *кадах*, *сагар* и *джам*. Абсолютно очищенное вино означает познание Истины, которая предоставляет тайны Своих благоволений некоторым избранным Своим рабам, после чего лица, испившие вина познания, созерцают эту чашу иногда в качестве формы, порою в качестве содержания, а иногда и в виде знания (науки). Созерцание по форме доставляет телесное и душевное удовольствие, а созерцание по содержанию — сердечное и рациональное удовольствие, а научное созерцание служит причиной духовного удовольствия. И эта чаша вина является милостью Всевышнего Творца для того, кому она даруется: «Воистину милость — во власти Всевышнего. Дарует Он ее, кому пожелает, Воистину, всеобъемлющий Аллах, всеведущий»⁴⁸. И группа лиц из числа приближенных к порогу Господа одариваются чашей вина, а иногда из множества чаш дают этот благой напиток многим лицам, порою каждому человеку дают отдельную чашу вина. А иногда одному человеку дают выпить из множества чаш. И в зависимости от количества чаш, вино также бывает разным. Но иногда из одной и той чаши преподносят вина различных сортов, и их пьют тысячи приближенных к Богу лиц, а вино все еще остается, не иссякает. Блажен тот, кому удастся выпить этого чистого и благостного вина и постоянно находиться в состоянии опьянения.

⁴⁷ Коран, 9: 102.

⁴⁸ Коран, 3: 73.

Слово «идол» (*бут*) употребляется как при восхвалении, так и при порицании. 'Ариффы словом «идол» называют все то, что им нравится, является желаемым для их сердца, что видят и к чему стремятся. Если эта вещь не относится к Богу, то данное слово употребляется по отношению к ней в форме упрека и порицания, но если это одно состояние из числа состояний и стоянок научного или практического [мистического] Пути, то данное слово используется в смысле восхваления. По сути своей данное слово означает нечто порицаемое, но в переносном значении оно приемлемо и одобряемо.

Слово «капище» (храм идолопоклонников) (*бутхана*) означает внутренний мир, который стремится к формам бытия, к мирским и потусторонним благам, или в котором запечатлены чужие образы или содержится доказательство небожественного происхождения всех вещей в обоих мирах. Кроме того, капищем называют также и внутренний мир, обладатель которого стремится к достижению какого-либо религиозного положения (или поста), такое как чин аскета, ученого, праведника, а также пост шайха, имама, предводителя и других степеней. А идолопоклонником называют человека, внутренний мир которого наделен одним из вышеизложенных качеств и который сохраняет за собой данное качество, не избавляясь от него, довольствуясь и гордясь этим качеством, считая, что тем самым он достиг цели.

Слово «Ка'ба» используется в смысле вещи, по которой рассматривается форма и содержание Божественного равновесия. Так, на земле существует досточтимая Ка'ба, Дом Божий, которая является исходным пунктом возникновения Земли, т. е. расширение земных просторов началось с этой точки, а она наличествует в своей форме, и это ведомо всем. А ее содержание (сущность) невидимо, и никто о нем не знает. Она (Ка'ба) служит причиной постоянства и опорой народа: «Создал Аллах Ка'бу — Храм Заповедный, опору для людей»⁴⁹. Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: «Черный камень (*Хаджар ал-асвад*) — зарок Аллаха». Для всех уголков земли киблой (направлением для молитвы) является именно Ка'ба. А для живых существ Ка'бой является человек, которому предназначено стать наместником Господа. Сказано, что человек, сотворенный в присущей ему форме, служит опорой для всего, что есть на небесах и на земле, а ее познание является одним из условий для познания Истины: «Неужели не разумеете вы, что подчинил вам Создатель то, что на небесах и на земле?»⁵⁰ А для всех частей и компонентов тела человека Ка'бой является его сердце. Пророк сказал «Сердце верующего — престол (трон) Всевышнего» и «Милосердный — Он утвердился на троне»⁵¹.

⁴⁹ Коран, 5: 97.

⁵⁰ Коран, 31: 20.

⁵¹ Коран, 20: 5.

Среди букв Ка'бой является «алиф», коему нет начала и конца. Таким же образом Ка'бой для небесных тел служит Престол [Божий], на котором восседает Он (Бог). Под всеми этими высказываниями имеется в виду то, что слово «кааба» — это метафора по отношению к тому, что означает универсальную опору, явную по форме и скрытую по содержанию. И данное содержание — искомое и желаемое.

Словосочетание «питейный дом» (*харабат*) или «кабак» (*мастаба*) также выступает в качестве метафоры, означающее упадок и изменение обычаев и правил, природы и целомудрия; самомнение и эгоизм, внешний блеск, а также изменение человеческой морали в сторону моральных принципов, основанных на дружбу и благорасположения. То же самое можно сказать об упадке чувств путем ограничения, запрещения и приостановления их функции. Это то состояние, когда обычные для людей моральные принципы у путника приходят в состоянии упадка, и он избавляется от господства низменной души и влечения страстей. Это то положение, когда ограничения шариата уступают место открытию истин и подробностей; свидетели истинного смысла имен и атрибутов выходят из мрачной завесы твоего бытия. Это положение, когда музыканты, вселяющие радость, начинают играть страстные мелодии любви; пальцы Истины и призыва к Богу начинают играть над струнами твоих жил, вен и артерий. Это состояние, когда виночерпии мудрости и благородства по традиции начальных времен подают в чашах познания вино благорасположения, и возникает извечная дружба, а путник опьянеет под воздействием сияния единства (Бога), проиграв свое имущество, положение и обоих миров; и с благодарностью ставит на кон свое существо, тогда как честные игроки казино сокровенности все еще приглашают его продолжить играть, чтобы он приблизился к покаянию: «Обращаюсь я к Тебе с раскаянием, и первый я из уверовавших»⁵².

Знаешь, каково было в начале условие игры в кабаке?—
Чтобы ты быстро проиграл своего коня, пояс и шапку.
Когда опьянеешь и ноги твои ослабнут,
Тогда тебе скажут: «Садись, ты все еще в игре!»

Среди этой группы (суфиев. — *М. М.*) подобное место называют питейным домом (*харабат*). Но порицаемым питейным домом называют место, обитатели которого пьянеют под воздействием вина гордыни, в нем подражают порочным обычаям и нравам, религия и истинные традиции позабыты, торжествует привязанность к мирским благам и враждебным действиям, раздается мелодия страстей и вожделений. Упаси Боже от упадка нравов!

⁵² Коран, 7: 143.

Слово *шахид* («созерцатель [Бога]») подразумевает обнаружение истинных и верных смыслов, таким образом, чтобы они были очевидны, несомненны, без погрешностей, и не могли быть изменены. И пока сохраняется хоть какой-то остаток завесы над смыслом, то слово «созерцатель» не может быть применимо. А когда завесы не останутся, и смысл будет иметь свое воплощение, становясь очевидным, но вместе с тем сохраняется возможность какого-либо изменения в нем, то по отношению к нему слово «свидетельствование» также не может быть применимо: «Свидетельствуют Аллах, а также ангелы и [все] наделенные знанием [в делах Веры], что нет бога, кроме Него — Вершителя справедливости, что нет бога, кроме Него — всемогущего, премудрого»⁵³. Созерцание нуждается в знании; «знание», «познающий» и «познание» исходят из общего корня, равно как обладают общим корнем «любовь», «влюбленный» и «возлюбленная». Этот вопрос ясно изложен философами и доказан последователями *тариката* [36].

⁵³ Коран, 3: 18.

Рубище и обитель

Одним из распространенных среди суфиев традиций считается ношение рубища, которое рекомендовалась шейхами ученикам-послушникам (*муридам*), находящимся на начальном этапе [мистического] Пути. Но в Сунне нет никого источника в пользу ношения подобного одеяния. Исключение составляет хадис под названием «предание об Умм Халиде», согласно которому когда-то Посланнику Бога (да благословит его Аллах и приветствует!) принесли одежды, среди которых был и небольшое шерстяное платьице, черного цвета. Он, подняв это платьице, спросил людей: «Кому бы мне его подарить?» Люди молчали, тогда он сказал: «Приведите ко мне Умм Халида!» И когда привели к нему Умм Халида, (это свидетельствует о том, что она была маленькой), он взял платьице, надел его на девочку, и сказал: «Пользуйся им, пока он не обносится». И он повторял данное предложение два раза. На одежде было желтые и красные пятнышки, и он говорил, обращаясь к девочке: «О Умм Халид — это санах». А «санах» на эфиопском языке означает красиво. Ссылка на данный хадис для подтверждения необходимости ношения рубища в том виде, которое принято у суфиев, кажется неубедительным. Тем не менее, несмотря на отсутствие в Сунне указаний относительно рубища, с учетом связанной с ним пользы, и в связи с тем, что оно не противоречит традициям, его ношение считается одобряемым. Ибо следование разумным традициям не противоречит [религиозному] закону, поэтому подобные действия, о которых в Сунне ничего не сказано, считаются дозволенными.

К числу полезных аспектов ношения подобной одежды относится, например, изменение привычек, избегание природных увлечений и телесных наслаждений. Ибо низменная душа (*нафс*), испытывающая влечение к еде, питью и к брачным связям, естественно испытывает страсть и к одежде, облачение в которой вошло в привычку, превращаясь в индивидуальную потребность. Так что, несомненно, низменная душа находит в одежде некое удовлетворение и испытывает от него удовольствие. Следовательно, изменение в одежде означает изменение привычек, а изменение привычек суть своего рода поклонением. На этом и основан хадис, который гласит: «Пророческая миссия (*би'сат*) — это отказ от привычек». И если изменение привычек проявляется в одежде, то не исключено, что подобное изменение будет распространяться и на другие привычки. Другая польза [от ношения рубища] заключается в отталкивании от злоумышленников и друзей сатаны, которые похожи друг на друга по натуре и стремятся к общению друг с другом. Следовательно, каждый раз, когда возникают пре-

тензии к ученику-послушнику (*муриду*) в связи с изменением в его форме одежды, то его сверстники и друзья, которые ранее были склонны к общению с ним на основе естественных связей и ожидания наслаждения, будут избегать его. Ибо рубище — это тень святости шайха, который падает на ученика послушника, а Сатана (*Шайтан*) избегает тени святости: «Поистине, Шайтан боится тебя, о 'Умар!» И ученику послушнику необходимо беседовать с лучшими людьми (*ахйар*), чтобы он стал похожим на них, но главным условием для подобного общения выступает, его отречение от дружбы и близости со злоумышленниками. В качестве притчи можно привести грязную одежду, которую невозможно покрасить в другой цвет, пока она не очищена от грязи. Другой пользой [от ношения рубища] является проявление признаков завладения шайхом внутренним миром ученика-послушника по причине завладения его внешним обликом. Ибо завладение внешним обликом суть признак завладения внутренним миром. Пока внутренний мир ученика не будет готов к влиянию святости шайха, и пока он не узнает шайха в совершенстве, не будет проявлять готовность к оказанию влияния на себя даже во внешнем плане. И прислушивание к советам шайха является внешним проявлением этого смысла.

А рубище бывает двух видов: рубище ученичества (*хирка-йи ирадат*) и рубище благословения (*хирка-йи табаррук*). Рубище ученичества — это такое рубище, которое вручается ученику шайхом. При этом шайх светом своей прозорливости и высокого интеллекта разглядывает состояние внутреннего мира ученика, и находит в нем признаки искренности и преданности, необходимые для поиска Истины. Вручая ученику рубище, тем самым шайх делает его своим добрым вестником, чтобы по благоволению Господа сердце ученика было облагорожено благоуханием Божественного наставления, внешним признаком которого является рубище. Подобно тому, как Йа'куб от благоухания рубахи Йсуфа вновь обрел зрение. А рубищем благословения является такое одеяние, которого кто-либо в качестве подарка просит у шайха в знак своего высокого мнения о нем и с намерением заручиться его благословением. Подобный проситель не намерен принять условия ученичества, подчиняться воле шайха и стать одним из его учеников. Ученику послушнику завещают две вещи: 1) соблюдение требований шариата; 2) общение последователей *тариакта*. Возможно, что в результате подобного общения он становится иным и облагачивается в рубище ученика.

Следовательно, рубище ученичества могут носить только, те которые являются учениками и искренними последователями [мистического] Пути. Рубище благословения даруется тем, кто питает уважение к шайхам. Некоторые авторы к этим двум видам рубищ добавили еще один, а именно, рубище святости (*хирка-йи вилайат*). Когда шайх за-

мечает у своего ученика-послушника признаки святости и совершенства, и желает назначить этого ученика своим преемником и помощником, то он вручает ему рубище святости, чтобы он способствовал расширению и усилению влияния шайха среди людей и подчинению народа его духовному влиянию [37].

Знай, что люди в обители, бывают двух категорий: странники и обитающие. А традиция суфиев при странствиях заключается в том, что, если они намерены побывать в какой-либо обители, то стараются попасть в ней до заката солнца. А если они по пути по каким-то причинам задерживаются, и наступает вечер, то останавливаются на ночь в какой-либо мечети или в другом месте, и отправляются в обитель на следующий день, когда солнце взойдет высоко. И когда они войдут в обитель, то в честь этого святого места совершают два раку'ата молитву, после чего здороваются с присутствующими, обмениваются с ними рукопожатием и обнимают их. Согласно традиции вновь прибывший путник в честь своего пребывания угощает постоянных обитателей яствами или дарит им подарки, при этом он воздерживается от лишних слов и говорит только по крайней необходимости, отвечая на вопросы. В течение трех дней он не выходит из обители, даже для посещения живых и поклонения праху мертвых, пока не отдохнет и его внутренний мир не избавится от расстройств, связанных с трудностями проделанного пути, и не будет готов встретиться с шайхом и членами братства. Ибо получение благой выгоды от беседы возможно в свете собранности внутреннего мира, так как свет от передаваемых и услышанных слов соответствует свету яйности⁵⁴ (*аниййат*) сердца, то путник не должен покинуть стены обители, не заручившись разрешением главы этой обители. Кроме того он должен все свои дела согласовывать с ним и начинать все свои действия только получив у него необходимое одобрение. По истечению трех дней. Если вновь прибывший путник желает остаться в обители, то в свободное для обитателей время просит определить ему обязанности, а если они в это время заняты молитвами, то ему тоже следует заниматься молитвами. Но постоянные жители обители должны относиться к путникам максимально уважительно, в беседе с ними быть мягкими и снисходительными. Служитель обители должен быстро принести им еду, обращаться с ними корректно и мягко. А если в обитель приходит путник, который не знаком с обрядами и ритуалами суфиев, то служители не должны относиться к нему неприязненно, не должны изгнать его из обители и тем более избить его. Ибо немало в мире святых и правед-

⁵⁴ Понятие «яйность» (*аниййа*), образовано от «я» (*ана*) и означает самоочевидное «я». Данное понятие близко к понятию самости (*зат*). Отличие между этими понятиями заключается в том, что как чистое начало познания, самость, в отличие от самоочевидной «я», лишена содержательности.

