

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

В. А. Дроздов

МУСУЛЬМАНСКИЙ МИСТИЦИЗМ

Учебное пособие

Санкт-Петербург
Президентская библиотека
2015

УДК 297.1
ББК 86.38я73
60.033.142.2я73
Д 75

*Печатается в рамках реализации
Федеральной целевой программы по подготовке специалистов
с углубленным знанием истории и культуры ислама*

*Рекомендовано
учебно-методической комиссией
восточного факультета СПбГУ*

Рецензент:

Ю. А. Иоаннесян, кандидат филологических наук

Дроздов В. А.

Д 75 Мусульманский мистицизм : учебное пособие / В. А. Дроздов ;
С.-Петерб. гос. ун-т. – Санкт-Петербург : Президентская библиоте-
тека, 2015. – 183 с.

ISBN 978-5-905273-75-9.

Учебное пособие «Мусульманский мистицизм» ставит целью в доступной форме познакомить читателей с основами мусульманского мистицизма, или суфизма, зародившегося в исламском мире в VIII в. н. э. и оказавшего огромное влияние на исторические судьбы мусульманских народов. Роль исламского мистицизма в общественной и политической жизни народов Ближнего и Среднего Востока, Средней Азии и Кавказа была значительной в Средние века и остается таковой вплоть до наших дней. В пособии рассмотрены основные направления суфизма, приводятся исторические и современные примеры влияния исламского мистицизма на людей, описаны основные понятия и категории мусульманского мистицизма, уделено внимание некоторым суфийским орденам, оказывавшим влияние на жизнь мусульманской общины, рассмотрены деятельность и творчество ряда выдающихся представителей суфизма и суфийской литературы.

Учебное пособие предназначено для студентов и преподавателей восточного, исторического, психологического и философского факультетов, а также для всех интересующихся мусульманским мистицизмом.

УДК 297.1
ББК 86.38я73

ISBN 978-5-905273-75-9

© Дроздов В. А., 2015
© Президентская библиотека, 2015

ОГЛАВЛЕНИЕ

Глава 1.	Общие сведения	6
	1. Определение, история и основные идеи суфизма.....	6
	2. Исторические примеры влияния мусульманского мистицизма на людей	24
	3. Современные примеры влияния мусульманского мистицизма на людей	31
Глава 2.	Систематизация суфийских учений и суфийской традиции	36
	1. Основные справочники и учебники суфизма.....	36
	2. Кушайри и его трактат о суфизме (разбор по главам)	37
Глава 3.	Суфийская терминология. Основные понятия и категории мусульманского мистицизма.....	46
	1. Важнейшие суфийские понятия – стоянка (<i>макам</i>) и состояние (<i>хал</i>).....	46
	2. Объяснение некоторых суфийских состояний и терминов, важных для понимания арабской и персидской религиозной литературы и поэзии	48
Глава 4.	Выдающиеся религиозные ученые и суфии Мухаммад ал-Газали и его брат Ахмад ал-Газали	51
	1. Мухаммад ал-Газали – крупнейший представитель мусульманского богословия и суфизма.....	51
	2. Ахмад ал-Газали – выдающийся персидский суфий и мистический философ	53
Глава 5.	Шихаб ад-Дин Йахья ас-Сухраварди – основоположник философии озарения (<i>хикмат ал-ишрак</i>) на Ближнем и Среднем Востоке	55

Глава 6.	Ханбалитский ученый Ибн ал-Джаузи – один из главных противников суфиев	58
Глава 7.	Ибн ‘Араби и его теория о единстве бытия (<i>вахдат ал-вуджуд</i>)	62
	1. Биография Ибн ‘Араби	62
	2. Теория единобытия Ибн ‘Араби	63
Глава 8.	Выдающиеся представители персидского суфийского эпоса: Сана’и, ‘Аттар, Джалал ад-Дин Руми	66
	1. Сана’и. Жизнь и творчество	66
	2. Фарид ад-Дин ‘Аттар и его мистические поэмы	68
	3. Джалал ад-Дин Руми, его мировоззрение и творческое наследие	70
Глава 9.	Певец мистической любви Фахр ад-Дин ‘Ираки – выдающийся суфийский автор XIII века	73
	1. Жизнь и творчество Фахр ад-Дина ‘Ираки	73
	2. Анализ творчества Фахр ад-Дина ‘Ираки	76
Глава 10.	‘Абд ар-Рахман Джами и Низам ад-Дин Да’и-йи Ширази – выдающиеся суфии XV века	80
	1. ‘Абд ар-Рахман Джами – последний выдающийся представитель суфийской литературы классического периода	80
	2. Низам ад-Дин Да’и-йи Ширази и его творчество	83
Глава 11.	Суфийские ордены в исламе	86
	1. Этапы развития суфизма	86
	2. Орден кубравийа и его основатель Наджм ад-Дин Кубра	87
	3. Сайф ад-Дин Бахарзи – один из самых выдающихся руководителей ордена кубравийа	89
	4. Орден сухравардийа и его основатель Шихаб ад-Дин ‘Умар ас-Сухраварди	91
	5. Орден накшбандийа в Средней Азии, Турции и Индии. История и современность	95

6. Орден кадирийя. История и современные наблюдения	100
Глава 12. Практическое влияние мусульманского мистицизма на поведение людей	103
1. Методы формирования эмоций человека.....	103
2. Методы формирования восприятия человека.....	107
3. Методы формирования мышления человека.....	116
4. Методы формирования действий человека.....	133
Глава 13. Психологические предпосылки позитивного отношения населения СНГ к мусульманскому мистицизму (история и современные наблюдения)	139
1. Связь идеологии, психики и мусульманского мистицизма	139
2. Связь права, психики и мусульманского мистицизма	145
3. Связь экономики, психики и исламского мистицизма	149
4. Связь насилия, психики и мусульманского мистицизма	153
Глава 14. Психологические предпосылки негативного отношения населения СНГ к мусульманскому мистицизму (история и современные наблюдения)	159
1. Связь идеологии, психики и мусульманского мистицизма	159
2. Связь права, психики и исламского мистицизма.....	163
3. Связь экономики, психики и исламского мистицизма	165
4. Связь насилия, психики и исламского мистицизма	168
<i>Заключение</i>	170
<i>Литература</i>	173

ГЛАВА 1

Общие сведения

1. Определение, история и основные идеи суфизма

В развитии мусульманского мистицизма, или иначе суфизма, прослеживается несколько периодов. Первый период приходится на VIII–X вв. В это время суфизм, отделившись от аскетизма, складывается в самостоятельное религиозно-философское и нравственное учение. Второй период (XI–XII вв.) характеризуется проникновением в суфизм идей неоплатонизма, причем на этом этапе суфизм, вбирая в себя и адаптируя идеи античной мистико-идеалистической философии и христианской теософии, соединяет их с местными культовыми традициями и народными верованиями. Третий период (конец XII–XIII в. – XV в.) характеризуется тем, что суннитское богословие начинает признавать суфизм, который входит в систему исламского мировоззрения, и постепенно сам ислам проникается суфийскими идеями. В этот период начинают складываться более прочные объединения суфиев – ордены. Этот период ознаменован появлением философского суфизма Ибн Араби (1165–1240), Мухаммада ал-Газали (1059–1111), Шихаб ад-Дина ас-Сухраварди (убит в 1191 г.). Именно в третий период в отдельное направление выделяется интеллектуальный (идей-

ный, теоретический) суфизм, ставший поистине царством теологической и теософской философии и отличный от практического мистицизма, идеи которого главным образом сформировались в первые два периода развития суфизма и который был представлен многими течениями и направлениями, укладывавшимися в рамки двух основных философских школ. Практический мистицизм ставил своей целью путем обучения и тренировок непосредственное достижение мистиком главной цели – духовного единения или лицезрения Бога, в то время как интеллектуальный суфизм предполагал, помимо этого, глубокое изучение теоретических и философских концепций.

Разработка идей первой школы традиционно связывается с именем персидского мистика Абу Йазида ал-Бистами (ум. в 874 г.). Для его учения характерны «экстатический восторг» (*галаба*) и «опьянение любовью к Богу» (*сукр*), всепоглощающая страсть к которому в конечном счете может привести мистика к духовному слиянию с ним. Сторонники этой школы считали, что при глубоком и полном погружении в размышления о единстве Божества – то есть о том, что не существует никаких других Божеств и объектов почитания, кроме Аллаха, – может возникнуть внутреннее духовное ощущение абсолютного исчезновения собственного «я»: личность полностью растворяется в Боге, достигая состояния *фана* (букв. «исчезновение», «гибель») – потери собственного бытия, прекращения становления, приобретая при этом субстанциональные качества Божества. В этот момент личность становится Божеством, а Божество – личностью. Данная школа, известная как школа «опьянения» или «экстатического восторга», с первых своих дней подвергалась нападкам представителей мусульманского духовенства, обвинявших ее сторонников в вероотступничестве и претензии на тождество с Богом.