ников, которые не знакомы с этикетом суфиев. И не исключено, что от неподобающего обращения в их сердцах накапливается обида, что может нанести ущерб как религии, так и мирской жизни обидевшего их лица. И лучшим нравственным принципом является дружба и обходительность с людьми, а грубость — это проявление свойств низкой души. По преданию, однажды некий бедуин мочился в мечети Пророка, да благословит его Аллах и приветствует. Некоторые сподвижники хотели наказать его, но пророк не допустил, и просил принести ведро воды. Принесли воду и помыли оскверненное место. После этого с бедуином обходились приветливо и доброжелательно, даже похвалив его за уважение к религии. Но если в обитель приходит человек, который не достоин степени суфия, то следует приветствовать его ласковыми речами и деликатно выпроводить из обители, заранее угостив яствами [38].

О человеке

Да будет тебе известно, что хотя писец Матери-Книги (Корана. — *М. М.*) возвышенным пером предначертания предопределил в Хранимой Скрижали судьбу человечества; человек по своей теоретической модальности (*наша 'а-йи 'илмиййа*) является первым воплощением, [можно утверждать, что] реальные воплощения относятся к подробностям устойчивой человеческой реальности в системе Божественного познания. Но человек с точки зрения модальности по составляющим компонентам (*наш 'а-йи унсуриййа*) является последним из существ по времени своего возникновения, и это объяснимо посредством задержки в его появлении в связи приобретением смешанных первоэлементов (*мизадж*), полученных в результате воздействия и взаимовлияния. И эти воздействия и взаимовлияния первоэлементов образуют некое сочетание, которое именуется человеческим темпераментом.

Двустиише:

Когда со временем совершенствуется способность
В конце наступает подготовленность, и это все.

Об этом свидетельствуют слова Господа о том, что природа человека сотворена Им за сорок рассветов. И человек по своему духовному устройству первенствует над всеми другими духами. Пророк (да благословит его Аллах и приветствует!) изрек: «Вначале Бог сотворил мой дух». Так что он (человек. — *М. М.*) с точки зрения духовного устройства в мире прообразов первичен перед всеми творениями.

Двустиише:

Твой мысленный образ сотворен раньше всех мыслей,
И твой образ был предначертан в мире прообразов.

И человек, является более поздним явлением по своей форме, чем другие живые существа. Но обладатель истинного созерцания, который является знатоком истинной иерархии бытия, знает, что он (человек. — *М. М.*) существовал во всех небесных и элементарных явлениях. Затем он в известной форме снизошел от мысленного присутствия в воплощенное состояние, и обрел способность к движению и преодолению расстояний. Всевышний Господь сказал: «И вам [назначил определенность] / Различных стадий сотворения»⁵⁵.

Когда душа была спрятана в шатре сокровенности,
Образ возлюбленного существовал в наших взорах.

⁵⁵ Коран, 71: 14 (айат дается в переводе В. Пороховой).

Мы в том состоянии были помечены твоей любовью,
Хотя тогда не существовало ни имени и ни признаков.

И в каждом из устройств мира творения можно наблюдать следы человеческой модальности. И сотворение внешнего облика человека, который относится к реальному бытию, является воплощением того, что существовало вне телесных и духовных начал в мире ангелов. Воплощенная человеческая модальность характеризуется посредством Божественных качеств. Так, Величайший из знатоков в мире (Пророк. — М. М.) сказал: «Воистину Аллах создал человека по образу и подобию своему». Так же, как человеческая реальность, которая проявилась посредством внешних воплощений, Всевышний Господь (Пречистый и Всевышний Он!) явится в мир посредством своих великих имен (*асма`*) и священных атрибутов (*сифат*):

Каждое зеркало, которое перед нашими взорами,
Смотри внимательно, отражает Его красоту.

И обобщенным признаком человечности выступает наличие двух модальностей: духовной и телесной. [39]

Джибалса и Джибалка

В легендах и исторических источниках говорится, что Джибалка — это огромный город на Востоке, а Джибалса — крупный город, расположенный на Западе, на противоположной стороне от Джибалки. Людьями, склонными к аллегорическим толкованиям (*та'вил*), об этих городах говорилось много. Но то, что запомнилось вашему покорному слуге [= Мухаммаду Лахиджи], состоит из двух вещей.

Первое, это то, что Джибалка относится к миру подобий, что расположен к востоку от мира духов. Это Междумирие (*барзах*) между сокровенным и созерцаемым, что содержит формы мира. Следовательно, это на деле должен быть крупный город. А Джибалса — это мир подобий и мир Междумирия, место сбора душ после их расставания с мировой модальностью. Согласно айатам и хадисам, в этом городе находятся также и формы (образы. — *М. М.*) всех деяний, нравственных поступков, добродетелей и грехов, которые люди совершили в период своего нахождения в состоянии мировой модальности. Это Междумирие находится с западной стороны от тел, и также является крупным городом.

Обитатели города Джибалка любезны и чистосердечны, а обитатели города Джибалса (с учетом приобретенных в состоянии мировой модальности осуждаемых нравов и деяний) в большинстве своем состоят из таких, кто характеризуется отрицательными качествами. Многие думают, что эти два Междумирия одинаковы. Но следует знать, что Междумирие, где соберутся души после покидания ими состояния мировой модальности, отличается от того Междумирия, которое расположено между отстраненными духами и миром тел, так как порядок его нисхождения и возвышения является периодическим. Ведь соединение конечной и начальной точки возможно только при круговом движении.

Междумирие, которое предшествует мировой модальности, является одной из ступеней его иерархии по нисходящей линии, и он — первичен по отношению к мировой модальности. А Междумирие, которое следует после мировых модальностей, относится к ступеням иерархии по восходящей линии, и он вторичен по отношению к мировым модальностям. Кроме того, формы, которые присоединяются к душам в последнем Междумирии, в отличие от первого Междумирия, являются формами деяний, результатами поступков, нравов и навыков, которые приобретены при мировой модальности. Следовательно, эти Междумирия отличаются друг от друга. Но между ними есть и общность, заключающаяся в том, что оба эти Междумирия являются ду-

ховными, световыми и нематериальными, включающими в себе образы мировых форм.

Шайх Дауд Кайсари рассказывает, что шайх Мухьи ад-дин Ибн ал-'Араби, да возвысит Господь его душу, в своей книге *Футухат ал-маккийя* («Макканские откровения») уточняет, что, конечно, последнее Междумирие отличается от первого. Одно из них называют первым в связи с сокровенностью возможного, а другого вторым по причине сокровенности невозможного. А это связано с тем, что все формы, существующие в первом Междумирии, подаются освидетельствованию. А формы второго Междумирия такому не поддаются, разве что в Судном дне. И среди людей откровения есть немало лиц, которым открываются формы первого Междумирия. Они осведомлены обо всех событиях в мире, но в состоянии смерти мало в мире людей, кому дано знать об откровениях.

Второе значение заключается в том, что город Джибалка — это Божественное положение, которое является местом стыка двух морей — необходимости и возможности и в котором находятся формы воплощения всех вещей, общее и частное, добро и зло, деяния и поступки, движение и покой. Данное положение охватывает то, что было и то, что стало. Город Джибалка находится на востоке, его двери открыты для иерархии сущности, он представляет собой промежуточное состояние; солнца, луны и звезды имен и атрибутов и воплощений, восходя из востока сущности (*zam*), сверкают. А город Джибалса — это человеческая модальность, которая является местом сияния всех истин, связанных с Божьими именами и истинами творения. Все, что восходит с востока сущности, заходит на западе бытия человека, скрываясь в его форме:

Мы с Магриби ⁵⁶ стали местом захода для всех тайн,
Без Магриби мы стали местом восхода всех лучей света.

Эти два города являются великим сводом по отношению друг к другу, оба они сотворены бесконечными [40].

⁵⁶ Магриби (*араб.*, букв.: «западный») — псевдоним Мухаммада Табризи (ум. в 1406 г.) — персидского поэта и суфия, вобравшего идеи Ибн ал-'Араби и способствовавшего их распространению.

Два письма от Кутба б. Мухйи

Во имя Бога Милостивого и Милосердного. [Письмо] от ничтожного раба [Божьего] господину всех братьев, заступнику идущих по Пути [к Богу], любимому народом, Истиной (Богом) и религией повелителю аш-Шайху Мухаммаду, да поможет ему Господь. Дольний мир, хотя он и близок, но, будучи уходящим, является далеким. А горный мир, хотя он и далек, но будучи приходящим, является близким. Всякое дело, приносящее человеку пользу после смерти, является его личным делом; а всякое иное дело становится причиной для сожаления, раскаяния и скорби, и означает кусать локти перед смертью. Человек умрет, и та теплота, которая заинтересовал его в мирских хлопотах, исчезает, и он, устарев и одряхлев, поймет, что жизнь у него прошла впустую, в бездельничестве и праздности. Если он после смерти мог говорить, громогласно раскаялся бы. Но, жаль, что он не в том положении, чтобы мог говорить, и облегчить свое сердце словами раскаяния, ибо: «День это, когда [никто слова] не вымолвит»⁵⁷. О господин всех братьев! В этих мирских развалинах я подвергаюсь страданиям. Если люди думают, что этот мир — облагороженное место, то пусть смотрят на него моими глазами; в моих глазах он кажется развалиной, жаркой, знойной и суровой пустыней, лишенной еды и питья. О господин всех братьев! Мне нужен соратник и заботливый друг, при помощи которого, как в зеркале, можно было бы узреть самого себя. И который был бы подобен горе, от которой раздается хоть какой-то голос. Может быть, подобный друг способствует уменьшению мирских забот, ибо свет лика идущих по Пути [к Господу] способен рассеять тьму. О господин всех братьев! [Мне нужен] такой друг, который не признает и не хочет признавать никого, кроме Господа, и до того должен быть поглощенным этой любовью, чтобы мог бы отказаться от всего, чему приписывают качества творца, разве что по признакам его связанности с настоящим Творцом. О господин всех братьев! Мне нужен такой друг, который, если бы его тело сожгли, а пепел рассеяли по ветру, то это показалось ему не больше соломинки:

Если мир сожжет урожай на гумне моей жизни,
Пусть сожжет, для меня он — по цене соломинки.

Милость Господа и райские кущи прежним лицам, идущим по пути [к Господу]: Джунайду, Байазиду, Шибли и 'Айн ал-Кудату Хамадани. Их чистые духи ждут прихода в этот мир новых людей, идущих по Пути. О святые братья! Будет лучше, если вы будете следовать по

⁵⁷ Коран, 77: 35.

их пути, и будете принадлежать к их когорте, чем оказаться в Дне воскресения вместе с 'Утбой, Шибой, Абу Джахлом и Абу Лахабом'⁵⁸. Ибо вторые являются предводителями, что призывают [людей] следовать в огонь, а первые — предводителями, что призывают следовать в цветущие райские сады. Что лучше: следовать призывам к огню или к цветущим садам? О господин всех братьев! Как великолепны эти цветущие сады, освященные Божественным Светом, блага Дома [Господнего] и блага Всемогущего! О господин всех братьев! Мое сердце бьется в груди, мечтая о том месте! Молюсь Богу о представлении возможности оказать в этом месте, прошу у Него помощи, и уповаю на Него: «Довольно нам Аллаха, наилучший Он покровитель»⁵⁹ [41].

Во имя Господа Милостивого и Милосердного! От ничтожного раба [Божьего] Кутба б. Мухйи дорогому брату шайху Мухаммаду Гийас ад-дину, да включит его Господь в число своих приближенных. Удивляюсь поступкам человека, который смеется и живет спокойно, когда смерть сидит в засаде. Это — невежественный человек; он считает мир истинным, когда по сути своей мир не больше чем суета; и считает Судный день суетой, тогда как он (Судный день. — *М. М.*) воистину наступает. Если бы над его природой не господствовал демон, то он не был бы таким заблудшим. Считая мир истинным, он увлекается им очень серьезно, посвящая себя ему целиком. И так как он считает Судный день суетой, то относится к нему несерьезно, довольствуясь только словесным признанием своих обязанностей. Господь из-за того, что Сам ни в чем не нуждается, оставил всех этих людей бродить по долинам греховности. Действительно!

Нуждается ли в признании и непризнании отсутствие у Него нужды?
Нуждается ли в сомнениях или убеждениях отсутствие у Него вреда?

Пречист и Всевышний мой Господь! Не смотри на то, что Ты Сам ни в чем не нуждаешься, обрати Свой взор на наши нужды; не смотри на отсутствие вреда с Твоей стороны, обрати Свой взор на то, что мы, бедные, несем убыток. О Господи! Твоя милость беспредельна, а мы немощные, помоги нам; Твое великодушие безгранично, прими нас к Себе:

О Боже! Когда бы не Твоя щедрая поддержка и милость,
Неизвестно, каковы были бы результаты наших усилий.

О Боже! Благодаря Твоим чудесам мы говорим с тобой, и пусть нас настигнет несчастье, если будем обращаться с такими словами к другим. Нам дозволено поминать Тебя, пусть мы будем грешниками,

⁵⁸ 'Утба, Шибба, Абу Джахл и Абу Лахаб — курайшитские вельможи, провокаторы и враги Пророка ислама.

⁵⁹ Коран, 3: 173.

если поступим иначе. О Боже! Если мы живы, то только благодаря надежды узреть Твою красоту, а если умрем, то только ради открытия Твоего величия. О Боже, ради Твоего Господства! Пожалей нас, Твоих рабов, ведь мы, будучи Твоими рабами, признаем Твое господство; прими нас, посредством Твоей милости, и не отвергай нас, жалких Своих рабов. О Господи! Ты знаешь, что наши сердца радуются только тем, что вспоминаем о Тебе, не отними у нас эти воспоминания. О Боже! Ты знаешь, что мы ради Тебя враждуем с нашей низменной душой, так защищай же нас от коварства врагов. О Боже! Когда наступит тот день, когда ты будешь требовать наши души, чтобы мы с радостью отдали свои жизни по твоему велению? Во имя того дня, защити нас от неповиновения твоим велениям. О Боже! Мы, скорее всего, согласны испустить дыхание, чем сделать хоть одно дыхание без Твоего веления. О Боже, защити нас от подобной беспомощности. О Господи! Мы Твои рабы, Твои рабы, Твои Рабы; подсказки, как нам поступить? О Господи мы принадлежим Тебе, а не самим себе; если Ты знаешь об этом, то не предоставляй нас самим себе. О Господи! Я считаю себя самым слабым Твоим рабом, так, помоги же этому слабому. Я не знаю ни одного Твоего раба, более бедного, чем я, так, сделай же так, чтобы я был богатым на благочестие. О Боже! Ты каждому наделил силой и могуществом; так, будь моей силой и могуществом. «Пречист Господь твой — Господь величия. Превыше Он того, что приписывают ему. И мир посланникам [Божиим]! Хвала Богу, Господу миров!»⁶⁰

Может быть, повелитель Гийас ад-дин спросит, что это за письмо, посланное мне, в котором нет речи обо мне? Что мне делать, если мое внимание привлекает речь о Другом, как же мне говорить о тебе? Теперь слушай, и внемли речам о себе. Можешь ли ты хоть на одну ночь проснуться от человеческого сна, очистить себя от скверны, совершив омовение, и пасть ниц перед Господом? И можешь, касаясь челом земли, возвратиться в свое настоящее небытие? Ведь сказано: «Сотворили Мы вас из земли, в нее и вернем вас»⁶¹.

А можешь ли повторить это две или три ночи кряду, чтобы подобное действие вошло у тебя в привычку, и ты стал из числа тех, кто по утрам просит отпущения своих грехов? Можешь ли ты в полдень, когда солнце освещает весь мир, очистить себя светом ритуального омовения? И когда другие люди увлечены сделками на рынках, ты увлечен сделкой для собственного спасения посредством добрых деяний, совершая несколько рак'атов намаза? Это же послужит тебе припасом на День судный, то есть «в день тот, когда предстанет перед челове-

⁶⁰ Коран, 37: 180—182.

⁶¹ Коран, 20: 55.

ком каждым все то добре и злое, что совершил он»⁶². И можешь повторить это в течение еще двух или трех дней, чтобы данное действие вошло тебе в привычку, вед лучшим из деяний перед Посланником Бога являются постоянные молитвы. И разве не слышал, что по преданию Господь сказал: «Блажен раб Наш, который ищет близости с Нами посредством постоянных молитв». Нельзя пренебрегать тем, о чем говорится в преданиях и Сунне. Разве не слышал, что «добавление омовения к омовению — это добавление света к свету». Ибо омовение, подобно свету, и лучше, если оно совершается постоянно. Рот — это место, откуда раздаются речи, поэтому его очищение является необходимым. Хотя при этом имеется в виду омовение от нечистот, тем не менее, очищение внутреннего мира, также считается омовением. Ибо Аллах — Пречист и любит чистоту. Разве не слышал, что Аллах — Друг и любит дружбу. Нельзя быть грубым и необтесанным, следует выбрать путь дружбы и милосердия, надо украшать себя Божественной моралью. Все успехи от Всевышнего Господа! [42]

Примечания автора

¹ Харави Ансари, Абу Исма'ил 'Абд Аллах. *Табакаат ас-суфийа* / Состав. 'Абд ал-Хайй Хабиби. 1341/1962. С. 42—43. Ср. *Beaurecueil. Khwajah Abdullah Ansari*. С. 291.

² Там же. С. 47—48. Ср. *Beaurecueil*. *Op. cit.* С. 293—295.

³ Там же. С. 147—149. Ср. *Beaurecueil*. С. 287—289.

⁴ Там же. С. 273—275. Ср. *Beaurecueil*. С. 299—301.

⁵ Перевод на фарси: Абу 'Али ибн Сина *ал-Ишарат ва-т-танбихат* / Предисл. и примеч. д-ра Ихсана Йаршатира 1332 г. х. с. С. 147—251.

⁶ Там же. С. 255—257.

⁷ Джамии. *Нафахат ал-унс*. Текст рукописи XVII в., после сравнения с Тегеранским изданием. С. 7—8.

⁸ ал-Бухари, Абу Ибрахим Исма'ил б. Мухаммад 'Абд Аллах ал-Мустамли. *Шарх-и «Китаб ат-та'арруф ли-мазхаб ахл ат-тасаввуф»* / Под ред. и с примеч. Хасана Манучихра. Тегеран, 1346/1967. С. 171—191.

⁹ Краткое изложение *Шарх-и Та'арруф*, на основе единственной рукописи 713/1313 г. / Под ред. д-ра Ахмада 'Али Раджайн. 1349/1970. С. 268—270.

¹⁰ Там же. С. 361—363.

¹¹ Краткое изложение *Нур ал-'улум*. / Под ред. Бертельса: Бертельс «Суфизм и суфийская литература». С. 237—252.

¹² Дайлами, Абу-л-Хасан. *Сират аш-шайх ал-кабир Абу 'Абд Аллах б. ал-Хафиф аш-Ширази* / Пер. на фарси Рукн ад-дина Йахйа б. Джунайда аш-Ширази; Под ред. А-М. Шиммель. Анкара, 1955. С. 213—215.

⁶² Коран, 3: 30.

- ¹³ Махмуд б. 'Усман. *Фирдаус ал-муршидийа* / Под ред. Ираджа Афшара. Тегран, 1333/1954. С. 271—278.
- ¹⁴ *Асрар ат-таухид фи-макамаат аш-шайх Абу Са'ид* / Под ред. Ахмада Бахманйара. Тегран, 1313/1934. С. 82—83.
- ¹⁵ Там же. С. 150.
- ¹⁶ Там же. С. 159.
- ¹⁷ Там же. С. 169.
- ¹⁸ Ал-Джалали ал-Газнави, Абу-л-Хасан 'Али б. 'Усман. *Кашф ал-махджуб* / Под ред. Мухаммада 'Аббаси (по тексту, отредактированному В.А. Жуковским). Тегран, 1336/1957. С. 49—51.
- ¹⁹ Там же. С. 55—56.
- ²⁰ В тексте: «Мои друзья носят Мое одеяние, Меня никто не познает, кроме Моих друзей». С. 68—70.
- ²¹ *Кашф ал-махджуб*. С. 267—270.
- ²² Пер. (на фарси) *Рисала-йи кушайрийа*. / Под ред. Бади' аз-Замана Фурузанфара. Тегран, 1345/1966. С. 87—109.
- ²³ Сиджзи, Амир Хасан 'Ала'. *Фаваид ал-фавад*: высказывания Его Светлости хваджи Низам ад-дина Аулийа' Бадайуни / Под ред. и с предисл. Мухаммада Латифа Малика. Лахор, 1965. С. 6—7.
- ²⁴ Там же. С. 18—20.
- ²⁵ Жандепил, Ахмад-и Джам. *Мифтах ал-джинан* / Предисл., примеч.; Под ред. доктора 'Али Фазила. С. 157—161.
- ²⁶ Там же. С. 157—167.
- ²⁷ Кубра, Наджм ад-дин. *Рисалат ас-сайир ал-хайир ал-ваджид* / Под ред. М. Моле, под названием: Mole, M. *Traites Mineurs de Nogm al-din Kubra* // *Annales Islamologiques*, IFAOC. Iv, 1963. С. 40—53.
- ²⁸ Рази, Наджм ад-дин. *Мирсад ал-'ибад* / Под ред. д-ра Мухаммада Амина Рийахи. Тегран. С. 310—315.
- ²⁹ Там же. С. 316—329.
- ³⁰ Насафи, 'Азиз ад-дин. *Ал-Инсан ал-кадил* (сборник трактатов) / Под ред. и с предисл. (на фр. яз.) М. Моле. Тегран, 1962. С. 3—8.
- ³¹ Там же. Трактат о святости и пророчестве. С. 317—318.
- ³² Там же. С. 320—322.
- ³³ Букли Ширази, Рузбихан. *Ахбар ал-'ашикин* / Под ред. и с предисл. А. Корбена и Мухаммада Му'ина. Тегран, 1958. С. 15—17.
- ³⁴ 'Айн ал-Кудат. *Тамхидат* / Под ред. 'Афифа 'Асирана. Тегран: изд-во Тегранского университета, 1962. С. 221—225.
- ³⁵ Там же. С. 227—230.
- ³⁶ Бахарзи, Абу-л-Мафахир Йахйа. *Аврад ал-ахbab ва Фусус ал-адаб*. Т. 2 / Под ред. Ираджа Афшара. Тегран, 1345/1966. С. 139—253.
- ³⁷ Кашани, 'Изз ад-дин Махмуд. *Мисбах ал-хидайа*. Второе изд. / Под ред. Джалал ад-дина Хума'йи. С. 147—151.
- ³⁸ Там же. С. 155—156.
- ³⁹ Шах Ни'мат Аллах Вали. *Рисала-йи Манша'ат*. Письменный памятник XVII века / Под ред. д-ра Джавада Нурбахша. Т. 3. С. 118—120.

- ⁴⁰ Лахиджи, Мухаммад. *Мафатих ал-и 'джаз фи-шарх-и «Гулиан-и раз»*. Предисл. Кейвана Сами'и. Тегран, 1337/1958. С. 134—135.
- ⁴¹ 'Абд Аллах Кутб Ширази. *Макаиб-и фарси-йи 'Алим-и раббани ва 'ариф-и Хамадани*. Шираз; Тегран, 1339/1960. С. 161—162.
- ⁴² Там же. С. 180—182.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Обращение Байзида, да возвысит Господь дух его ¹

Шайх сказал, что я смотрел на Истину (Бога) взором убежденности. После того как Бог сделал меня независимым от всех существ, освятил меня Своим Светом, открыл мне удивительные тайны и показал мне величие Своей сущности, я смотрел на себя с позиции Истины и стал думать о своих тайнах и качествах. Мой Свет рядом со светом Истины был тьмой, мое величие рядом с величием Истины стало воплощением ничтожности, мое могущество рядом с могуществом Истины был воплощением беспомощности. И мое величие рядом с величием Истины выглядело иллюзорным. Там (у Истины) было только ясность и прозрачность, а здесь — тусклость и мутность. Затем стал смотреть дальше и видел свое бытие посредством Света Истины, узнал, что мое могущество и величие исходит от Ее могущества и величия. И все, что я делал, удалось мне благодаря Ее могуществу. Все, что нашел мой сердечный взор, досталось ему от Нее. Я взирал на Нее (на Истину) с позиции совести и правдивости, все мои поклонения исходили от Истины, а не от меня самого, а я думал, что это я Ей поклоняюсь. Я спросил: «О Господи! Что это за состояние?» И Он мне ответил: «Всем этим являюсь Я и никто, кроме Меня. Ты являешься управителем действий, но предопределяющим эти действия и твоим движущим началом являюсь Я, и пока не проявляются успехи с Моей стороны, твои поклонения и молитвы окажутся бесполезными». Тогда мой взгляд посредством Его видения отвернулся от меня, и научился узреть в сущность вещей и на мое истинное начало. Это видение отгородило меня от моего бытия и способствовало моему вечному пребыванию в Нем, сделав меня могущественным. Оно показало мне мою истинную природу, без посредничества моего бытия. И Истина (Бог) неминуемо наделила меня истинности. Тогда я стал смотреть на Истину, находясь вместе с Ней, и узрел я Истину истинным взглядом. И я стал находиться вместе с Ней, не слушая ничего лишнего и, не прося ни о чем другом. Затем я отрекся от приобретенных знаний и устранил

¹ Отрывки из *Тазкират ал-аулийа*. Изд. Р. Николсона. Т. 1. С. 172—175.