Возникновение второй школы связано с деятельностью персидского суфия Абу л-Касима Джунайда ал-Багдади (ум. в 910 г.).

Его учение признает положение школы «опьянения» о полном растворении личности мистика в Божестве, когда утрачиваются все личностные характеристики, эмоции и реакции. Однако это состояние (*фана*) Джунайд считал лишь промежуточной фазой, поскольку, по его мнению, суфий обязан идти дальше, к состоянию «трезвости», для того чтобы, пребывая в нем, посредством духовного познания Божества он мог на следующем этапе трансформироваться в более совершенное человеческое существо (*бака*), наделенное всей полнотой самообладания и контроля над своими экстатическими видениями, которое вернулось бы в мир обновленным, призванным Богом нести религиозные знания людям и служить на благо человеческому обществу. Эта школа получила название школы «трезвости», ибо, как казалось, была основана на трезвом, критическом отношении суфиев, последователей данной школы, к своим эмоциям и полному контролю над ними. К этой школе богословы относились вполне терпимо.

К середине XI в. идеи суфизма стремительно распространились по всему мусульманскому миру и проникли в Испанию, Сицилию и на Балканы. Ввиду неоднородности суфизма, связанной с широкой географией его распространения и тем, что он был воспринят многочисленными принявшими ислам народами, значительно отличавшимися друг от друга как по своей культуре, так и по обычаям, дать определение этому учению очень сложно. Наиболее точным в настоящее время определением, по нашему мнению, является следующее: *суфизм – это особое, возникшее в рамках ислама, мистическое, религиозно-философское мировоззрение, представители которого считают возможным через средство личного психологического опыта прямое духовное общение (созерцание или соединение) человека с Божеством. Это общение достигается благодаря экстатическому состоянию или внутреннему озарению, ниспосылаемым человеку, идущему с любовью в сердце по «пути» к Богу.*

В эпоху Средневековья мистика заняла немалое место во всех крупных религиозных системах, созданных человечеством, и течения, подобные суфизму, не были редкостью.

В XII в. появились первые суфийские ордены, к которым можно отнести сухранавдийю и рифа'ийю (в Ираке) и кубравийю (в Средней Азии). Они возникали стихийно, без какого-либо участия официального мусульманского духовенства и представляли собой сначала обители, которые объединяли суфиев с целью пропаганды и обучения индивидуальному методу пути мистического познания истины (*тарика* – «дорога, путь, метод», в переносном смысле «путь к истине»). Суфийские авторитеты любой ордена рассматривали как некое объединение мусульманских мистиков, построенное как относительно централизованная организация (в основном на уровне обители) с определенными правилами внутренней дисциплины и практикующее особый, выработанный его основателем, путь мистического познания истины, знание о котором передавалось из поколения в поколение через духовную генеалогию (*силсила*). Суфийские ордены с конца XII в. стали распространяться по всему мусульманскому миру от Африки до Индии и Китая и их количество неизменно росло. Так по сохранившимся данным, в 1939 г. число функционирующих орденов колебалось в пределах трехсот–четырёхсот, в общей же сложности число продолжающих действовать и поныне, а также давно прекративших свое существование братств (с их самостоятельными линиями и ветвями) превышает шестьсот орденов. В то время как интеллектуальный суфизм считался уделом элиты, основная масса мистиков концентрировалась именно в орденах, которые стали главными распространителями идей практического суфизма. Связь индивида с орденом носила эзотерический характер и устанавливалась во время посвящения, когда вступающий в орден суфий приносил клятву верности его основателю и самому пророку Мухаммаду, после чего получал знание

тайной молитвы ордена (*вирд*), в которой заключалась духовная сила цепи преемственности, ведущая к отцу-основателю ордена.

Центральной в суфизме стала тема любви к Богу. Заглушенная доминирующим в мусульманском вероучении мотивом смирения, покорности перед всемогущим и карающим Господом, эта идея не получила сколько-нибудь широкого развития ни в Коране – священной книге мусульман, ни в сунне – зафиксированных преданиях о жизни и деятельности пророка Мухаммада. Полное звучание она обрела лишь в исламском мистицизме. По мнению немецкого исламоведа Х. Риттера, «мистическая любовь отличается от мирской тем, что в ней в сферу любовной жизни вовлекается трансцендентный, абсолютный объект. Благодаря такого рода отношению к абсолютному объекту ценность любви повышается настолько, что отныне для нее требуется главенство, больше того, абсолютное господство над всеми другими душевными порывами. Таким образом действует такая сильная интенсификация, дифференциация и утончение эротической жизни души, что любовь превращается в истинное искусство души, виртуозы которого умеют вычерпать и выразить даже крайние возможности душевного переживания и душевного эротического поведения. Если такая религиозно повышенная и углубленная любовь теперь вновь попадет на человеческий предмет, то возникнет сложная структура мистической любви и красивого человека; мистическая любовь нашла свое самое совершенное художественное выражение в мистицизированной любовной поэзии. Внутри мистической любви можно выделить направление, при котором Божество выступает как объект, и такое направление, при котором в сферу любовной мистики каким-нибудь способом вовлекается красивый человек»¹. В качестве типичных предста-

¹ Ritter H. Philologika VII. Arabische und persische Schriften über die profane und die mystische Liebe // Der Islam. Bd. 21. Berlin; Leipzig, 1933. S. 89–91.

вителей первого направления можно назвать Раби'у ал-'Адавийу (ум. в 801 г.), ал-Халладжа (казнен в 922 г.), Мухаммада ал-Газали и, пожалуй, 'Омара ибн ал-Фарида (ум. в 1234 г.). Двумя наиболее известными представителями второго направления являются Джалал ад-Дин Руми (1207–1273) и Фахр ад-Дин 'Ираки (1213–1289).

Мистическая любовь возникает тогда, когда прекращается любовная связь с каким-либо явлением чувственного мира. Ее объектом является ипостатическая абсолютная красота, причем эту красоту можно понимать уже не только как нечто формальное, но одновременно как нечто этическое. В исламском теизме подобным объектом является Бог, а рожденные мистикой любовные песни зачастую описывают свой объект как красивого юношу; к их числу можно отнести и отдельные хадисы, приписываемые Мухаммаду, в которых говорится, что в ночь небесного путешествия Бог явился пророку в образе красивого юноши. Поэты-суфии со своими описаниями Бога вступают в конфронтацию с ортодоксией, чувствующей отвращение ко всякому антропоморфизму, однако официальное духовенство, не поддерживаемое в исламе никакой авторитарной организацией, какой в христианстве, например, являлась Церковь, не смогло помешать развитию этих идей. Как отмечал Х. Риттер, «любовь к видимому человеку является для мистиков всегда параллельной любви к невидимому, или появляющемуся только в сердце Богу – самому высокому и, по их мнению, единственно достойному объекту любви. Правила любви являются во многом теми же самыми, идет ли речь о человеческом или нечеловеческом объекте любви. Этот постоянный параллелизм вызывает в земной любви абсолютное всестороннее поглощение всеми чувствами и душой, или эфиризацию любовного аффекта и возвышение его над всем анимистическим. Земная любовь усиливает жизненность и теплоту

небесной любви – чувства, не достижимого ни для аскета, ни для верного религиозному закону набожного человека»¹.

Так в стихотворении персидского поэта-суфия XIII в. 'Ираки Бог – объект страстной любви поэта – предстает перед нами в образе христианского мальчика (*тарсабача*):

*Христианский мальчик – красивый, веселый, сладостный,
В каждом завитке его локонов – сбившийся с пути мусульманин.
Его красотой ошеломлен каждый ум,
А его лаской и кокетством поражена каждая душа.
Его сладкозвучными устами смущены тысячи сердец,
А на его чарующих локонах повешена каждая душа.
Его веселые прекрасные глаза преследуют любую веру,
Кончики его локонов – оковы для каждой веры*².

Очень трудно, почти невозможно описать словами образ Бога, увиденного во время кратковременных мистических озарений. Можно ли облечь в слова то, для чего в языке вовсе нет слов, выразить то, что, в сущности, невыразимо? Тем не менее, поэты-суфии пытались запечатлеть в своих стихах подобные встречи с Божеством; вот как 'Ираки передает чувства мистика, побывавшего на «стоянке абсолютного единства», т. е. встретившегося с Богом:

*Я видел в вечном царстве то, что я видел,
Я освободился от себя, и тогда достиг себя самого.
В уединении, которое там было для нас с Другом,
Я говорил без языка, а слышал без ушей.
Так солнце единственности с востока моего бытия
Взошло, от этого я незаметен, как атом.*

¹ Ritter H. Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin 'Attar. Leiden, 1955. S. 370–371.

² 'Ираки Фахр ад-Дин. Куллийат. Тегеран, 1336/1957. С. 286–287. – Здесь и далее все переводы цитируемых текстов выполнены В. А. Дроздовым.