от себя бремя низменной души. Я в течение определенного времени находился в том состоянии, и добился подлинных знаний. Истина была милостива ко мне, она одарила меня извечным знанием, наделила меня языком своей милости, прибавила к свету моих очей от Своего света, и я стал узреть все существа посредством света Истины. Когда я стал славословить Ее языком Ее милости, приобрел знания из Ее знаний и стал смотреть на Нее посредством Ее света, то Истина сказала: «О ты, который являешься всем без чего-либо [мирского] и обладаешь всеми средствами без каких-либо средств [мирских]!» И я сказал: «О Господи! Мне не следует возгордиться этим [положением], и из-за своего бытия не нуждаться в Тебе. Лучше, чтобы Ты был моим без меня, чем то, чтобы я стал самим собой без Тебя. Мне лучше говорить с Тобой посредством Тебя, чем то, чтобы говорить без Тебя со своей душой». Тогда Господь сказал: «Теперь внемли велениям шариаата и на шаг не отступишь от [Наших] установок и предначертаний, чтобы Мы были благодарны тебе за твои старания». Я сказал: «По моей глубокой вере и сердечной убежденности, если Ты будешь благодарен, то Ты сам достоин этой благодарности, а если порицаешь, то Ты, все равно, защищен от всяких пороков». И Он (Господь) спросил: «У кого ты научился этому?» Я ответил: «Ведущий [по Пути], знает лучше, чем ведомый. Ибо Ведущий является и целью, и наставляющим [на Путь достижения этой цели], и требующим и благословляющим». Когда Господь узнал мою искренность, то мое сердце услышало глас довольства Истины, пометив меня знаком счастья и сделав меня озаренным, спасая меня от мрака низменной души и от людской ненависти. Мне стало понятно, что я жив Господом, в моем сердце царит радость из-за Его милости. Он (Господь) сказал: «Проси, что хочешь». Я сказал: «Я хочу Тебя, который являешься лучше всякой благодати и выше всякой милости. Я от Тебя желаю только Тебя, и если Ты со мной, то эта для меня высший предел всех благ и милостей. Не отвергай меня и не говори со мной ни о чем другом, кроме Себя». В течение некоторого времени Он не ответил мне, а затем короновал меня венцом Своей милости и сказал мне: «Ты говоришь верно, и ищешь истину среди того, что верно заметил и слышал». Тогда я сказал: «Если я что-либо видел и слышал, то это было посредством Тебя: вначале слышал и видел Ты, а потом — я». Затем Он соизволил, чтобы я летал на небесах в мире Его величия, я видел много изумительного среди его творений. Ибо, увидев мою слабость и узнав мою нужду, Он сделал меня сильным посредством Своего могущества, украсил меня своими великолепными, короновал меня венцом Своей милости и отворил передо мной ворота дворца единобожия. И узнав, что мои качества уподобились Его атрибутам, Он присвоил мне одно из имен Своего величия, удостоив меня Своей самостью. И образовалось единение [меня с Ним], и двойственность (разьединенность между нами. — М. М.) исчезла. И

Он сказал: «Мы довольны тем, чем доволен ты, и твое довольство — это Наше довольство. Твое слово не подается осквернению, и твою самость никто у тебя не отнимает». Затем Он напоил меня из кувшина усердия и снова воскресил меня, и прошел я через горнила испытания, став полностью очищенным. После этого Он спросил: «Чье это царство?» Я ответил: «Твое [Царство]!» Затем Он снова спросил: «В чьих руках господство?» Я в ответ сказал: «В Твоих руках». И Он снова вопрошал: «Кому принадлежат [неограниченные] полномочия». Я ответил: «Принадлежат Тебе». Услышав эти слова, о которых Он знал с самого начала, Господь пожелал показать мне, что если не уроки Его милости, то люди никогда не знали бы покоя. И если бы не Его любовь [к Своим творениям], то Его сила истребляла бы все сущее. Затем Он смотрел на меня взглядом Своего всемогущества и сурового господства; и от меня не осталось следа. Ибо я в состоянии опьянения бродил по всем долинам, испепеляя свое тело в огне усердия; я стал скакать по просторам пустыни предопределения на коне поиска. И не нашел более желанной добычи, чем нужда, и более лучшей вещи, чем слабость, не видел более яркого светильника, чем молчание и не слышал более лучшего слова, чем безмолвие. Тогда я поселился во дворце молчания, надев на себя одеяние терпения. И в конце Он не нашел в моем внешнем и внутреннем мире никаких следов от человеческих пороков, и Он сделал в моем темнее сердце отверстие, одарив меня языком для признания [необходимости] отречения от мира и утверждения единобожия. Теперь мой язык является даром милости Вечно-Сущего, мое сердце состоит из Божьего света, а мои очи суть чудесным творением Создателя, посредством Которого я говорю, при помощи которого двигаюсь. И, будучи живым посредством Него, я никогда не умру... Затем Он мне велел: «Иди к Моим творениям». Я сделал шаг из Его высокого присутствия и на втором шагу споткнулся и упал и услышал возглас: «Верните Моего друга, ибо он без Меня не может, и нет у него иного пути, кроме того, который ведет ко Мне». Достигнув единства [с Богом] (*вахданийат*), (а это было впервые, когда я узрел единобожие (*таухид*)), я много лет стал бродить по долине познания, пока не стал птицей. Глаза этой птицы состояли из единства [с Господом], а крылья — из вечности. Я стал летать на небе атрибутов [Бога], и когда стал невидимым для творений, сам себе сказал, что я достиг Творца. Затем я появился в долине господства (*рубубийат*), там выпил из чаши, после чего жажда никогда не покинула меня. Затем я тридцать тысяч лет летал по небесам Его единства и еще тридцать тысяч лет в небе Его господства (*улухийат*), и еще тридцать тысяч лет в небе Его целокупности (*фарданийат*). По истечении девяносто тысяч лет я видел Байазида. Все что я видел, это было я. Затем я прошел через 4 тысячи пустынь, и достиг конечной стадии. И когда

смотрел вокруг, то видел только себя на начальном этапе пророчества. После этого я бродил по этой бесконечности, сказав сам себе, что этого места еще не достиг никто, и нет более высокого положения, чем то, что я достиг. Но когда посмотрел более внимательно, то видел свою голову под пятами одного пророка. Так выяснилось, что конечная стадия состояния святых является начальным этапом состояния пророков. А у состояния пророков нет конечной стадии. Затем мой дух пролетел по небесам, ему показали рай и ад, но он не проявлял к ним никакой благосклонности, он не терпел ничего из того, что попался ему на пути. Встречаясь с душами каждого из пророков, он приветствовал ее. И когда он приблизился к душе Мустафа, да благословит его Аллах и приветствует, то заметил там сто тысяч бесконечных морей огня и тысячу завес из света. И если я ступил ногой на одну из этих морей, то сгорел бы дотла и мой прах развеялся бы по ветру. И невольно от страха и ужаса я терял сознание и от меня ничего не осталось. Старался видеть хотя бы одну колышку шатра Мухаммада, Посланника Аллаха, но не осмелился приблизить к нему. То есть каждый может постичь Бога по мере своих достоинств. Ибо Истина находится вместе со всеми, но в этом плане у Мухаммада особое положение. И пока не переходишь через долину «Нет иного Бога, кроме Аллаха» не достигнешь долины «Мухаммад — Его Посланник». А в действительности обе эти долины едины...

Шатахийят²

В словарях и при употреблении под словом *шатх* (мн. ч. *шатахийят*) подразумевается высказывание, которое по внешней своей форме не соответствует шарияту, но состояние, следствием которого является данное высказывание, соответствует истине. Кажущиеся ересью высказывания (*шатахийят*), принадлежащие Байазиду и переданные со слов некоторых шайхов, являются следствием господства экстатического состояния (*хал*), духовного опьянения (*сукр*) и нахлынувшего экстаза (*ваджд*). Такие высказывания нельзя одобрять, но их не следует также и опровергать. Самым простым положением для пророков (мир им!) является состояние изумления (*хайрат*), которое сопровождает их с самой начальной стадии их духовности и познания, ибо не было такого момента, когда духи пророков не сопровождали бы процесс познания Истины. И характерными положениями для святых являются опьянение (*масти*) и изумление. Но разница в данном случае заключается в том, что изумление пророков, мир им, связано с Путем [постижения Бога], а опьянение и изумление святых — с привалами на пути к Богу (*маназил*). Данная группа людей жили в этом мире, и ничто не могло отвлечь их внимание от Господа, а когда воскреснуть в горнем мире, не будет ничего, которое могло бы служить завесой, отделяющей их от Бога. Кроме того, знай, о ученик, идущий по практическому Пути к Богу (*мурид-и салик*), что изумление при опьянении от вина благожелательности (*май-йи махаббат*), подобно отрешенности и изумлению при питье обычного вина (*хамр*). Но при питье вина в данном случае цель заключается не в опьянении, а в том, чтобы пробудить чувства дружбы и радости. Следовательно, у пророков, мир им, постоянно присутствует состояние дружбы и веселья посредством вина любви, и они защищены от опьянения. И милостью Божией они являются предводителями верующих и руководителями народа. Но людям, не являющимся пророками, подобные чудеса не свойственны, и они по предписаниям (Божиим) должны повиноваться пророкам. То есть эти люди должны занимать положение покорности и повиновения [пророкам], в отличие от пророков, которые занимают положение верховенства и предводительства. Следовательно, для Божиих святых (*аулийа'-йи Аллах*) опьянение от вина благожелательности (*шараб-и махаббат*) дозволено, и не следует отвергать все то, что проявляется с их стороны в состоянии опьянения. Те, которые являются зрелыми путниками на стезе [к Богу], не проявляют чего-либо против правил и требований Пути. И никто из других созданий, включая

² Отрывки из книги *Аурад ал-ахбаб*. С. 59—62.

всех земных и небесных жителей, приближенных к Богу ангелов и ниспосланных пророков ни утверждает, что познал Господа посредством Него Самого. Все они находились в состоянии страха и ужаса перед Богом. Ибо все говорящие об этом в своих высказываниях, все приближенные к Богу в своей близости, и все 'арифы в своих познаниях рассуждают о сущности сотворения, истинной сущности единобожия и поклонении перед Всемогущим Господом, находясь за завесой. И каждому открыли [Божественные] по мере его достоинств, и они открыли эти тайны, находясь под влиянием экстатического состояния и слабости своей природы, что не может считаться похвальным: «Открытие тайн господства является проявлением неверия».

Одеяние гордости

Поэма под названием «Одеяние Гордости», которую также называют «Официальным одеянием», известная еще под названием «Ода о жемчужине», была написана во второй половине II века н. э. на сирийском языке. Она не лишена некоторого сходства со знаменитой притчей из Евангелия от Луки. Упоминание о странах Парфии и Джурджании (Гурган) в тексте этой поэмы (в качестве восточных стран), видимо, является признаком влияния иранской культуры.

Перевод этой поэмы (на фарси) осуществлен на основании нескольких европейских вариантов, в особенности — английского варианта, который приводится в книге Norrpol.

1

Когда я был совершенным ребенком,
То жил в небесном дворце своего отца,
Наслаждаясь богатством и величием моих опекунов.
С Востока, где находился наш дом, мои родители
Отправили меня в путь, снабдив припасами.
Из числа сокровищ нашего дома
Также подготовили мне запасов суму.
Она была большая, но казалась такой легкой,
Что мне было нетрудно нести ее...
У меня отняли одеяние гордости, которое
С любовью сшили для меня.
Отняли у меня и пурпурную мантию,
Которая была связана впору мне.
Затем заключили со мной договор,
Который был написан в моем сердце, чтобы не забыть:
«Когда ты будешь в стране Миср
И принесешь оттуда драгоценную жемчужину,
Что пребывает на дне моря
И охраняется огнедышащим драконом,
Тогда сможешь получить обратно
Твое одеяние и мантию пурпурную.
Тогда вместе с твоим братом, вторым нашим сыном,
Станешь наследником нашего небесного трона».

2

Я оставил Восток и отправился
Вместе с двумя моими слугами.
Путь был трудным и весьма опасным,
А я, будучи малолетним, не мог ходить один...
Долго ходил я и достиг земли Египта,
А слуги оставил меня и ушли.
Я подошел поближе к дракону,
Поселился недалеко от его обиталища,
Чтобы в то время, когда он спит или дремлет,
Взять оттуда мою жемчужину.
Там я был совсем незнакомым и одиноким,
В глазах соседей выглядел чужаком.
Там я встретил благородного юношу,
Что пришел из страны Утренней Зари.
Он, будучи благообразным и счастливым, присоединился ко мне,
И я стал водить с ним дружбу —
И этот друг на той земле стал моим близким человеком.
Он предостерегал меня от дружбы с египтянами,
А также от общения с нечестивцами.
Я облачился в их одежды,
Чтоб они не подозревали, что я
Пришел издалека — присвоить жемчужину,
И чтобы не вызвать злость у дракона.
Но однажды случилось так,
Что узнали они во мне чужестранца.
Тогда они стали искать знакомства,
Угощая меня своими яствами.
Я забыл, что сам являюсь царевичем,
И согласился стать рабом их царя.
Я забыл о жемчужине, из-за которой
Меня отправили родители в столь дальний путь.
От тяжести обильных угощений
Уснул неизмеримо крепким сном.

3

Все, что со мной происходило,
Мои родители видели с небес и беспокоились.
Тогда по всему царству небесному был отдан приказ,
Чтобы все поспешили во дворец.
Чтобы все цари и предводители страны Парфии
И все царевичи Востока собрались там.

Тогда, посоветовавшись, они пришли к выводу,
Что нельзя было оставлять меня в Египте одного.
И написали мне письмо,
Которое подписали все великие лица:
«От нас — твоего отца, царя всех царей,
От твоей матери — царицы страны Утренней Зари,
От второго нашего сына и твоего брата
Тебе — сыну нашему, оказавшемуся в стране Египет,
Шлем привет!
Воспрянь ото сна, вставай,
Прислушайся к нашим словам в письме,
Вспомни, что ты царевич, погляди, чьим рабом ты стал?
Подумай о той жемчужине, из-за которой ты отправился в Египет.
Вспомни о своем одеянии гордости,
О пурпурной мантии поверх него,
Кои ты мог бы носить и красоваться ими.
Тогда имя твое будет занесен в книгу героев
И ты вместе с другим нашим сыном, твоим братом,
Станешь наследником небесного царства».
Письмо превратилось в орла, что царь среди пернатых.
Оно парило по воздуху и прилетело ко мне,
После чего снова превратилось в слова.
От слов этого письма и от шороха крыльев
Я восстал от крепкого сна и вскочил.
Взял письмо в руки и покрыл его поцелуями,
Распечатал его и начал читать.
Письмо было написано в духе тех слов,
Которые были запечатлены в моем сердце.
Я вспомнил, что являюсь царевичем,
И мое положение требует иного состояния.
Снова принялся думать о той жемчужине,
Из-за которой меня отправили в Миср.
Тогда я начал колдовать над тем драконом огнедышащим.
Я сделал так, чтобы он уснул непробудным сном.
Я колдовал, произнося Имя отца своего,
Имя брата своего младшего
И имя своей матери, царицы Востока.
И я взял оттуда жемчужину
И отправился в сторону дома своего отца.
До того я снял их порочные одеяния
И бросил их в той стране.
И вернулся тою же дорогой
В светлый свой дом в стране Утренней Зари.

И отец и мать отправили для меня
С высоты гор Джурджани
То одеяние, которое отняли у меня,
И ту мантию, которую я надевал поверх него.
Сразу же, как я увидел одеяние гордости,
Оно показалось мне подобным моей сущности.
Я ощущал его всем своим существом,
А свое существо видел связанным с ним.
Мы по своему предназначению двойственны,
Но с точки зрения единства одинаковы...
А теперь (одеяние гордости) своей царской походкой
Тянулось в мою сторону.
А тот, кто нес его, торопился,
Чтобы я взял его и стал его хозяином.
И меня тоже страстно тянуло к одеянию,
Чтобы поторопиться и заполучить его.
Я устремился вперед и взял одеяние,
И надев его, украсил себя посредством его красы.
После этого я надел поверх всего своего существа
Пурпурную мантию, блистающую огнем.
Украшив себя этим великолепием,
Я отправился к воротам дворца на прием и поклон.
Наклонил свою голову пред величием того, кто мне их послал.
Ведь я же выполнил его повеление, а он исполнил слово свое.
Я поблагодарил его, вошел в дом, где находились его домочадцы,
И оказался среди царских детей.
Так как он принял меня с радостью,
Я остался с ним в его Царствии Небесном.

Упреки в адрес суфиев³

В высказываниях о суфиях утверждается, что они являются последователями суннизма, и сунниты считают их святыми и чудотворцами, за исключением Абу Ханифы, исфараины и му'тазилитов, которые отвергают возможность чудотворства. Суфии бывают шести категорий. К первой категории относятся те из них, которые претендуют на единение с Богом (*иттихад*); их предводителем является Хусайн б. Мансур Халладж. И этот Хусайн б. Мансур Халладж был искусным колдуном...

Халладж претендовал на божественность. В 912 г. вазиру Хамиду б. 'Аббасу сообщили, что Халладж претендует на божественность и утверждает, что воскрешает мертвых, что у него на службе находятся джинны, которые доставляют ему все, что он захочет, что он способен творить чудеса, подобно пророкам; а Наср Самари и группа придворных писцов стали его последователями... Вазир вызвал к себе эту группу людей и стал вести с ними дискуссию. Все они подтверждали, что призывали народ к признанию божественности Халладжа, и они убеждены, что он способен воскрешать мертвых. Привели к вазиру Халладжа и спросили его обо всем, что было сказано о нем. Он отрицал, сказав, что эти люди говорят неправду, и я не претендую ни на божественность и ни на пророчество. Я — раб Божий, совершаю молитву, соблюдаю пост, занимаюсь благотворением, на большее я не способен... И Халладжа арестовали во дворце султана... Узнав о том, что его намерены казнить, Халладж сказал: «Не дозволено вам проливать мою кровь, моя вера — ислам, исповедую суннизм. У переписчиков имеется много моих книг, посвященных Божественным традициям. Заклинаю вас Господом, не проливайте мою кровь!» Он все повторял подобные слова, а допрашивающие его лица их записывали. Затем свои записи они послали 'аббасидскому халифу ал-Муктадиру. Ответ был таким: раз таково решение факихов и кадиев, ведите его к стражам порядка и накажите его тысячью ударов кнута; если не умрет, то отрубите ему руки и ноги, а затем и голову и повесьте его, а затем сожгите его. Приказ халифа был исполнен беспрекословно. После этого голову Халладжа, подняв на копье, в течение целого года показывали людям по всему Хурасану, чтобы им стало понятно, что это голова еретика.

К числу стихов Халладжа относятся нижеследующие:

³ Из книги сайида Муртазы б. Да'и Хусайни Рази *Табсират ал-'улум фи-ма'рифат макалат ал-анам* / Под ред. 'Аббаса Икбала. Тегеран, 1313/1934. С. 122—133.

Пречист, Тот, кто человеческую природу
Явил как тайну и гордость Своего господства!
Затем явно показал Себя своим творениям,
В облике тех, кто ест, и тех, кто пьет —
Так, что созданная Им тварь
Может узреть Его в мгновение ока.

Он написал книгу под названием *Бустан ал-ма'рифат ва-тасин ал-азал* («Цветущий сад познания и тайна извечности»), которая содержит много богохульства и ереси. В этой книге он, в частности, заявляет, что каждый, кто пытается познать Бога посредством Его творений, стремится к признанию творений, но не Самого Творца. Еще он говорит, что сердце — это кусок мяса и скоропортящаяся кровь; в нем познание не может укорениться, ибо познание — это Божественная субстанция. Подобного бреда у него много...

Ко второй категории суфиев относятся те, что считают себя влюбленными в Бога (*'ушишак*). Они утверждают, что пророки занимаются неправым делом, ибо призывают людей как к Богу, так и к выполнению своих обязанностей. Следовательно, они (пророки. — *М. М.*) мешают народу быть занятым исключительно Истиной; а все, что мешает народу быть занятым исключительно Всевышним Богом, является неприемлемым. Поэтому (на взгляд суфиев. — *М. М.*) обращать внимание на высказывания пророков и посланников [Бога] не следует, а заниматься выполнением своих обязанностей нельзя, ибо это — бесполезно. Ал-Газали в своей книге *Мизан ал-'амал* («Мерило деяний») сообщает, что в беседе с одним из суфийских шейхов заметил, что будет усердствовать в чтении Корана; тот запретил ему чтение, потому что привязанность к миру и к науке следует исторгнуть из сердца; затем он посоветовал ему уединиться дома и, освободившись от всего и ограничившись самыми необходимыми религиозными требованиями, слить воедино и мысли и язык в слове «Аллах!» Это повествование о людях, что именуют себя влюбленными [в Бога]...

Третья категория суфиев состоит из тех, кого называют *нурийа* («светозарные»). Они утверждают, что существуют две завесы (*хиджаб*): первая — из света, вторая — из огня. Обладатели световой завесы стремятся к упованию на Бога, любви [к Богу], смирению [перед Богом], бдениям, дружбе, [мистическому] экстазу и [мистическому] состоянию духа. Обладатели огненной завесы занимаются сатанинскими делами, развратом и прелюбодеянием. Так, Шайтан, будучи огненным, относится к ним. Эти суфии говорят, что нельзя поклониться Богу, желая попасть в рай, или из-за боязни перед адом... Ибо общеизвестно, что в призыве Посланника Бога (мир ему!), который является средоточием величия и могущества, говорится: «О Боже! Я прошу у тебя рая и прибегаю к твоей защите от адского огня...» Эти суфии утверждают, что поклонение [Богу] не должно быть подчинено корист-

ным целям, то есть не должно совершаться ради рая или из-за боязни попасть в ад.

К четвертой категории относится группа суфиев, которых называют *василийя* («достигшие»), ибо они утверждают, что Истина ими уже достигнута. С их точки зрения, молитвы, посты, милостыня, совершение паломничества в Макку и другие предписания предназначены для нравственного очищения, необходимого для познания Истины. Но когда человек познаёт Истину, он будет отнесен к категории «достигших» (*васил*). А когда человек станет «достигшим», все его обязанности аннулируются, и никакие религиозные предписания обязательными для него уже не являются. Ему будет дозволено пить вино, прелюбодействовать и присваивать чужое добро, и никто не станет возражать: все, что он ни делает, считается приемлемым...

Говоря о пятой категории суфиев, следует отметить, что они не признают необходимости теории и аргументации: усердие в области наук и обучения, чтение научных книг для них запретны; на их взгляд, познание Бога практикуется посредством [духовных] усердий и рекомендаций шайха. Они утверждают, что вера не является сотворенной, ибо она — не тварь, но действие Бога. Также они говорят, что счастье в горнем мире достигается посредством духовного усердия и самоотречения в дольнем мире, и здесь опора на знания — вовсе не обязательна. По их утверждению, пророки и святые достигли совершенства посредством [духовного] усердия и самоотречения, что свидетельствует в пользу того, что пророчество является приобретенным положением. Суфии из этой группы носят рубище и призывают своих учеников-послушников к уединению; они не сведущи в религиозной науке, мало информированы о необходимых условиях частичного ритуального омовения (*вузу*), молитвы и полного ритуального омовения (*гусл*); занимаются лицемерием и притворством, считая богословов и членов Семейства [Пророка] своими врагами.

Шестая категория суфиев состоит из группы людей, главным «достоинством» которых является чревоугодие и занятие плясками. Когда они набивают свое брюхо, то собираются вместе, и главной темой их разговоров служит то, какие яства, в каком городе и в какой обители готовят наилучшим образом. Бывают такие суфии, что если, находясь в Самарканде, услышат, будто в Мисре построили обитель, где кормят даром и изобильно, тотчас же из Самарканда направляются в Миср. Нет никого более мерзкого, чем они.

Таковы главные категории суфиев, часть из которых претендует на божественность, а другая часть — на чудотворство.

БИБЛИОГРАФИЯ

- 'Аббас, Ихсан. *Хасан Басри*. Ал-Кахира: Дар ал-фикр ал-'араби, 1952.
- Абу Рух, Камал ад-дин Мухаммад б. Джамал ад-дин. *Халат ва-суханан-и шайх-и Абу Са'ид* / Под ред. Жуковского. СПб., 1899.
- Абу Талиб Макки. *Кут ал-кулуб фи-му'амалат ал-махджуб*. Ал-Кахира, 1351/1932.
- 'Айн ал-Кудат Хамадани. *Зубдат ал-хакайик*. С приложением трактатов *Тамхидат* и *Шиква ал-гариб* / Под ред. и с предисл. 'Афифа 'Асирана. Техран: Изд-во Техранского университета, 1341/1962.
- 'Айн ал-Кудат Хамадани. *Рисала-йи йазданишенахт* / Под ред. и с предисл. д-ра Бахмана Карими. Техран, 1327/1948.
- ал-Амили, Мухаммад б. Махмуд. *Нафайис ал-фунун фи-'арайис ал-'уйун*. Техран, 1309/1930 (литография).
- Ансари, хваджа 'Абд Аллах. *Сад майдан*. Издание Бурки, 1945; Издание 'Абд ар-Рахмана Хабиби. Кабул, 1341/1962.
- Арани, Ахмад Кадид. *'Ирфан ва-усул-и мадди*. Техран, 1322/1943.
- 'Атгар, Фарид ад-дин. *Тазкират ал-аулия'* / Под ред. Николсона. В 2-х т. Лейден, 1905—1907.
- Афлаки, Шамс ад-дин. *Манакиб ал-'арифин* / Под ред. Тахмина Базиджи: В 2-х т. Анкара, 1959—1961.
- Аш'ат ал-лума'ат-и Джамии*. С приложением четырех трактатов Насафи и других материалов. Техран, 1354/1975.
- Багдади, 'Абд ал-Кадир. *ал-Фарк байн ал-фирак*. Ал-Кахира: Захид ал-каусар, 1948.
- Бадави, 'Абд ар-Рахман. *Шатахийят ас-суфийа*. В 2-х т. Т. 1: Глава об Абу Йазиде (Байазиде) Бистами. Ал-Кахира: Дарасат исламийа, 1949.
- Байдаиди, Партау. *Та'рих-и варзиш дар Иран*. Техран, 1337/1958.
- ал-Бака'и, Бурхан ад-дин. Масра' ат-тасаввуф ау танбих ал-габи ила такфир Ибн 'Араби, с приложением трактата Тахзир ал-'ибад мин ахл ал-'анад. Ал-Кахира, 1953.
- Бурка'и Куми, саййид Абу-л-Фадл. *Ат-Тафтиш дар маслак-и суфийи ва дарвиш*. Кум, 1377/1958.
- ал-Газали, Абу Хамид Мухаммад. *Ихйа' 'улум ад-дин*. Миср, 1358/1939.
- Газнави, хваджа Са'д ад-дин Мухаммад. *Макамат-и Жандетил* / Под ред. д-ра Хишмат Аллаха Му'айяда Синандиджи. Техран, 1340/1961.
- Гани, Касим. *Бахси дар тасаввуф*. Техран: Йагма, 1331/1952.
- Гани, Касим. *Та'рих-и тасаввуф дар ислам* (Рассуждения о жизни, мыслях и трудах Хафиза). Техран, 1340/1961 (2-е изд.).

- Гидждувани, 'Абд ал-Халик ва Ривгари, 'Ариф. *Макамат* / Под ред. Са'ида Нафиси // Фарханг-и Иранзамин. Техран, 1333/1954.
- Гольдциер. *Зухд ва тасаввуф дар ислам* / Пер. на фарси Мухаммада-'Али Халили. Техран, 1330/1951.
- Гунабади, Хаджж-мулла Султан 'Али. *Вилаят-нама*. Техран, 1323/1944.
- Гунабади, Хаджж-Салих 'Али-шах. *Салихия*. Техран, 1333/1915.
- Дайлами, Абу-л-Хасан. Сират аш-шайх ал-акбар Абу 'Абд Аллах Хафиф Ширази. Анкара, 1955.
- Дар тардҷума-йи ахвал-и Шах Ни'мат Аллах Вали Кирмани (Сборник статей) /* Под ред. и с предисл. Жана Убена. Техран: Институт Ирана и Франции, 1956.
- Дарашукух, Мухаммад. Собрание сочинений, включающее *Рисала-йи Хаккнама* и *Маджма' ал-бахрайн*. Лейден; Техран, 1335/1956.
- Джами, 'Абд ар-Рахман. *Накд ан-нусус фи-шарх ал-фусус*. Мумбай, 1306/1889.
- Джами, 'Абд ар-Рахман. *Нафахат ал-унс мин хадарат ал-кудс* / Под ред. и с предисл. Махди Таухидипур. Техран, 1336/1957.
- ал-Джаузиди, Ибн Каййим. *Мадаридж ас-саликин*. Ал-Кахира: ал-Манар, 1960 (1-е изд.).
- ал-Джилани, 'Абд ал-Кадир. *ал-Ганийат ат-талиби тарик ал-Хакк*. Ал-Кахира, 1957 (3-е изд.).
- Ал-Джили, 'Абд ал-Карим. Ал-Инсан ал-камил фи-ма'рифат ал-ава'ил ва-л-авахир. Ал-Кахира, 1316/1898.
- Джунайд Ширази, Му'ин ад-дин Абу-л-Касим. *Шадд ал-узур фи-хатт ал-аузар 'ан завар ал-мазар* / Под ред. Мухаммада Казвини и 'Аббаса Икбала. Техран, 1328/1949.
- Джурджани, Мир-Саййид Шариф. Ат-Та'рифат ли-с-саййид аш-шариф 'Али б. Мухаммад. Миср, 1938.
- Диван ал-Халладж* / Под ред. Масиньона (текст оригинала вместе с фр. переводом). Париж, 1914.
- ад-Дихлави, 'Абд ал-Хакк. *Ахбар ал-ахйар фи асрар ал-абрар* (О жизни шайхов Чистийи). Дели, 1289.
- Заргар Табризи Исфакхани, Наджиб ад-дин Риза. *Нур ал-хидаја*. Техран, 1365/1946.
- Зарринкуб, 'Абд ал-Хусайн. *Дар баб-и адаб ва накд-и суфийа*. Техран: Йагма, 1339—1340/1960—1961.
- Ибн 'Абд Раббих. *Ал-'Акд ал-фарид*. В 2-х т. Ал-Кахира, 1302/1885.
- Ибн ал-'Араби, Мухйи ад-дин. *Фусус ал-хикам*. Ал-Кахира, 1946.
- Ибн ал-'Араби, Мухйи ад-дин. *Ал-Футухат ал-маккийа*. Ал-Кахира, 1293/1876 (3-е изд.).
- Ибн Баззаз Ардабили. *Сафват ас-сафа (Макалат)*. Мумбай, 1239/1860.
- Ибн Биби. Мухтасар-и «Салджук-нама» // Таварих-и Ал-н Салджук. Лейден, 1902.
- Ибн Дарайн, Шах Мухаммад. *Латайиф-и гайбийа: шарх-и диван-и Хафиз*. Техран, 1304/1887.
- Ибн ал-Джаузи, Джамал ад-дин Абу-л-Фарадж. *Накд ал-'илм ва-л-'улама' ау талбис Иблис ли-л-хафиз*. Ал-Кахира: Идарат ат-таба'ат ал-мунирийа, 1324/1906.