*Однажды дверь, никогда никому не отворявшаяся,
По своей милости дала мне ключ к тайне предвечности.
Когда я покинул себя самого, вместе со мною – 'Ираки,
Я полетел к гнезду единства без крыльев и перьев¹.*

Так 'Ираки описывает свою встречу с божественным возлюбленным.

Сидя в уединении, 'Ираки сочинял стихи о любви к Богу, когда в дверь постучал Друг изумительной красоты, не похожий ни на человека, ни на ангела, ни на идола, ни на гурию, а лишь на создание из чистого духа. Мистический возлюбленный увидел написанную газель и заинтересовался, кто ее автор. Узнав, что она сочинена 'Ираки, возлюбленный, дабы убедиться в этом, попросил поэта написать еще одну газель, используя ту же рифму. В ответ на просьбу мистического возлюбленного 'Ираки произнес стихотворение о встрече с Другом, заслужив его похвалу за свой талант быть влюбленным:

*О, перед Твоим лицом конфузится солнце,
С Твоих губ стекает источник живой воды.
У влюбленных – мысли о Твоих щеках, которые
В темную ночь являются светом очей и сердца.
От цвета, которое получило Твое лицо от избытка милости,
Лепесток розы стыдится, а тюльпан конфузится.
От желания иметь такой же стан, как у Тебя, стройный кипарис
Прирос к месту в смущении.
В плену Твоих губ – источник жизни,
А чигильская² свеча – рабыня Твоего лица.
Арканом своих кос
Не перережай нить жизни влюбленных.*

¹ Там же. С. 229.

² Чигил – город в Туркестане, известный за красоту своих жителей. Свеча (шам) метафорически означает свет, т. е. свет, красота лиц всех жителей Чигили ничто в сравнении с красотой Твоего лица.

*Когда в моей душе осталось последнее дыхание,
Ты неожиданно соединился с ней.
Как было бы жаль, если бы Твоя благосклонность к нам
Пришла на мгновение позже!
Удивительный случай – ‘Ираки и соединение [с Другом]:
Ведь он, смятенный, теряет свое пристанище’¹.*

Возлюбленный называет поэзию детской забавой, по его словам, поэзия заглушает любовь, особенно, если поэт претендует на первенство, то есть если у него появляются эгоистические порывы. Возлюбленный проповедует стремление к истинному бытию, приблизиться к которому можно только через уединение, и выступает против самовосхваления поэта; он допускает существование лишь стихов о влюбленных в Бога и считает, что сочинять их следует только в том случае, если поэт может дать поэзии что-то новое. В заключение возлюбленный призывает поэта никогда не забывать о несчастных, страдающих от недостижимой любви. Быть убитым от руки возлюбленного – все равно что обрести в царстве любви титул славы. Зачастую смерть предлагает единственную возможность войти в контакт с возлюбленным. Суфийский поэт Фарид ад-Дин ‘Аттар (ум. в 1234 г.) рассказывает в поэме «Мусибат-наме» («Книга мучения») историю о том, как некий человек влюбляется в красивого и юного сына тюркского эмира. Поскольку у него нет никакой надежды когда-либо достичь благосклонности своего избранника, он решает умереть от его руки, для чего прячется на поле, служащем для мальчика стрельбищем, там, где, судя по всему, непременно должна вонзиться в землю стрела возлюбленного. Мальчик стреляет – и земля окрашивается алой кровью смертельно раненного влюбленного. Мальчик спешит к намеченной цели, и обнаружи-

¹ «...Теряет свое пристанище» – т. е. утрачивает ощущение своего тела. ‘Ираки Фахр ад-Дин. Указ. соч. С. 47–53.

вает на месте падения стрелы пронзенного ею человека. Он спрашивает умирающего: «Как ты здесь оказался? Почему ты сделал это?» Тот отвечает: «Я хотел услышать твой голос, хотел услышать, как ты говоришь мне эти слова: „Почему ты сделал это?“ Уже давно я люблю тебя, но некому было мне доверить свои чувства, потому я и выбрал твою стрелу посланницей моей любви к тебе. Если бы Бог захотел одарить меня сотней жизней, я все их отдал бы во власть твоей стрелы!»¹

У некоторых суфиев–теоретиков любви желание быть идентичным с возлюбленным предметом перекликается с платоническим учением о первоначальном родстве любящих душ. Суфии употребляют для того же самого душевного события понятие «*фана'*» – потеря собственного «я». Самая низшая, этическая ступень «*фана'*» – отказ от эгоизма, отречение от всех себялюбивых порывов, растворение собственной воли в воле возлюбленного. Следующая ступень – это исчезновение атрибутов влюбленного, вместо которых появляются атрибуты возлюбленного. Так, Джунайд (ум. в 910 г.) определяет любовь как замену атрибутов влюбленного атрибутами возлюбленного, а ал-Халладж говорит о ней, как о том, чтобы «быть с возлюбленным посредством сбрасывания собственных атрибутов». Отсюда лишь шаг до исчезновения индивидуальности, растворения собственного «я» в «я» другого. Физическая смерть – третья, наивысшая форма состояния *фана'*, примером которой служит знаменитый образ мотылька, стремящегося к огню, своему возлюбленному, и сгорающего в нем – в смерти он находит страстно желаемое единение с возлюбленным. «И все это – порхание и кружение вокруг огня – все это лишь ради того мига, когда он, быть может, войдет в бытие огня. Мы уже говорили, что это и есть любовное единение. В течение какого-то времени бытие огня принимает мотылька как

¹ См.: Ritter H. Op. cit. S. 396.

гостя и затем быстро выводит его за дверь пепелища»¹, – пишет Ахмад Газали (ум. в 1126 г.). Впрочем, чаще всего *фана* подразумевает только изменение сознания собственного «я». Иногда же у суфиев появляются образы, указывающие на растворение индивидуального существования мистического влюбленного в личности возлюбленного, расширенной до универсальных масштабов: капля исчезает в море, влюбленный становится волосом в локоне возлюбленного.

Любовная близость (*висал*), хотя и воспринимается влюбленным как самое высшее благо, отнюдь не всегда является успокоительной и осчастливливающей. Внешнее единение не обязательно приводит к истинной тождественности с возлюбленным. Близость возлюбленного только усиливает страстное желание, которое может успокоить лишь полное исчезновение «я» влюбленного. Подробно события, происходящие в поглощенной страстным желанием душе, описывает Ахмад Газали – автор первого персидского трактата о психологии мистической любви: «Всякое страстное желание, которое становится меньше в результате любовной близости, является неистинным или даже поддельным. Любовная близость должна быть дровами для огня страстного желания, которое, благодаря ей, лишь увеличивается. Это ступень, на которой влюбленный признает за возлюбленным совершенство и стремится стать с ним тождеством, и ничто не успокоит этой его жажды: ведь свое собственное бытие он ощущает как затруднительное»².

Человеку не дано лицезреть Бога в этом мире, ибо своим испепеляющим сиянием он ослепил бы осмелившихся взглянуть на Него. По преданию, пророк Мухаммад увидел Бога в образе *безбородого юноши (амрад)* во сне или в небесном путешествии.

¹ Ahmad Ghazzali's Aphorismen über die Liebe / Herausgegeben von Hellmut Ritter // Bibliotheka Islamica. 15. Leipzig, 1942. S. 60.

² Ibid. S. 23.

Суфии также неоднократно сообщают о том, что Бог являлся им в сновидениях, но чаще о том, что они лицезрели его наяву. Так, например, Хаким Тирмизи (ум. в 932 г.) утверждал, что видел Бога во сне тысячу и один раз. Иногда, хоть и не очень часто, описывается также облик, в котором Бог предстал перед видевшими его. Считается, что Бог может явиться человеку в сновидениях в любом, выбранном Им по собственному желанию, образе, не только как юноша, но и как женщина¹.

О путях приближения к Богу говорит и персидский мистик и философ Шихаб ад-Дин Йахйа ас-Сухраварди ал-Мақтул (убит в 1191 г.), основоположник философии озарения (*хикмат ал-иширак*) на Ближнем и Среднем Востоке, посвятивший мистической любви аллегорический трактат «Му'нис ал-ушшак» («Неразлучный друг влюбленных»). Развивая авиценновскую теорию разумов, вместо тройного созерцания разумом самого себя автор вводит в свой трактат триаду образов или сущностей, часто определяемых как персонифицированные абстракции, именуемые Красота, Любовь и Печаль. Эти сущности не являются ни логическими универсалиями, ни индивидуальностями эмпирического мира; они деятельны, их энергия конкретизируется в трех новых образах: Иосиф (Красота), Зулейха (Любовь), Иаков (Печаль). Все действие трактата происходит на уровне силы воображения, делающей зримыми эти персонажи.

Приведем ниже перевод двух глав из трактата Ас-Сухраварди ал-Мақтула (главы 9 и 10), объясняющих роль Любви и Красоты для влюбленного мистика, желающего освободиться от своей человеческой природы.

¹ См.: Ritter H. Op. cit. S. 447–448.

Глава 9

Знай, что у Красоты есть два имени: одно – Привлекательность, а другое – Совершенство, вот почему говорится в хадисе: «Воистину всевышний Аллах прекрасен, Он любит красоту». И все, что существует в духовном и телесном состоянии, стремится к Совершенству, и ты не найдешь ни единого существа, которое не стремилось бы к Привлекательности. Таким образом, становится понятно, что все и вся стремятся к Красоте, все стараются достичь Красоты. Но трудно достичь столь желанной для всех Красоты, ибо это невозможно сделать без посредничества Любви. Любовь же не подпускает к себе первого встречного, не селится в каждом месте, не открывается каждому первому взгляду, и всякий раз, когда обнаружит в ком-либо признак того, что он заслуживает быть осчастливленным ею, отправит вперед себя Печаль – своего надежного поверенного, чтобы та очистила жилище [тело и душу человека], подготовив к ее появлению и никого [другого]¹ в него не пускала. А с приходом Сулаймана² она оповестит Любовь и издаст такой крик: *«О муравьи, войдите в ваше жилье, пусть не растопчет вас Сулайман его войска...»*³, – дабы муравьи – внешние и внутренние чувства человека – заняли свои места, чтобы остаться невредимыми от удара войска Любви и уберечь разум от расстройства. И тогда Любовь станет блуждать вокруг жилища и рассматривать своего избранника, и лишь затем спустится в келью его сердца.

¹ Ни Печаль, ни Красоту, ни Сатану, никакую другую духовную сущность.

² Сулайман – древний царь, коранический персонаж, библейский Соломон, Сулайман хорошо известен своей чудесной властью, полученной от Господа, над всеми силами природы, над ветрами, животными, птицами, шайтанами, джиннами и человеком (Коран (сура 38, аяты 34 (35) – 38 (39); сура 27, аяты 15 (15) – 17 (17)). Согласно Корану (сура 27, аят 16 (16)), Сулайман был научен языку птиц. В Коране Сулайман говорит: «О люди, научены языку птиц» (сура 27, аят 16 (16)). Суфии толкуют это в значении языка божественных тайн или птиц духа, которые летят к божественному присутствию.

³ Коран (сура 27, аят 18 (18)).

Некоторые [жилища] разрушит, другие – благоустроит и будет управлять делами, начиная с этого первого любовного взгляда. И несколько дней проведет за этим занятием. А потом направится во дворец Красоты. Теперь нам стало ясно, что именно Любовь доставляет ищущего к искомому и что нужно стараться подготовить себя к тому, чтобы познать Любовь и познакомиться со степенями и степенями влюбленных, и вручить себя Любви, а после этого увидеть нечто удивительное.

*Страсть к пустомеле выкинь из головы,
Убавь кокетство, а увеличь требования [к себе].
Твой наставник – Любовь, когда ты ее достигнешь,
Она сама скажет на своем языке, как поступить.*

Глава 10

Когда любовное влечение достигнет предела, его назовут Любовью. «Любовь – это чрезмерное влечение». Однако Любовь выше, чем влечение, ибо всякая Любовь суть влечение, но не всякое влечение – Любовь. Любовное же влечение выше, чем [созерцательное] познание Бога, ибо всякое любовное влечение подразумевает познание Бога, но не всякое познание Бога является любовным влечением. В свою очередь, из познания Бога рождаются два противоположных состояния, называемые любовным влечением и неприязнью, ибо познание Бога либо будет соответствовать телесному или духовному состоянию и называться «чистым благом» (*хайр-и махд*) и «абсолютным совершенством» (*камал-и мутлак*) и к такому познанию стремится душа человека, желая достичь этой степени совершенства, либо не будет соответствовать ни телесному состоянию, ни духовному и будет называться «чистым злом» (*шарр-и махд*) и «абсолютным пороком» (*накс-и мутлак*). Человеческая душа бежит от последнего, у нее

возникает естественное отвращение к пороку. Так в первом случае рождается любовное влечение, а во втором – неприязнь. Следовательно, первая ступень – познание Бога, вторая – любовное влечение, а третья – Любовь. Нельзя достичь мира Любви, который превыше всего, пока она не построит прежде две ступеньки лестницы из познания Бога и любовного влечения, отсюда изречение: «Два шага – и ты достиг»¹. Мир Любви – это вершина мира познания Бога и любовного влечения. Достигший же мира Любви будет самым великим из сверхзнающих ученых и совершенных мистических теософов. И потому говорят:

*Любви [к Богу] не бывает ни у какой божьей твари² существа,
Влюбленности не бывает ни у кого, кроме зрелого³.*

Для многих мистиков одним из ярчайших образов, демонстрирующим влюбленность в Бога, стал Сатана (Иблис) – падший ангел, на веки вечные проклятый Создателем. Дьявол – господин зримого мира. У человека, которого Сатана выбрал, он поселяется в крови. Благодетельные люди жалуются на его преследования, но причиной этих преследований являются они сами, порождая к жизни зло.

Сатана был предан проклятию за свое неповиновение воле Бога, отдавшего ему приказ преклониться перед Адамом, хотя непослушание Сатаны скорее следует рассматривать как акт глубочайшего почитания своего Господа. Ничем не помогли ему и миллионы лет верного служения, которые он принес в дар Богу. Так его судьба становится живым примером произвола Бога,

¹ Данное изречение, приписываемое некоторым суфийским шейхам, встречается также в виде: «Два шага – и он достиг» («Хутватани ва кад васала»).

² То есть любое сотворенное Богом существо не может любить создателя по-настоящему, ибо его любви все равно будет недостаточно.

³ *Sohravardi Shihaboddin Yahya. Oeuvres philosophiques et mystiques. T. III: Oeuvres en persan. Teheran–Paris, 1977. S. 284–287.*

чему неоправданному решению были вынуждены покориться его творения. Сатана, согласно воззрениям мистиков, примет это трудное, немотивированное решение Бога без ропота и с радостью; он не воспользуется им, чтобы хоть на йоту поколебать свое почитание Бога, но подобно истинно влюбленному ощутит божественное проклятие как осчастливливающую награду, ведь вследствие божественного гнева, в отличие от всех других ангелов, он стал предметом волеизъявления Бога, направленного исключительно на него.

Считается, что впервые новую трактовку образа Сатаны предложил ал-Халладж. Он пишет:

«Когда Сатане сказали: „Пади ниц перед Адамом!“, он обратился к Богу и сказал: „Отнята ли у меня честь падения ниц перед Тобой? Ты больше не требуешь земного поклона, так что я должен падать ниц перед ним? Если Ты мне это приказал, то раньше Ты ведь это запрещал!“ Бог сказал ему: „Я буду мучить тебя вечной мукой“. Сатана: „Ты меня будешь рассматривать в то время, когда Ты меня мучаешь?“ Бог: „Да!“. Сатана: „Тогда Твой устремленный на меня взор позволит мне вынести мучение; делай со мной, что хочешь!“ Бог: „Я сделаю тебя забросанным камнями“. Сатана: „Разве пронизывало когда-нибудь мою сущность что-то другое, кроме Тебя?“ Делай со мной, что хочешь!»¹

Эта реабилитация Сатаны позднее была с воодушевлением принята мистиком-проповедником Ахмадом Газали. В своих «Саваних» («Откровения») Ахмад Газали цитирует четверостишие:

*Мы увидели суть этого мира и того мира,
С легкостью мы прошли мимо нужды и неудовлетворенности.*

¹ Ritter H. Op. cit. S. 539.

*Знай, что тот черный свет выше,
чем не отмеченное пунктиром слово,
Однако мы также прошли мимо него¹.*

«Черный свет» – свет Сатаны, «не отмеченное пунктиром слово» – формула символа веры мусульман «Нет божества, кроме Аллаха» («*Ла илаха илла ллаху*» – لا إله إلا الله), в которой не встречается ни одной диакритической точки. Полустишие имеет в виду, что Сатана является монотеистом в более высоком смысле, чем обычный верующий с его вероисповеданием на устах.

Сатана все еще надеется вновь когда-либо быть милостиво принятым Богом, он также не теряет надежду на милосердие Бога. В любви имеется стоянка, на которой надежда лучше, чем достижение. Эту стоянку занимает Дьявол (Иблис).

Для иллюстрации козней Дьявола в мусульманской и суфийской назидательной литературе использовалась история с псевдо-историческим персонажем отшельником Барсисой. Его история постоянно привязывается к стиху Корана: «Наподобие Сатаны: вот он сказал человеку: „Будь неверным!“ А когда тот стал неверным, он сказал: „Я отрекаюсь от тебя. Я боюсь Аллаха, Господа миров!“»² В мусульманской традиции Барсиса – отшельник, после долгого периода воздержания поддавшийся соблазнам Дьявола, который в конечном счете побуждает его отказаться от Бога и затем склоняет его к вечному отчаянию. Этот человек выступает в преданиях как отшельник, монах, праведник из израильтян или христианский священник. Предание сводится в основном к следующему. Три (или четыре) брата доверяют ему на время своего путешествия свою сестру, которая больна. Отшельник, поддавшись наущениям Сатаны, соблазняет ее, делает беременной, а затем, чтобы избавиться от нее и, следовательно, свидетельства

¹ Ahmad Ghazzali's Aphorismen... S. 37.