- Ибн На'им Исфохани, Хафиз. *Хил'ят ал-аулия' ва табакат ал-асфийа*. Ал-Кахира, 1932.
- Ибн 'Усман, Махмуд. *Фирдаус ал-муришидийа фи-асрар ас-самадийа* / Под ред. Ираджа Афшара. Техран, 1333/1954.
- Ибн Халликан. *Вафийат ал-а'йан*: В 6-и т. Ал-Кахира, 1948—1949.
- Икбал, 'Аббас. *Ханадан-и Наубахти*. Техран, 1311/1932.
- Илахи/Элахи, Нур-'Али. *Бурхан ал-Хакк* / Под ред. д-ра Таки Тафаззули. Техран, 1342/1963.
- Имам Ша'рани. *Табакат-и акбари*. В 2-х т. Миср, 1945.
- Искандарбик Мунши. *'Аламара-йи 'Аббаси*: В 2-х т. Техран, 1334/1955.
- Истахри, Ихсан Аллах 'Али. *Усул-и тасаввуф*. Техран, 1338/1959.
- Исфохани, Сафи 'Али-шах. *'Ирфан ал-Хакк*. Техран, 1297/1918.
- Ал-Йавафийат ва-л-джавахир*. Булак, 1277/1898; ал-Кахира, 1306/1927.
- Казвини, Мирза Ма'сум-'Али-шах б. Рахмат-'Али. *Тара'йик ал-хакайик*. Техран, 1318/1900.
- Каллабази. *Ат-Тасаввуф: ал-мазхаб ат-тасаввуф* / Под ред. Арберри. Ал-Кахира, 1353/1934.
- Касрави, Ахмад. *Суфигари*. Техран, 1322/1943.
- Касрави, Ахмад. *Шайх Сафи ва-табарани*. Техран, 1321/1942.
- Кашани, 'Из ад-дин Махмуд б. 'Али. *Мисбах ал-хидайа ва-мифтах ал-кифайа* / Под ред. Дж. Хума'йи. Техран, 1340/1961 (2-е изд.).
- Ал-Кубра, Наджм ад-дин. *Фава'их ал-джемал ва-фаватих ал-джелал* / Под ред. д-ра Фритца Майера. Висбаден, 1957.
- Куддуси, И'джаз ал-Хакк. *Тазкира-йи суфийа-йи Панджаб* (на урду). Карачи, 1962.
- Куддуси, И'джаз ал-Хакк. *Тазкира-йи суфийа-йи Синд* (на урду). Карачи, 1959.
- Кулийат-и шайх-и Фахр ад-дин-и 'Ираки* / Под ред. Са'ида Нафиси. Техран, 1336/1957 (2-е изд.).
- Куми, Мирза. *Рисала-йи радд-и суфийа*. Приложение к *Джами' аш-шатан*. Техран, 1277/1898.
- Кушайри, Абу-л-Касим. *Ар-Рисалат ал-кушайрийа*. Ал-Кахира, 1912.
- Лахиджи, Мухаммад. *Шарх-и «Гулишан-и раз»* / Под ред. и с предисл. Кейвана Самии. Техран, 1337/1958.
- Ма'ариф-и Баха'-йи Валад* / Под ред. Бади' аз-Замана Фурузанфара. В 2-х т. Техран, 1338/1959.
- Маджлиси, Мухаммад-Бакир б. Мухаммад-Таки. *Рисала-йи су'ал ва джаваб йа аджуба-йи мухтасара* (В защиту суфизма). Приложения к изданию Парвизи *Тазкират ал-аулия'*. Табриз, 1332/1953.
- Маджлиси, Мухаммад-Бакир б. Мухаммад-Таки. *Рисала-йи ташвик ас-саликин*. Приложение к изданию Парвизи *Тазкират ал-аулия'*. Табриз, 1332/1953.
- Ал-Майбани, Абу-л-Фадл Рашид ад-дин. *Кашф ал-асрар ва'дат ал-абрар* / Под ред. 'Али-Асгара Хикмата. Техран, 1339/1960.
- Майхани, Мухаммад б. Мунаввар. *Асрар ат-таухид фи-макаमत аш-шайх Абу Са'ид* / Под ред. Ахмада Бахманйара. Техран, 1313/1934.
- Мубарак, Заки. *Ат-Тасаввуф ал-ислами*. Ал-Кахира, 1954.

- Мустамли Бухари, *Шарх-и Та'арруф*. Индийское издание, 1320—1328/1941—1949.
- Мустауфи, Хамд Аллах. *Та'рих-и гузида* / Под ред. д-ра Нава'йи. Техран, 1339/1960.
- Мустафа, Мухаммад. *Ал-Хайат ар-рухия фи-л-ислам*. Ал-Кахира, 1940.
- Мухаккик Тирмизи. *Ма'ариф* / Под ред. Бади' аз-Замана Фурузанфара. Техран, 1339/1960.
- Мухасиб, Харис. *Ар-Ри'айат ли-хукук Аллах* / Под ред. М. Смит. Лейден, 1940.
- Накибандиййат* (Сборник трактатов суфийских шайхов братства Накшбандиййа) / Под ред. М. Моле // Фарханг-и Иранзамин. Техран, 1337/ 1958 и 1339/1960.
- Насафи, 'Азиз ад-дин. *Китаб ал-инсан ал-камил* / Под ред. и с предисл. на фр. яз. М. Моле. Издание Института Ирана и Франции. Техран, 1341/1962.
- Насри Нади, Албир. *Тасаввуф ал-ислами* (Цепочка достоверных текстов и занятий). Бейрут, 1960.
- Нафиси, Са'ид. Джустуджу дар ахвал ва-асар-и шайх Фарид ад-дин 'Аттар-и Нишапури. Техран, 1320/1941.
- Нахдживани, Хиндушах. *Таджаруб ас-салаф* / Под ред. 'Аббаса Икбала. Техран, 1313/1934.
- Парвизи, Шамс ад-дин. *Тазкират ал-аулия'* (О деятельности шайхов Захабиййа). Табриз, 1332/1953.
- Раджайи, Ахмад-'Али. *Фарханг-и ши'ар-и Хафиз*: В 2 т. Т. 1: О значении суфийских терминов в поэзии Хафиза. Техран, 1340/1961.
- Рази, Наджм ад-дин. *Мирсад ал-'ибад* / Под ред. Рийахи. Техран, 1352/1933.
- Раса'ил-и хваджа 'Абд Аллах-и Ансари* / Под ред. Султана Хусайна Табанде Гунабади. Техран: Армуган, 1319/1940.
- Раса'ил-и Шах Ни'мат Аллах-и Вали* / Под ред. Зу-р-Райасатайна Ширази. Техран: Армуган, 1311/1932.
- Рида, Наджиб ад-дин. *Саб' ал-масани*, с добавлением нескольких трактатов Нурбахшийи и Захабиййи. Шираз, 1343/1964.
- Рисала-йи муштамил бар зикр-и ба'зи халат ва макамат-и Саййид Кутб ад-дин Мухаммад Ширази. Приложение к книге Парвизи Тазкират ал-аулия'. Табриз, 1332/1953.
- Руми, Джалал ад-дин. *Фихи ма фихи* / С коммент. и под ред. Бади' аз-Замана Фурузанфара. Техран, 1330/1951.
- Саджади, саййид Джа'фар. Фарханг-и мусталахат-и 'урафа, мутасаввифа ва шу'ара. Техран, 1339/1960.
- Саррадж Туси, Абу Наср 'Абд Аллах б. 'Али. *Китаб ал-Лума' фи-т-тасаввуф* / Под ред. Р. Николсона. Лейден, 1944 (1-е изд.); ал-Кахира, 1960 (2-е изд.).
- Сипахсалар, Фаридун б. Ахмад. *Дар ахвал-и Джалал ад-дин-и Маулави* / Под ред. Са'ида Нафиси. Техран, 1325/1946.
- Сирр-и акбар. Упанишад* / Пер. на фарси Мухаммада Дарашукуха, сына Шах-и Джохана. Техран, 1961.
- Суййути, Джалал ад-дин. *Ал-Иткан фи-'улум ал-Кур'ан*. Миср, 1929.
- ас-Сулами, Абу 'Абд ар-Рахман. *Рисалат ал-маламатиййа* / Под ред. Абу-л-'Ала 'Афифи. Миср, 1954.

- ас-Сулами, Абу 'Абд ар-Рахман. *Табакат ас-суфийа*. Ал-Кахира, 1953.
- Султан Валад. *Валад-нама* и *Маснави-йи Валади* (в одном томе) / Под ред. Джалал ад-дина Хума'йи. Техран, 1315/1936.
- Сухраварди, Шихаб ад-дин. *'Авариф ал-ма'ариф*. Ал-Кахира, 1939.
- Сухраварди, Шихаб ад-дин. *Хикмат ал-ишрак* / Под ред. Анри Корбена. Техран: Изд-во Института Ирана и Франции, 1952.
- Табанде Гунабади, Султан Хусайн. *Набига-йи 'илм ва-'ирфан* (биография Султана 'Али-шаха Гунабади). Техран, 1333/1954.
- ат-Тавил, Тауфик. *Ат-Тасаввуф фи-Миср абан ал-'аср ал-'усмани*. Ал-Кахира, 1946.
- ат-Тафтазани, Абу-л-Вафа ал-Ганими. *Ибн Ата' Аллах ал-Искандари ва Тасаввуф*. Ал-Кахира, 1957.
- Файд Кашани, Мулла Мухсин. *Рисала-йи мишвак* / Под ред. д-ра Бахмана Карими. Техран, 1327/1948.
- ал-Фаркави, Махмуд; ал-Искандари, 'Абд ал-Мут'им. *Шарх-и «Маназил ас-са'ирин»*. Ал-Кахира, 1953.
- Фаррух, 'Умар. *Ат-Тасаввуф фи-л-ислам*. Бейрут, 1947.
- Фасихи Хавафи. *Муджмал-и Фасихи* / Под ред. Махмуда Фарруха. В 3-х т. Машхад, 1341/1962.
- Фурузанфар, Бади' аз-Заман. *Рисала-йи дар тахкик-и ахвал ва зиндагани-йи Маулана Джалал ад-дин Мухаммад, машхур ба Маулави*. Техран, 1333/1954 (2-е изд.).
- Фурузанфар, Бади' аз-Заман. *Шарх-и ахвал ва нақд ва тахлил-и асар-и шайх Фарид ад-дин 'Аттар-и Нишапури*. Техран, 1340/1961.
- Хабиби Кандахари, 'Абд ал-Хайй. *Табакат ас-суфийа* (о деяниях 'Абд Аллаха Ансари). Техран, 1361/1982.
- Халладж, Хусайн б. Мансур. *Ат-Тавасин* / Под ред. Масиньона. Париж, 1913.
- Хасани Рази, саййид Муртаза б. Да'и. *Табсират ал-'авамм фи-ма'рифат-и макалат ал-анам* / Под ред. 'Аббаса Икбала. Техран, 1313/1934.
- Хаффаджи, Мухаммад 'Абд ал-Мун'им. *Ат-Тарас ар-рухи ли-т-тасаввуф ал-ислами* (1-е изд.).
- Хвандамир. *Хабиб ас-сийар*. В 4-х т. Техран: Хаййам, 1320/1941.
- Хидайат, Риза-Кули. *Рийад ал-'арифин*. 1316/1937 (2-е изд.).
- Хикмат, 'Али-Асгар. *Джами* (исторические исследования относительно жизни, поэтических и прозаических трудов Печати поэтов Нур ад-дина 'Абд ар-Рахмана Джами). Техран, 1320/1941.
- Хилми, Мухаммад-Мустафа. *Ибн ал-Фарид ва-л-Хубб ал-илахи*. Ал-Кахира, 1366/1947.
- Худжвири. *Кашф ал-махджуб* / Под ред. Жуковского. Л., 1926.
- Хума'йи, Джалал ад-дин. *Газзали-нама*. Техран, 1318/1939.
- Хусайни Захаби, Маджд ал-Ашраф. *Хуласат аз-захаб*. Техран, 1342/1963.
- Хусайни Ширази, Абу-л-Касим. *Мирсад ал-'ибад*. Приложение к изданию Парвизи *Тазкират ал-аулия'*. Табриз, 1333/1954.
- Аш-Шабиби, Камил-Мустафа. *Ас-Силат байн ат-тасаввуф ва-т-ташаййу'*. В 2-х т. Т. 1: ат-Ташаййу' ва-з-зухд. Багдад, 1963.
- Шараф ад-дин, 'Абд ал-'Азим 'Абд ас-Салам. *Ибн Каййим ал-Джаузийа*. Миср, 1956.

Шибли На'ами. *Саваних-и Маулави* (на урду) / Пер. на фарси саййида Мухаммада-Таки Фахра Да'и Гилани. Техран, 1332/1953.

Ширази, Садр ад-дин. *Каср аснам ал-джахилийа*. Техран, 1340/1961.

Affifi A. E. *The Mystical Philosophy of Muhyeddin-ibn-ul Arabi*. Cambridge, 1939.