² Коран (сура 59, аят 16 (16)).

своего падения, убивает ее и прячет труп в тайном месте (под деревом или в своем доме). По возвращении брата сначала верят, что она умерла естественной смертью, но Сатана раскрывает им во сне преступление отшельника. Его арестовывают и приговаривают к смерти. К отшельнику, охваченному паникой от сознания того, что преступление раскрыто, обращается Сатана, предлагая ему спасение, если он падет ниц перед ним и откажется от Бога. Когда несчастный человек устремился к этому самому большому греху, Сатана высмеял его и исчез. Данная история охотно использовалась мусульманским духовенством для дискредитации суфиев, которые сами становятся предметом внимания Сатаны.

Наивысшей целью мусульманского мистицизма является тождество (*иттихад*) человека с Божеством, с мировой первопричиной. В суфизме этот мистический союз выступает в ряде различных форм и даже у одного и того же мистика не всегда появляется в одном и том же аспекте одной и той же формы. Тождество Бога и человека, уничтожение двойственности осуществляется в исламской мистике таким образом, что человеческий партнер как бы растворяется в Божестве или уступает ему место, так что вместо состоящего из двух присутствует лишь один – Бог. Влюбленный должен стать возлюбленным, не наоборот. Процесс, в котором происходит это тождество, называется потерей бытия (*фана'*). Страстное влечение мистика является страстным желанием любви и одновременно страстным желанием познания, одним из условий для которого служит отказ от «я». Символом такого познания стала чаша Джамшида – легендарного героя иранского эпоса, – действующая как волшебное зеркало; образы мира продолжают появляться в ней даже после ее исчезновения, когда в нее никто не смотрит. Потеря бытия (*фана'*) значит не просто уничтожение индивидуальности, но растворение отдельного существа в универсальной субстанции, бытия влюбленного в бытии возлюбленного. Бог же является светом, который освещает мир.

2. Исторические примеры влияния мусульманского мистицизма на людей

Для исламских мистиков творение чудес никогда не было важным, главным для них было достижение ступени близости к Богу. Но и среди них встречались наиболее выдающиеся, отмеченные божественной благодатью и способные творить чудеса. Одним из таких мистиков являлся Ахмад ал-Газали – суфий и замечательный проповедник, одаренный талантом творить чудеса и другими знаками божественной милости, родоначальник учения о психологии мистической любви в персидской литературе. Его духовный последователь поэт и мистик ‘Ираки рассказывает о нем в своей поэме «‘Ушшак-наме» («Книга влюбленных») следующую историю:

Полицейский начальник Тебриза имел красивого сына, фигура которого была пропорционально сложена, а сам он был изящен. Ахмад Газали, прослышав об этом, охваченный страстным желанием, отправляется в город. Когда полицеймейстеру об этом тайно сообщают, он запрещает шейху входить в город, после чего последний останавливается в двух фарсангах за городом. Ночью во сне полицеймейстеру является пророк, дает ему горсть изюма и приказывает лично вручить его шейху. Полицеймейстер повинует, но еще прежде, чем он прибывает к шейху, последний уже заготовливает тарелку с изюмом. (Следовательно, он знал о сне с явлением пророка.) После этого Газали входит в город, собирает в мечеть людей и читает проповедь на таинственном языке:

*Упомянул о подлинном бытии на таинственном языке,
и от этого ослаб рассудок народа.*

*Он сказал, что, хотя умы людей будут бессильны понять его
проповедь,*

*этот же деревянный чурбан [т. е. минбар мечети] понимает.
Тогда минбар сам стал подниматься вверх
и оторвался от земли, паря в воздухе.
Шейх сказал ему: «Будь воспитанным,
оставь такое поведение влюбленным».
Минбар снова опустился на свое прежнее место,
и около пятидесяти собравшихся лишились жизни¹.*

Как сообщают источники, Ахмад Газали блестяще читал проповеди, которые пользовались огромным успехом в Багдаде и в других городах, причем в своих проповедях он оправдывал Сатану, представляя его истинно влюбленным в Бога.

О другом, отмеченном божьей благодатью знаменитом персидском суфии, завершившем разработку теории о мистической любви в иранском суфизме Рузбихане Бакли Ширази (ум. в 1209 г.) рассказывается следующее.

Шейх Рузбихан Бакли был предводителем всех стремящихся к познанию истины и к соединению с Богом. Своей красотой он много лет приводил всех в восторг, а своими чудесами превращал день в ночь, а ночь в день. У ширазского старца был в учениках красивый, как ангел, мальчик. Но некий недоброжелатель, став случайным свидетелем того, как мальчик растирал шейху ноги, решил оклеветать старца перед правителем города Фарса Са'дом Занги (ум. в 1231 г.), обвинив его в интимной связи с мальчиком. Са'д Занги, хорошо знавший шейха, понял, что это клевета, но все-таки решил посетить старца. Увидев мальчика, обнимавшего ноги шейха, он смутился, что мог подозревать его. Шейх был не менее взволнован и, чтобы подтвердить свою чистоту, положил ноги на пылающую жаровню, сказав при этом: «Огонь стал углем перед Авраамом, а глаз Моисея из-за богоявления не был

¹ *Iraqi. The Song of Lovers (Ushshad-nama). Oxford, 1939. P. 72–74.*

поглощен огнем»¹. Как и в случае с Авраамом, огонь в жаровне шейха стал углем, и ширазский старец легко доказал свою чистоту и непорочность².

Источники также повествуют о святом человеке и законоводе Ибн ар-Рифа'и (1106–1182), основателе суфийского ордена рифа'ийа: «Его последователи испытывают необыкновенные состояния, во время которых они глотают живых змей и входят в печи с разожженным в них огнем, который тут же гаснет»³. Ибн Баттута (ум. в 1377 г.), в 1327 г. посетивший обитель ордена близ города Васита в Ираке, отмечал, что согласно своему обычаю братья этого ордена бросали в костер дрова, и затем, танцуя, входили в него, катались в огне, глотали его, пока наконец костер не гас полностью. Некоторые из них, по словам ибн Баттуты, могли взять огромную змею и откусить ей голову⁴.

Об основателе ордена накшбандийа Баха' ад-Дине ан-Накшбанди (1318–1389) известно, что его рождение было предсказано известным шейхом Хваджа Мухаммадом Баба-и Семаси (ум. в 1354 г.), сообщившим, что в селении Касри Хиндуйан около Бухары родится ребенок, который прославится, основав свой собственный орден, и в чью честь селение Касри Хиндуйан (букв. Замок индусов) переименуют в Касри 'Арифан (букв. Замок познавших Бога). Когда Баха ад-Дин родился, шейх Семаси нарек его своим духовным сыном. Согретый чудодейственной любовью Баба-и Семаси, Баха' ад-Дин уже в раннем возрасте сам творил чудеса, удивлявшие окружающих. Сохранились сведения о том,

¹ Имеется в виду кораническая легенда об Аврааме, по которой Аллах превратил огонь в уголь и спас своего пророка от преследователей, хотевших сжечь его в огне из-за его веры (Коран, сура 21, аята 52–71). Согласно Корану, когда Моисей захотел взглянуть на Аллаха, тот открылся горе, обратив ее в прах (сура 7, аята 139–141).

² См. подробнее: *Iraqi*. Op. cit. P. 88–90.

³ Цит. по: *Тримингэм Дж. С.* Суфийские ордены. М., 1989. С. 42.

⁴ Там же.

что, будучи уже взрослым человеком, он встретил тюркского дerviша по имени Халил, которого до этого видел во сне, о дружбе с ним, о том, как последний стал в конце концов (в 1340 г.) султаном Халилом. Баха' ад-Дин служил ему шесть лет, а после падения Халила в 1347 г. возвратился в свою бухарскую деревню, где впоследствии и основал орден накшбандийа¹.

Известный теоретик суфизма ал-Кушайри (ум. в 1072 г.) сообщал, что когда иракский суфий, современник Джунайда, Сумнун проповедовал о любви, все лампы в мечети разбивались. Как-то во время проповеди ему на руку села маленькая птица, которая затем стала биться о землю окровавленным клювом, и билась так до тех пор, пока не умерла².

У знаменитого хорасанского мистика Абу Са'ида Майхани (967–1049) был чтец Абу Салих. Однажды этот чтец ушибся. Абу Са'ид написал для него амулет в виде четверостишия, которое привязали Абу Салиху, и он тотчас почувствовал себя исцелившимся. И до сих пор за четверостишиями Абу Са'ида признается благая сила и исцеление³.

Несмотря на запрет шейха Абу 'л-Хасан Харакани (ум. в 1033 г.), учителя Абу Са'ида Майхани, отправиться в паломничество к священному камню мусульман – Ка'бе в Мекке, Абу Са'ид со своими учениками не послушался его и отправился в путь. Но, заблудившись по дороге, они поняли, что такова воля шейха Харакани, пожелавшего, чтобы они вернулись в обитель. По возвращении группы шейх Абу 'л-Хасан ночью разбудил своего ученика, и Абу Са'ид увидел Ка'бу, которая совершала хождение и кружение над головами обоих шейхов⁴.

¹ Там же. С. 61.

² См.: Ritter H. Op. cit. S. 517.

³ См.: Керимов Г. М. Газали и суфизм. Баку, 1969. С. 50.

⁴ См.: Бертельс Е. Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965. С. 273–274.

В другой раз несколько учеников шейха Абу Са'ида Майхани задумали испытать его, решив про себя: когда мы войдем в обитель, пусть шейх даст нам черный и белый виноград. Когда они вошли к шейху, он сказал: «Кто приходит к наставникам для испытания, поклон того не бывает принят. К тому же, шейхам не свойственна скупость». Сунул руку в рукав, достал из него горячий хлеб и две кисти винограда, одну белую и другую черную, и положил их перед своими учениками. Пятьдесят человек наелись ими досыта¹.

В исламском мистицизме большое внимание придается снам, а также встречам со знаменитыми мистиками, способным оказывать огромное воздействие на психическое состояние людей. Так, за месяц до рождения знаменитого персидского поэта-мистика Фахр ад-Дина 'Ираки (1213–1289) его отец во сне увидел, как четвертый праведный халиф 'Али ибн Аби Талиб (ум. в 661 г.) предсказал 'Ираки всемирную известность².

Однажды один из правителей приехал к шейху Сайф ад-Дину Бахарзи (ум. в 1261 г.). В дар он привел шейху лошадь, на которую самолично захотел помочь ему сесть, но лошадь рванулась вперед, утащив поводья. Шагов пятьдесят бежал за ней падишах, прежде чем смог поймать ее. Позже шейх сказал правителю: «Смысл непослушания этой лошади в том, что однажды ночью мне привиделся мой учитель Наджм ад-Дин Кубра (ум. в 1221 г.), который сказал, что падишахи побегут у моего стремени. Теперь смысл слов шейха проявился»³.

Шейха Хваджа-йи Ахрара (ум. в 1490 г.) еще в раннем детстве потряс сон, в котором к нему с наставлениями явился шейх Абу Бакр Каффал Шаши (дата смерти не известна). Позже маль-

¹ См.: *Тримингэм Дж. С.* Указ. соч. С. 278.

² См.: *Iraqi.* Op. cit. P. 5.

³ См.: *Джами 'Абд ар-Рахман.* Нафахат ал-унс мин хадарат ал-кудс (Дуновения дружбы от тех, в ком присутствует святость) / На перс. яз. Тегеран, 1337/1958–1959. P. 430–431.

чика во снах посещали и другие святые шейхи, наставляющие его на путь суфизма. Юный Хваджа-йи Ахрар видел во сне так же Баха' ад-Дина Накшбанда (1318–1389), освятившего его душу путем суфизма. Воздействие святого было настолько сильное, что у Хваджа-йи Ахрара от этого видения сначала даже ноги ослабли, но потом он почувствовал свободу и подъем сил¹.

Известный мистический философ Садр ад-Дин Кунави (ум. в 1274 г.) жил в городе Конье в Малой Азии в то же время, что и знаменитый персидский поэт-мистик Джалал ад-Дин Руми (1207–1273 г.) Сначала Садр ад-Дин питал нерасположение к Руми, но после одного сна, в котором ему пришлось встретиться с Руми, он раскаялся и изменил свое отношение к нему².

Что касается мистических встреч, могущих серьезно влиять на судьбы людей, то сохранились сведения о том, что, когда будущему мистическому поэту Фахр ад-Дину 'Ираки (1213–1289) исполнилось семнадцать лет, в город Хамадан, где он жил, прибыла группа странствующих дервишей-каландаров, которые пели газели и танцевали. 'Ираки охватило волнение, он обратил внимание на эту группу и увидел среди них мальчика несравненной красоты. После ухода группы из города будущего поэта одолела страсть, он отбросил книги по теологии, которые постоянно читал, и отправился вслед за каландарами, став на путь суфизма³.

Мистический переворот произошел и в судьбе Джалал ад-Дин Руми (1207–1273), который был в Конье известным богословом, преподававшим в медресе законоведение, различные теологические дисциплины, а также читавшим проповеди. Неожиданная встреча, состоявшаяся в 1244 г., с прибывшим в Конье дервишем Шамс ад-Дином Табризи (исчез в 1247 г.) заставила Руми оставить

¹ См.: Из истории суфизма: Источники и социальная практика. Ташкент, 1991. С. 81.

² См.: Гордлевский В. А. Житие Садреддина Коневии // Избранные сочинения. Т. 1: Исторические работы. М., 1960. С. 224.

³ См.: *Iraqi*. Op. cit. P. 7.

богословские науки и полностью посвятить себя мистике. Новые мистико-нарцисстические теории полностью захватили Руми. После смерти Шамса он идентифицировал себя с исчезнувшим другом: стихотворения Руми теперь пелись не им самим, а его наставником, воплотившемся в форме Руми¹.

Обращение к суфизму другого крупного суфийского поэта Сана'и (ум. в 1145 г. или в 1150 г.) произошло после насмешки некоего сумасшедшего над никчемностью устремлений творчества поэта².

Мистические ордены активно воздействовали на политические события в Средние века. В качестве примера укажем на восстания Баба Исхака в 1240 г. и шейха Бадр ад-Дина Симави в 1416 г. в Малой Азии и Фракии, на целую серию восстаний сарбадаров в Мавераннахре (середина XIV в.) и Восточном Иране (1-я треть XIV в. – начало XV в.), на движение мушаша в Юго-Западном Иране (XV–XVII вв.), на победу суфийского ордена сафавийа в Иране и основание династии Сефевидов (1501–1736), на огромное влияние орденов бекташийа, маулавийа, накшбандийа в Османской империи, на движение махдистов в XVI в. в Индии. Показательна деятельность среднеазиатского суфия Хваджа-йи Ахрара (ум. в 1490 г.), который в течение сорока лет практически управлял территорией Средней Азии. Деятельность сподвижников суфия Абу Са'ида Майхани в Газнийском государстве (998–1040), их союз с кочевыми племенами и городской знатью привели к падению династии Газневидов и образованию нового государства – Сельджукского.

¹ См.: История персидской и таджикской литературы / Под редакцией Яна Рипки. М., 1970. С. 234.

² Там же. С. 229.

3. Современные примеры влияния мусульманского мистицизма на людей

В XIX–XX вв. влияние орденов не ослабевало. Некоторые суфии, обладавшие чудодейственной силой, умело использовали ее. Так шейх Абу 'л-Худа Мухаммад ас-Саййади (1850–1909) относился к саййадитской ветви ордена рифа'ийа с центром вблизи Алеппо в Сирии. Абу 'л-Худа вначале был простым факиром и пел суфийские песни на улицах Алеппо, где однажды обнаружил, что владеет чудодейственной силой. Затем он появился в Стамбуле, здесь его пение и чудеса привлекли внимание юноши, ставшего впоследствии султаном Абд ал-Хамидом II (1876–1909). Каким-то удивительным образом, с помощью астрологии и заклинаний, Абу 'л-Худа удалось сохранять влияние на султана во все периоды его правления, вплоть до свержения. Он влиял и на религиозную политику султана.

В Алжире в 1950 г. число приверженцев трех главных орденов (халватийа, шазилийа и кадирийа) составляло полмиллиона жителей, а самый влиятельный орден рахманийа насчитывал 230 тыс. сторонников.

В XX в. самым примечательным орденом был, безусловно, орден санусийа, основанный еще в 1837 г. в окрестностях Мекки Мухаммадом ибн 'Али ас-Сануси (1787–1859) и ставший важным центром антиосманской оппозиции, а затем и сопротивления колониальным притязаниям Франции и Италии. Шейх этого ордена превратился из главы обители в короля. Санусийа возглавила сопротивление итальянскому вторжению в Ливию в 1911 г., затем участвовала в войне 1914–1918 гг., за этим наступает период бедствий и изгнание при правлении итальянцев, когда вожди ордена были вынуждены искать убежище в Египте и в других местах. В дальнейшем союз вождя ордена с англичанами во время

британской операции в Ливии сделал шейха Саййида Идриса сначала главой эмирата Киренаики, а затем в 1951 г. и главой Соединенного Королевства Ливии.