Dr. Ali Hassan Abdol-Kader. *The Life, Personality and Writings of Al-Junayd*. London, 1962.

Anavati M. M., Gardet L. *Mystique Musulmane: Aspects et tendances, expériences et techniques*. Paris, 1961.

Arberry A. J. *Sufism*. London, 1950.

Arberry A. J. *Sufism in Handbuch der Orientalistik Religion*. Leiden, 1961.

Archer J. C. *Mystical Elements in Muhammad*. Yale, 1954.

Asin Palacios M. *El Místico Murciano Abenarabi, Monographies y Documentos*. Madrid, 1925—1926. 2 Vols.

Birge J. K. *The Bektashi order of Dervishes*. London, 1937.

Broune J. P. *The Dervishes*. London, 1927.

Burckhardt T. *Vom Sufism. Einführung in die Mystik des Islams*. Munich, 1953.

Carra de Vaux B. *Gazali*. Paris, 1902.

Challaye F. *Petite histoire des Grandes religions*. Paris, 1947.

Corbin H. *L'Imagination créatrice dans le Soufisme d' Ibn Arabi*. Paris, 1958.

Corbin H. *Avicenne et le récit visionnaire*. Teheran, 1952.

Delacroix H. *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*. Paris, 1908.

Depontet O., Coppolani X. *Les confréries religieuses musulmanes*. Alger, 1897.

Dermenghem E. «l'Instant» chez les mystiques // *Revue Mesures*. 1938. No. 3, 106—124.

Dozy R. *Essai sur l'histoire de l' Islamisme*. Paris, 1879.

Abdulbaki Gulpinarli. *Mevlana Celaliddin*. Istanbul, 1952.

Abdulbaki Gulpinarli. *Mevlana, dan Sonra Mevlevilik*. Istanbul, 1953.

Gardet L. La connaissance et l'amour de Dieu selon quelques textes sufis du premier siècle de l'hégire // *Revue Thomiste*. 1946, Janvier.

Gibb H. A. R. *Mohammedanism*. London, 1954.

Gilson E. *La philosophie au moyen âge* Paris, 1947 (2 ed.).

Goldziher I. *Le dogme et la loi de l' Islam*. Paris, 1958.

Grant R. M. *Gnosticism and Early Christianity*. London, 1959.

Gross E. *Das Vilayet Name des Haggi Bektasch*. Leipzig, 1927.

Happold F. C. *Mysticism: A Study and an Anthology*. London, 1963.

Horten M. *Indische Stromungen in der Islamische Mystik*. Heidelberg, 1927.

Iqbal M. *The Development of Metaphysics in Persia*. London, 1908.

Ivanow W. A Biography of Ruzbehan ul Baqli // *JPSB* (1928).

Ivanow W. More on Biography of Ruzbehan // *JBBRAS* (1931).

Janet P. *Qu'est-ce que la Mystique?* Paris, 1925.

Jones R. and Lehmann M. «Misticicism» // in *Hastings*. Enc. R. E. Vol. 7 [The Encyclopaedia of Religion and Ethics / Ed. by J. Hastings. N.-Y., 1908—1926. Vol. 1—13]

Kissling H. J. Die Wunder der Derwische // *ZDMG*. Band 107. 1957.

Lazarus M. *The Ethics of Iudaism*. Philadelphia, 1901.

Leuba J. H. *Psychologie du Mysticisme religieux*. Paris, 1930.

Marquette J., de. *Introduction to Comparative Mysticism*. New York, 1949.

- Massignon L. *Essai sur les Origines du Lexique technique de la Mystique musulmane*. Paris, 1922.
- Massignon L. *Tasawwuf* // Sh. E. I. 579-83.
- Massignon L. *Tariqa* // Sh. E. I. 573-77.
- Massignon L. *La Passion d' Al-Hosayn Ibn Mansour Al-Hallaj*. Paris, 1922. 2 Vols.
- Massignon L. *La vie et l'œuvre de Rûzbehân Baqlî* [статья 1953 года; переиздана в: Massignon L. *Écrits Mémorables*. Paris, 2009. Vol. 2].
- Moreno M. M. *Mistica musumana e mistica indiana*. Vatican, 1940.
- Muller E. *History of Tewish Mysticism*. London, 1956.
- Nicholson R. A. *Studies in Islamic Mystics*. Cambridge, 1921.
- Nicholson R. A. *The Idea of Personality in Sufism*. Cambridge, 1923.
- Nicholson R. A. Sufi // in *Hasting's Enc. R. E. Vol. 12*. 10—17 [The Encyclopaedia of Religion and Ethics / Ed. by J. Hastings. N.-Y., 1908—1926. Vol. 1—13].
- Nicholson R. A. *The Mystics of Islam*. London, 1914.
- Nicholson R. A. Suhrawardi // in *Hastings. Enc. R. E. Vol. 12*.
- Nizami K. A. *Naqshbandi Influence on Mughal Rulers, Islamic Culture*. Vol. 39. Hyderabad; Deccan, 1965.
- Nyberg H. S. *Kleinere Schriften des Ibn Arabi*. Leiden, 1919.
- Oldenberg H. *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. Berlin, 1881.
- Pines S. *La 'Philosophie Orientale' d'Avicenne et sa polémique contre le Bagdadiens*. Paris, 1953.
- Quillet A. *Histoire generale des Religions*. Paris, 1947.
- Radhakrishnan S. *The Principal Upanishads*. London, 1953.
- Radhakrishnan S. *Indian Philosophy*. London, 1929.
- Régnier A. La terminologie mystique d'Ibn Arabî // *Le Muséon*. 48 (1938). 145—62.
- Ritter H. *Das Meer der Seele*. Leiden, 1955.
- Ritter H. *Die Schrifte des Harit ibn Asad Al Muhasibi*. Gluckstadt, 1935.
- Runcimann S. *Le manichéisme médiéval*. Paris, 1949.
- Spencer S. *Mycticism in World Religion*. London, 1963.
- Scholem G. *Major Trends in Judaism*. London, 1955.
- Serouya H. *Le Mysticisme*. Paris, 1955.
- Smith M. *An Early Mystic of Baghdad*. London, 1935.
- Smith M. *Rabia, the Mystic and Her Fellow—Saints in Islam*. Cambridge, 1928.
- Shushtery A. M. A. *History of Sufism*. Bangalore, 1922
- Tor A. *Islamische Mystiker*. Stuttgart, 1960.
- Tritton A. S. *Islam: Belief and Practices*. London, 1957.
- Underhill E. *Mysticism*. London, 1919 (6th ed).
- Van Der Leeuw G. *La Religion dans son Essence et Manifestation*. Paris, 1948.
- Vezzani V. *Le Mysticisme dans le Monde*. Paris, 1955.
- Voobus A. *History of Ascetism in the Syrian Orient*. Lovain, 1958.
- Wensinck A. J. *La Pensee de Ghazzali*. Paris, 1940.
- William J. *The Varieties of Religious Experience*. London, 1902.
- Zaehner R. C. *Mycticism, Sacred and Profane*. Oxford, 1957.
- Zaehner R. C. Abu Yazid of Bistam // *Indo-Iranian journal*. Vol. I. N 4. 1957.
- Zarrinkoob A. H. Persian Sufism in its Historical Background // *Iranian studies* III. 1970.

‘АБД АЛ-ХУСАЙН ЗАРРИНКУБ’*

Первая половина двадцатого века отмечена появлением и становлением школ иранистики во многих странах. Эти школы как в Европе и России, так и в самом Иране были представлены учеными-иранистами с академическим кругозором и энциклопедическими познаниями во многих направлениях, ставших сегодня самостоятельными дисциплинами. В этот период в Иране появилась целая плеяда замечательных и поистине выдающихся ученых с мировым именем: ‘Али Акбар Диххуда — иранский Владимир Даль; его последователь Мухаммад Му‘ин; ‘аллама Мухаммад Казвини и его ученик ‘Аббас Икбал Аштийани — иранский В. Бартольд; Са‘ид Нафиси, Бади‘ ал-Заман Фурузанфар, Ирадж Афшар, Мухаммад-Таки Даниш-пажух и ряд других. Трудно переоценить их вклад в мировую иранистику, выраженный прежде всего в профессиональном издании текстов, составляющих огромное наследие персидской рукописной культуры. Однако имена

* В целях унификации многовариантной, во многом хаотичной и непоследовательной благодаря российским СМИ русскоязычной транскрипции арабографичные имена собственные, топонимы и большинство терминов отредактированы в книге во всех необходимых случаях в соответствии с упрощенной «сильной» транслитерацией, принятой в современных научных изданиях как в России (см.: Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Восточная литература, 2006. С. 465), так и за рубежом — с использованием только трех гласных русского языка, т. е. фатха передается русским «а», касра — «и», дамма — «у», дифтонги — «йа», «йи», «йу» соответственно (поэтому «мадраса» вместо «медресе», Макка и ал-Мадина вместо привычных Мекки и Медины, Йа‘куб вместо Якуб, и др.).

В упрощенную транслитерированную форму арабографичных имен и слов вводятся только две буквы арабо-персидского алфавита — ‘айн (‘), хамза (’); все три буквы ха этого алфавита транслитерируются через русскую х (Хайдар вместо Гейдар, Мухаммад вместо Магомет, Техран вместо Тегеран, и т. д.); определенный арабский артикль (ал-) в силу отсутствия в арабском, персидском и тюркских языках мягкого знака выписывается без мягкого знака; имена собственные или звания, содержащие имя Аллаха или его имен-атрибуты, выписываются отдельно в соответствии с их раздельным написанием в арабской графике (‘Абд ал-Карим вместо Абдулкарим, (‘Абд ал-Аллах вместо Абдулла, и др.) (примеч. А. А. Хисматулина).

многих иранских ученых до сих пор известны в России лишь узкому кругу специалистов. Среди этой плеяды достойное место занимает 'Абд ал-Хусайн Зарринкуб, которого по широте научных интересов и изданным трудам, пожалуй, можно сравнить с Е. Бертельсом, но который дополнительно обладал отменной подготовкой в области мусульманских наук.

'Абд ал-Хусайн Зарринкуб родился в 1922 г. в городе Буруджирд на территории Иранского Луристана. Отец Зарринкуба, религиозный и благочестивый человек, с детства поощрял сына в свободное от школы и домашней работы время заниматься изучением религиозных наук, мусульманского права, толкований Корана, арабской литературы и поэзии, внушив ему неподдельный интерес к этим дисциплинам. Поэтому, закончив начальную школу в родном городе, Зарринкуб отправился для продолжения образования в столицу, где в 1940 г. с успехом закончил среднюю школу, заняв второе место среди выпускников средних школ на всеиранском конкурсе по специальности «литературоведение». Год спустя Зарринкуб занял первое место на вступительных экзаменах юридического факультета Техранского университета. Будучи уже зачисленным туда, он был вынужден по настоянию отца уехать из столицы — в связи с беспокойной обстановкой в Иране и его разделом на оккупационные зоны во время Второй Мировой войны. 'Али Акбар Диххуда, бывший в то время деканом юридического факультета, выразил огромное сожаление по поводу ухода такого способного абитуриента. Возвратившись в родной Луристан, Зарринкуб стал учителем средней школы. Там он преподавал различные предметы, начиная с истории, географии, персидской литературы и заканчивая философией, иностранными языками (включая арабский) и даже математикой, физикой и богословием. Там же в 1944 г. он издал свою первую книгу под названием «Философия и поэзия, или история эволюции поэзии и поэтического искусства в Иране».

В год окончания Второй Мировой войны Зарринкуб вновь сдал вступительные экзамены, поступив на сей раз на факультет литературоведения по специальности «персидская литература». Три года спустя он с отличием закончил его, а годом позже поступил в университетскую аспирантуру. Под руководством Бади' ал-Замана Фурузанфара в 1956 г. Зарринкуб успешно защитил диссертацию по теме «Критика поэзии». По окончании аспирантуры он был приглашен Фурузанфаром в качестве ассистента на философско-богословский факультет университета, где начал читать лекции по истории ислама, истории богословия, истории суфизма и истории наук, получив в 1960 г. звание преподавателя-профессора.

Еще в ходе аспирантуры Зарринкуб вошел в группу молодых и талантливых иранских ученых, таких как 'Аббас Икбал Аштийани, Са'ид Нафиси, Мухаммад Му'ин, Парвиз Ханлари и др., которых гол-

ландское издательство Brill в 1951 г. пригласило для участия в проекте по переводу статей для многотомной Энциклопедии ислама (издается до сих пор). Подобный выбор был обусловлен также и хорошим знанием иностранных языков приглашаемых ученых. Арабский, английский и французский языки Зарринкуб освоил еще до войны, а благодаря немецким и итальянским служащим, работавшим на территории Ирана во время войны, он дополнительно изучил немецкий и итальянский. В течение двух лет (с 1968 по 1970 гг.) Зарринкуб работал в качестве приглашенного ученого сначала в Калифорнийском университете, а затем и в Принстоне. 'Абд ал-Хусайн Зарринкуб скончался в 1999 г. в возрасте 77 лет, оставив после себя внушительное научное наследие.

Вниманию российского читателя предлагается одна из его монографий — «Ценность суфийского наследия». Эта книга находится в ряду столь же важных обобщающих трудов, как и «Суфийские ордены в исламе» (The Sufi orders in Islam, 1971) Дж. Сп. Тримингема или «Мир исламского мистицизма» (Mystical Dimensions of Islam, 1975) Анны-Мари Шиммель. Нужно учесть, что это было первое исследование такого рода — со всеми вытекающими из этого достоинствами и недостатками. Важно также иметь в виду особенности повествовательного стиля Зарринкуба, изобилующего описательными конструкциями и повторами и не всегда достаточно ясного.

И хотя подобные работы довольно быстро устаревают, монография 'Абд ал-Хусайн Зарринкуба по-прежнему интересна и значима, в первую очередь — подходом и взглядом на историю и эволюцию суфизма. Это взгляд человека из языковой, религиозной и культурной среды, в которой суфизм возник и развивался, и одновременно — взгляд ученого, изложившего точку зрения иранской школы иранистики на столь многоплановое явление, как исламский мистицизм.