Слепой фанатизм вождей орденов делал их опасными противниками властей. Так, в Турции непосредственным поводом репрессий в отношении орденов было курдское восстание в феврале 1925 г. под предводительством главы ордена накшбандийа шейха Са'ида. В июне вышло предписание, по которому все обитатели восточных провинций были закрыты, а в сентябре действие декрета распространилось на всю Турцию. Он аннулировал все титулы, а также запрещал ношение особой одежды, отличавшей членов разных орденов.

Исключительную роль сыграли суфийские организации в борьбе с колониальной экспансией европейских держав в мусульманских регионах Африканского континента в XIX в. Именно ордены первыми развернули широкое движение против европейских колонизаторов, а главный контингент суфийских орденов составили массы трудового народа, испытывавшие на своем опыте гнет и тяготы порядка, принесенного новыми хозяевами. Французское вторжение в Алжир летом 1830 г. придало освободительному движению в Магрибе характер *джихада* – священной войны против иноверцев, то есть немусульман. Ведущая роль в нем принадлежала ордену кадирийа, вождь которого эмир 'Абд ал-Кадир (1808–1883) возглавил с ноября 1832 г. антифранцузское сопротивление в западных и центральных районах Алжира. И на следующем этапе вооруженного сопротивления алжирских племен, продолжавшегося до конца XIX в., суфии выступали в качестве активной силы антиколониализма (Улад Сиди Шейх в 1864–1902 гг., орден рахманийа в 1871–1872 гг. и т. д.). В то же время бóльшая часть обитателей алжирского ордена тиджанийа с самого начала французского завоевания перешла на сторону колонизаторов и затем превратилась в серьезную опору влияния колониальных властей в племенах Алжира. Открытое военное

вторжение Франции и Испании в Марокко в 1907 г. всколыхнуло мусульман всего Магриба. В южных областях Марокко и в Мавритании *джихад* возглавил шейх Ма ал-‘Айнин, на северо-западе шерифских владений – шериф ал-Райсуни. Ма ал-Айнин (1838–1909) был широко известен в Сахаре как чудотворец, отважный воин и авторитетный богослов. Подавление освободительного движения в марокканском Рифе (1926 г.), ликвидация последних очагов сопротивления в Киренаике во главе с сануситским шейхом ‘Омаром ал-Мухтаром (1931 г.) завершили важный этап вооруженной борьбы мусульман Магриба, в которой значительную роль сыграли местные суфийские ордены. Главные их обители были разгромлены либо превращены в заурядные провинциальные центры традиционной хозяйственной и культурной деятельности. Со временем большинство орденов стало помощниками колонизаторов, которые использовали их как противовес идеологии мусульманского национализма.

Многие ученые считают, что ислам в Индии распространился главным образом в форме суфизма. По данным американского ориенталиста Доналда Уилбера, две трети мусульман Индии и Пакистана в 1943 г. находились под влиянием одного из суфийских орденов¹.

Наиболее влиятельными среди суфийских орденов Пакистана являются кадирийя, накшбандийя, чиштийя, сухравардийя и каландарийя, имеющие многочисленные ответвления; по значимости к ним примыкает и чисто пакистанский орден, возникший еще в колониальный период – орден хуров. Полагают, что число орденов и их ответвлений в Пакистане превышает сто. Шейхи Синда (область в северной Индии – территория нынешнего Пакистана) всегда были богатыми людьми, с огромным авторитетом, их положение по сути не изменилось и после образования Пакистана. По данным на 1984 г., они владели тысячами акров

¹ Из истории суфизма: Источники и социальная практика. Ташкент, 1991. С. 136.

земель и функционировали как часть полуфеодальной системы землевладения. Поддержки влиятельных шейхов добывались как главы правительств (Айюб-хан, З. А. Бхутто, Зия уль-Хакк), так и различные политические партии, организации и политические деятели. Правительства Айюб-хана, а вслед за ним и З. А. Бхутто, стремились ограничить влияние суфийских руководителей (указы 1961 и 1976 гг. о вакуфной собственности), но не преуспели в этом. Полевые исследования, проведенные в Пакистане в 70-е гг., показали широкое распространение влияния шейхов, или пиров, на всех уровнях пакистанского общества: у одного из авторитетнейших пиров Девал Шарифа и других пиров было много последователей в командном составе армии, среди высших эшелонов гражданской администрации, Верховного суда, полиции, бизнесменов, интеллигенции. Проводя политику исламизации всех сторон жизни Пакистана, президент Зия уль-Хакк нуждался в поддержке суфийских орденов и стремился к компромиссу с суфизмом. Шейхи и пиры оказали Мусульманской лиге огромную помощь в деле мобилизации народных масс в период проведения референдума по вопросу о вхождении некоторых районов Британской Индии в состав Индийского Союза или Пакистана. Успешный для Мусульманской лиги исход референдума в значительной степени был обусловлен содействием в его проведении таких влиятельных пиров, как Пир Манки Шариф и др. Одним из факторов, обеспечивших Айюб-хану победу на президентских выборах 1964–1965 г., явилась поддержка его кандидатуры Пиром Пагаро, Пиром Джандо, Пиром Девал Шарифом, десятки тысяч последователей которых голосовали за Айюб-хана.

Любопытно рассмотреть трансформацию ордена хуров, созданного в начале XIX в. Главным в деятельности ордена с конца XIX в. по середину 40-х гг. XX в. была непримиримая борьба против английских захватчиков, проповедь социального равенства и т. п. Борьба хуров не прекращалась с конца XIX в. вплоть до 40-х годов XX в. В 1941–1943 гг. хуры вновь восстали против

английских колонизаторов, в 1943 г. восстание было подавлено, глава ордена Пир Пагаро VI казнен, но хуры не сложили оружия. После образования Пакистана властям никак не удавалось остановить освободительное движение, тогда из Англии был привезен сын казненного Пира Пагаро VI – Шах Мардан Шах, который с помощью властей был провозглашен Пиром Пагаро VII и первым делом отдал распоряжение хурам прекратить борьбу против английских захватчиков, что в скором времени привело к окончательному затуханию сопротивления. Затем Пира Пагаро избирают в 1973 г. председателем крупнейшей фракции Мусульманской лиги, далее он требует отставки З. А. Бхутто с поста президента. После военного переворота 1977 г. он полностью поддерживает военный режим президента Зия уль-Хакка, формирует военные отряды хуров для разгона антиправительственных демонстраций. Сотни тысяч хуров в 1985 г. были внедрены в Индию в районе Раджастанского канала для того, чтобы усилить напряженность в регионе. По результатам выборов февраля-марта 1985 г. Мусульманская лига Пира Пагаро получила 30% мест в Национальном собрании. По указанию Пагаро назначались премьер-министр и министры. Таким образом, орден хуров благодаря умелой работе англичан и пакистанских властей превратился в мощнейшую прозападную силу во внешней политике и в происламскую и проправительственную во внутренней.

ГЛАВА 2

Систематизация суфийских учений и суфийской традиции

1. Основные справочники и учебники суфизма

К X в. возникла потребность в упорядочении суфийского учения и создании руководств или справочников по суфизму. Появляются следующие сочинения на арабском языке: «Ат-Та'арруф ли-мазхаб ахл ат-тасаввуф» («Знакомство с религиозной школой суфиев») мистика и традиционалиста, ханафита Абу Бакра Мухаммада ибн Исхака ал-Калабази (ум. в 990 г.), «Ал-Лума' фи 'т-тасаввуф» («Проблески в суфизме») суфийского автора Абу Насра 'Абдаллаха ибн 'Али ас-Сарраджа (ум. в 988 г.), «Кут ал-кулуб» («Пища сердец») суннитского законоведа и суфийского автора Абу Талиба Мухаммада ибн Аби 'л-Хасана 'Али ибн 'Аббаса ал-Макки (ум. в 996 г.), немного позднее – «Ар-Рисала ал-кушайрийа фи 'илм ат-тасаввуф» («Трактат Кушайри о суфизме») шафи'итского религиозного ученого и суфийского автора Абу 'л-Касима 'Абд ал-Карима ибн Хавазина ал-Кушайри ан-Нисабури (986–1072), а в XIII в. – «'Авариф ал-ма'ариф» («Дары познаний») суфийского автора и шейха, теолога шафи'итской школы и основателя суфийского ордена сухравардийа Шихаб ад-Дина Абу Хафса 'Умара ибн Мухаммада ибн Насира ас-Сухраварди

(1145–1234). Первый справочник по суфизму на персидском языке «Кашф ал-махджуб» («Раскрытие скрытого за завесой») был написан персидским суфием-ханафитом Абу 'л-Хасаном 'Али ибн 'Усманом ибн Аби 'Али ал-Худжвири ал-Джуллаби ал-Газнави (ум. в 1072/1077 г.).

2. Кушайри и его трактат о суфизме (разбор по главам)

Трактат Кушайри о суфизме стал наивысшим достижением в области суфийской теории. Он принадлежит к числу самых больших и авторитетных учебников суфизма, которые породил исламский мир. Рассуждения Кушайри о единстве Бога и об отношении между божественной сущностью и ее атрибутами выявляют его глубокую приверженность к шафи'итско-аш'аритской теологической школе.

Родился Кушайри в населенном пункте Устува в Хорасане в июле-августе 986 г. Позднее переехал в Нишапур, встретился с суфием Абу 'Али ад-Даккаком (ум. в 1014/1016 г. или в 1021/1022 г.), учился Кушайри у различных религиозных ученых. В Нишапуре Кушайри активно защищал религиозно-правовую школу шафи'итов и аш'аритскую теологию, за что подвергался преследованиям со стороны ханафитов. В 1056–1057 гг. Кушайри перебирается в Багдад, где преподает хадисы и пользуется благосклонностью аббасидского халифа ал-Ка'има би-амри 'Ллахи (правил в 1031–1075 гг.). Кушайри имел шестерых сыновей, а, возможно, еще и пять дочерей. Он автор многочисленных сочинений, часть из которых приписывается ему ошибочно, но всемирную славу ему принес созданный им «Трактат о суфизме», не утративший своей актуальности для суфиев и сегодня. Полный список трудов Кушайри составлен немецким арабистом К. Брокельманом, уточнен и исправлен немецким исламоведом Х. Риттером.

Трактат Кушайри состоит из Предисловия автора, двух предваряющих основное изложение частей (*фасл*) и пятидесяти четырех глав (*баб*). В Предисловии трактата сообщается о причинах составления данного труда. В первой части «Об объяснении верования этой общины в вопросах догматов ислама» («Фи байан и'тикад хазихи 'т-та'ифати фи маса'ил 'ал-усул») представлены взгляды суфиев на догматическую теологию (*калам*) и на проблему признания единства и единственности Бога (*таухид*). Вторая часть подытоживает первую, предваряет первую главу и представляет собой речь самого Кушайри, информируя читателя о том, что в первой главе будут описаны взгляды великих суфийских наставников на проблему признания единства и единственности Бога, а также различия в их речах и сочинениях по этому вопросу. Первая глава «О шейхах этого пути и о том, что их образ жизни и их речи указывают на их глубокое уважение к религиозному закону» («Фи зикр машайих хазихи 'т-тарикати ва ма йадуллу мин сийарихим ва аквалихим 'ала та'зим аш-шари'ати») содержит краткие биографии и изречения восьмидесяти трех знаменитых суфиев первых трех веков ислама. Вторая глава «О толковании выражений, употребляемых этой общиной, и объяснение трудностей, связанных с ними» («Фи тафсир алфаз тадуру байна хазихи 'т-та'ифа ва байану ма йашкулу минха») включает двадцать семь параграфов и рассматривает в общей сложности сорок восемь важнейших суфийских понятий, встречающихся в мистической литературе. Третья глава «Раскаяние» («Тауба») – это поворот на путь истины, обращение к Богу, первая стоянка, подразумевающая не формальное исповедание ислама, но сознательное решение взрослого мусульманина оставить земную жизнь и отойти от формального религиозного учения и обратиться к истинной вере. Четвертая глава «Духовная борьба» («Муджахада») – стоянка, призванная обозначить искреннюю борьбу против собственной чувственной души. Пятая глава «Уединение и отшельничество» («Халва ва 'узла») рекомендует послушнику

тренировать себя, чтобы жить обособленно от своих товарищей и таким образом избавляться от дурных привычек. В шестой главе «Богобоязненность» («Таква») повествуется о благоговейном страхе, трепете перед Богом, позволяющим усилить решимость служить Создателю и избежать божественной кары. Седьмая глава «Воздержание» («Вара'») – это отказ от всего запрещенного религиозным законом, удаление от греха. Восьмая глава «Отречение от мира» («Зухд») – суфийская стоянка, означающая бегство от тварного мира, отречение от его низменных благ и даже от дозволенных удовольствий. Девятая глава «Молчание» («Самт») толкует молчание как в буквальном смысле – человеку следует знать, как управлять своим языком, так и метафорически – как обращение к сердцу, которое молчаливо соглашается с любым повелением Господа. Десятая глава «Страх» («Хауф») – это беспокойство из-за того, что чье-либо дурное поведение, свидетелем которого ты являешься, может привести к неприятным последствиям. Одиннадцатая глава «Надежда» («Раджа'») – ожидание желаемого события в будущем, это радость сердца, надеющегося на милость к нему Господа. Двенадцатая глава «Печаль» («Хузн») – грусть, сожаление за совершенный в прошлом грех. Тринадцатая глава «Голод и отказ от чувственного желания» («Джу' ва тарк аш-шахва») опирается на коранический стих (Коран, сура 2, аят 150 (155))¹ и рекомендует верующим терпеливо переносить страх, голод, недостаток в имуществе и в душах и ожидать божественной милости. Четырнадцатая глава «Покорность и смирение» («Хушу' ва таваду'») обсуждает вопросы смирения перед Богом, кротости в отношениях с людьми и избавления своего сердца от высокомерия и самодовольства. Пятнадцатая глава «Соппротивление чувственной душе и упоминание ее пороков» («Мухалафат ан-нафс ва зикр 'уйубиха») содержит истории о борьбе с чувственностью, случавшиеся со знаменитыми

¹ «Мы испытываем вас кое-чем из страха, голода, недостатка в имуществе и душах и плодах, – и обрадуй терпеливых».

шейхами, а также их высказывания о чувственности. Затем в двух последующих главах Кушайри подробно останавливается на двух пороках: «Зависть» («Хасад») – шестнадцатая глава и «Клевета» («Гиба») – семнадцатая глава. Восемнадцатая глава «Довольство малым» («Кана'а») – это удовлетворенность малым, нетребовательность в своих запросах. Девятнадцатая глава «Упование на Бога» («Таваккул») связана с верой, доверием к Богу, ибо в Коране Аллах говорит: «А кто полагается на Аллаха, для того Он достаточен» («Ва ман йатаваккал 'ала 'Лахи фа-хува хасбуху»)¹. Двадцатая глава «Благодарность» («Шукр») начинается словами Аллаха: «Если будете благодарны, Я увеличу вам [вашу меру]» («Ла'ин шакартум ла-азиданнакум»)². Двадцать первая глава «Достоверность» («Йакин») – это уверенность, твердая вера, достоверное знание, не исчезающее в результате того, что кто-либо хочет ввергнуть суфия в сомнение. Двадцать вторая глава «Терпение» («Сабр») – это стойкость в перенесении трудностей мистического пути. Двадцать третья глава «Наблюдение» («Муракаба») – это мистическое состояние, подразумевающее постоянное созерцание Бога, постоянное размышление о Нем, пока сам Господь не обратит на мистика внимание. Двадцать четвертая глава «Удовлетворенность» («Рида») – это согласие с божественной волей, удовлетворенность ею. Согласно Кушайри, хорасанская школа суфиев придерживалась мнения, что *рида* – стоянка (*макам*), в то время как иракская школа утверждала, что это состояние (*хал*). Сам Кушайри занимает промежуточную позицию между двумя точками зрения, в начале главы называя *рида* стоянкой, а в конце – состоянием. Двадцать пятая глава «Служение Богу» («'Убудийа») описывает такие качества, как подчиненность, покорность, искреннее желание быть полностью во власти Господа. Двадцать шестая глава «Воля» («Ирада») – это отказ мистика от собственных потребностей во имя того, что угодно

¹ Коран (сура 65, аят 3 (3)).

² Коран (сура 14, аят 7 (7)).

Богу. Двадцать седьмая глава «Твердость» («Истикама») описывает постоянство, стойкость, непоколебимость в вере и богослужении. Состояние *истикама* – это тот уровень, на котором мистик становится совершенным, получает от Господа блага, и который позволяет ему перейти на более высокую стоянку. Двадцать восьмая глава «Искренность» («Ихлас») обязывает мистика искренно искать исключительно Бога в каждом акте повиновения или послушания, в каждом деле думать лишь о том, как приблизиться к Богу и как освободиться от тварного мира и людей. Двадцать девятая глава «Правдивость» («Сидк») призывает быть честным в мыслях и в поступках. Тридцатая глава «Стыд» («Хайа») объясняет возникновение стыда тем, что у мистика может быть выявлено недостаточное количество искренности. Тридцать первая глава «Свобода» («Хуррийа») выводит такое качество, как быть свободным (*хурр*), а значит, благородным человеком, ставящим интересы других выше своих собственных; *хурр* подразумевает также освобождение от материального мира. Тридцать вторая глава «Воспоминание» («Зикр») рекомендует держать Бога постоянно в памяти и сердце, ибо зикр – это концентрация души на Боге, размышление сердца о Боге и его погружение в Бога. Тридцать третья глава «Рыцарство» («Футува») рекомендует выполнять условия нижеследующего предания, относясь с полным равнодушием к себе: «Всевышний