г. Санкт-Петербург, август 2012 года
А. А. Хисматулин

**Издательство
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»**

«St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers»

founded in 1992

in 2003 was included into

«The Golden Book of Saint-Petersburg Enterprises»

Address: POBox 111, St. Petersburg, Russia, 198152

E-mail: pvcentre@mail.ru

Web-site: www.pvost.org

The Publishing House specializes mainly on publications of the *scientific* and *popular science* literature on the Oriental studies (in close collaboration with the Institute of Oriental Manuscripts RAS, Oriental faculty of the St. Petersburg State University and Museum of Anthropology and Ethnography Kunstkamera RAS), as well as publications of St. Petersburg scholars-humanitarians in the field of the traditional culture and translations of important cultural monuments of the East.

Awards of the Publishing House: in 1996 it received a special diploma of the Saint-Petersburg Book Saloon for publication of the first Russian translation of the Quran (by General D. N. Boguslavsky).

The National Association of book-publishers regularly awards the Publishing House with the diplomas for original book projects at the annual competitions «The Best Book of the Year». The books of the Publishing House has been awarded several times with the diplomas of the St. Petersburg State University for the best University books of the year.

«St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers» was twice the UNESCO prize-winner for the best publication of the great value for the dialogue between cultures (in 2002 and 2004).

In 2002 the book by Ye. A. Rezvan «Quran and Its World» was announced the best book at the traditional competition of the National Association of book-publishers of Russia. Later the book was awarded the national prize of the Islamic Republic of Iran as «The Book of the Year in 2003».

«St. Petersburg Centre for Oriental Studies Publishers» is a prize-winner of «The Book of the Year – 2005» in the field of «Humanities» and the first laureate in the competition «Art of Book» organized by the Union of Independent States (for the book by Ye. A. Rezvan «Quran of 'Uthman»).

Издательство «ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»

Образовано в 1992 году
В 2003 году внесено
в «Золотую книгу предприятий Санкт-Петербурга»
Почтовый адрес: 198152, г. Санкт-Петербург, а/я 111
E-mail: pvcentre@mail.ru
Web-site: <http://www.pvost.org>

Специализация издательства: прежде всего — *научная и научно-популярная литература по востоковедению* (в тесном сотрудничестве с Институтом восточных рукописей РАН, Восточным факультетом Санкт-Петербургского государственного университета, а также Музеем антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН), затем — издание трудов петербургских ученых-гуманитариев, преимущественно *в области традиционной культуры*; издание *переводов* важнейших культурных памятников стран Востока.

Награды издательства: в 1996 году за издание первого русского перевода Корана (в переводе генерала Д. Н. Богуславского) «Петербургское Востоковедение» получило специальный диплом Петербургского книжного салона.

Национальная Ассоциация книгоиздателей регулярно отмечает лауреатскими дипломами оригинальные книжные проекты издательства в ежегодном конкурсе «Лучшие книги года». Книги издательства неоднократно награждались дипломами Санкт-Петербургского государственного университета как лучшие университетские книги года.

Издательство — дважды лауреат дипломов ЮНЕСКО за лучшее издание, вносящее значительный вклад в диалог культур (2002, 2004).

В 2002 году лучшей книгой традиционного конкурса национальной Ассоциации книгоиздателей России была признана книга Е. А. Резвана «Коран и его мир», которая впоследствии стала лауреатом национальной премии Исламской Республики Иран «Книга года» за 2003 год.

Издательство — лауреат конкурса «Книга года-2005» в номинации «Humanitus», а также первый лауреат конкурса «Искусство книги», проводимого Содружеством независимых государств (дипломы за книгу Е. А. Резвана «Коран Усмана»).

По итогам конкурса «Книга года-2007» в номинации «Осенняя хризантема» в шорт-лист лучших изданий о Китае вошла книга «Китайская поэзия в переводах Льва Меньшикова».

В 2008 году издательство снова стало лауреатом национальной премии Исламской Республики Иран «Книга года» за издание первого дафтара поэмы «Маснави» великого персидского поэта Джалал ад-дина Руми.

**РУМИ, ДЖАЛАЛ АД-ДИН, МУХАММАД.
МАСНАВИ-ЙИ МА'НАВИ
(«Поэма о скрытом смысле»)**

Дафтар 1. СПб., 2007. 448 с. Дафтар 2. СПб., 2009. 384 с.
Дафтар 3. СПб., 2010. 480 с. Дафтар 4. СПб., 2010. 496 с.
Дафтар 5. СПб., 2011. 448 с. Дафтар 6. СПб., 2012. 480 с.

Суфийская поэма Маснави, созданная великим Мастером, основателем суфийского братства Маулавийа, шайхом Джалал ад-дином Руми (1207—1273), по праву входит в число шедевров мировой литературы. Едва ли в поэзии за все время ее существования найдется нечто подобное, что органично включало бы в себя в огромном объеме цитаты из какого-либо священного текста так, как это сделано в Маснави ее создателем с использованием Корана и пророческих преданий: не случайно поэму называют Кораном на персидском языке.

Текст Маснави, написанный в XIII в. по Р. Х., и поныне пользуется колоссальной популярностью во всем ираноязычном регионе как в изустном бытовании, так и в письменной традиции, что уж говорить о последователях суфизма, которые принимают к нему как к кладезу мистического опыта Мастера с большой буквы.

Издание было начато в 2007 г., когда в издательстве «Петербургское Востоковедение» был выпущен перевод первого из шести дафтаров (тетрадей) поэмы. В 2009 г. вышел из печати второй дафтар, а годом позднее — третий и четвертый дафтары. В 2011 г. был напечатан пятый дафтар.

В 2012 году издательство «Петербургское Востоковедение» завершило издание филологического перевода поэмы «Маснави» на русский язык. В свет вышел шестой дафтар, объемом в 4916 байтов (общий объем «Поэмы о скрытом смысле» составляет 25 632 байта).

Перевод текста поэмы выполнен на основе Кунийского списка, сопровождается необходимыми комментариями, снабжен указателями и примечаниями, а также персидским текстом.

Книги всегда можно заказать здесь:
Электронный магазин книжной торговли:
<http://ozon.ru>

Абу Хамид Мухаммад ал-Газали ат-Туси Кимийа-йи са'адат («Эликсир счастья»)

Часть 1: Руки 1

Пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А. А. Хисматулина
СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2002. — LII + 332 с.

Достигнув высот славы, всеобщего почитания, известности и обретя еще при жизни статус «Довода ислама», виднейший мусульманский мыслитель и теолог Мухаммад ал-Газали ат-Туси (1058—1111) и поныне слывет одним из самых известных авторов мусульманского мира.

Книга «Эликсир счастья» представляет собой уникальный памятник средневековой философской мысли, отличающейся безукоризненной логикой и ясностью изложения. Эта работа — одна из немногих, созданных автором на персидском языке, и интерес к ней не иссякает на протяжении вот уже девяти столетий.

Настоящее издание представляет собой перевод первых четырех показателей ('унван) покорности Богу и первого столпа (руки), названного автором «Религиозные отправления».

Часть 2: Руки 2: Обычай (с Приложениями А и В)

Пер. с перс., вступ. ст., коммент. и указ. А. А. Хисматулина
СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2006. — XXX + 466 с.

Вторая часть сочинения Мухаммада ал-Газали целиком и полностью посвящена обычаям или, как их порой называет автор, нормам поведения, сложившимся в мусульманской общине к XII в. с точки зрения шафиитского мазхаба. Прием пищи, вступление в брак, зарабатывание и торговля, распознавание заповеданного и разрешенного, права и обязанности во взаимоотношениях между различными категориями людей, этикет уединения и путешествия, правила для прослушивания ритмически организованных выступлений, повеление к исповедимому и запрещение отвергаемого, а также управление подчиненными и подданными — вот тот круг вопросов, которые были и остаются актуальными не только для средневекового ислама, но и для дня сегодняшнего, и которые автор рассматривает на основе Сунны Пророка и обычного права с присущей ему безукоризненной логикой.

Уникальная в своем роде по степени тематического охвата и безупречного научно-теологического анализа книга может быть рекомендована самому широкому кругу читателей, желающих познакомиться всерьез и не понаслышке с бытовавшими и до сих пор бытующими мусульманскими традициями.

**В издательстве «Петербургское Востоковедение»
вышли также другие труды по исламоведению:**

**Муртаза Мутаххари
Совершенный человек в исламе**

СПб., 2008. 208 с.

Настоящее издание включает тринадцать лекций известного мусульманского мыслителя и ученого Муртазы Мутаххари (1919—1979), прочитанных в Иране в 1974 году. В лекциях рассматривается вопрос о «совершенном человеке», каким его видит ислам, с целью показать универсальность этого вероучения, а также раскрыть многосторонние возможности для духовного развития верующего, стремящегося к осуществлению предписаний ислама. По словам ученого, без понимания исламской концепции совершенного человека абсолютно невозможно стать полноценным, совершенным мусульманином или человеком, хотя бы относительно совершенным с точки зрения ислама

Муртаза Мутаххари — один из самых выдающихся ученых в области исламской философии, мистицизма (*'ирфан*), схоластики, юриспруденции; автор большого количества трудов. Его книги и по настоящее время числятся в Иране среди самых популярных по исламской тематике.

Издание рассчитано на самый широкий круг читателей, интересующихся духовной культурой мусульманского мира.

**Сайид 'Али Миршарифи
Вестник милости**

СПб., 2010. 288 с.

Книга «Вестник милости» ставит целью представить российскому читателю научный анализ жития Пророка Мухаммада. Опираясь на достоверные исторические факты, автор всесторонне исследует жизнь и деятельность пророка ислама. Настоящая работа заслуженно занимает место рядом с другими жизнеописаниями, отличаясь полнотой и глубиной.

Права на мировое издание книги принадлежат Центру развития и исследования гуманитарных наук «Самт». Организация «Самт» основана в 1984 г. с целью обеспечения иранских вузов гуманитарной и исламской литературой. За это время издано более 1325 наименований книг, большинство которых посвящено соответствующей тематике.

Настоящее издание рассчитано на самый широкий круг читателей, интересующихся духовной культурой мусульманского мира.

**В издательстве «Петербургское Востоковедение»
вышли также другие труды по исламоведению:**

Муртаза Мутаххари
Краткий экскурс по «Нахдж ал-балага»

СПб., 2010. 176 с.

Настоящее издание составлено из статей известного мусульманского мыслителя Муртазы Мутаххари (1919—1979), написанных им в период с 1351 по 1352 гг. (1972—1973) и опубликованных в журнале «Мактаб-и ислам» («Школа ислама»).

Ученый предлагает своего рода введение в изучение «Нахдж ал-балага» («Путь красноречия») — книги, которая по своему значению в мусульманском мире, особенно в шиитской среде, уступает разве что Священному Корану. Это сборник речей, писем и афоризмов имама 'Али, двоюродного брата и зятя Пророка ислама Мухаммада, состоящий из трех частей: проповеди (хутбы), письма и афоризмы (мудрые изречения), которые были произнесены или собственноручно записаны имамом 'Али в различное время и при различных обстоятельствах, но на одном историческом фоне — в период первой политической смуты, охватившей исламское государство через два десятилетия после кончины Пророка.

Издание рассчитано на самый широкий круг читателей, интересующихся духовной культурой мусульманского мира.

Человек с точки зрения исламской доктрины

СПб., 2011. 128 с.

Настоящее издание представляет российскому читателю систематическое изложение представлений о человеке и человечности с исламской точки зрения. Данная работа не претендует на полноту в силу ограниченности объема, ее нужно рассматривать лишь как введение в исламскую антропологию.

Права на мировое издание книги принадлежат Центру развития и исследования гуманитарных наук «Самт». Организация «Самт» основана в 1984 г. с целью обеспечения иранских вузов гуманитарной и исламской литературой. За это время издано более 1325 наименований книг, большинство которых посвящено соответствующей тематике.

Издание рассчитано на самый широкий круг читателей, интересующихся духовной культурой мусульманского мира.

**В издательстве «Петербургское Востоковедение»
вышли также другие труды по исламоведению:**

Мухаммад ‘Али Ризаи Исфাহани Чудеса и удивительные аспекты Корана

СПб., 2012. 272 с.

Настоящее издание представляет собой сокращенный вариант книги «Исследование научных чудес Корана», которая выдержала в Иране несколько изданий и стала предметом пристального внимания научного общества. Эта книга посвящена тематическому комментированию Корана, которое обычно осуществляется двумя способами: 1) традиционная кораническая экзегеза, когда классифицируются и анализируются темы самого Корана; 2) современная экзегеза, когда темы эксплицируются из общественной жизни человечества, после чего сопоставляются с текстом Священной Книги, что проясняет точку зрения Корана по тем или иным вопросам.

В данном издании применяется второй способ тематического комментирования. Автор обращается к тексту Корана при разъяснении научных вопросов, а некоторые коранические вопросы рассматривает с позиции экспериментальных наук.

Издание рассчитано на самый широкий круг читателей, интересующихся духовной культурой мусульманского мира.

Иисус в Коране и хадисах

СПб., 2012. 416 с.

Настоящее издание представляет собой обзор коранических аятов и хадисов об Иисусе. Во введении освещаются разные подходы к изучению данной темы. Автор пытается найти точки соприкосновения во взглядах на образ Мессии в христианстве и исламе. Такая позиция может стать основой будущих мирных межрелигиозных дискуссий и сблизить в итоге адептов двух величайших мировых религий.

Основная часть содержит уникальную подборку исторических сведений из жизни Иисуса и свидетельств его миссии, основанную на тексте Корана и хадисов.

Книга насыщена мусульманской символикой и арабской терминологией; для облегчения чтения дан список соответствий имен в Библии и Коране.

Издание рассчитано на самый широкий круг читателей, интересующихся духовной культурой мусульманского мира.

**Издательство
«ПЕТЕРБУРГСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ»**

Сайт издательства: www.pvost.org

Адреса для связи:

✉ 198152, Россия, Санкт-Петербург, а/я 111
e-mail: pvcentre@mail.ru



Наши книги всегда в продаже:

Розница и мелкий опт:

«Университетская книга»

Санкт-Петербург, Средний пр., д. 60 (во флигеле)

Тел.: (812) 640-08-71; e-mail: ukniga@sp.ru

Электронный магазин книжной торговли: <http://ozon.ru>

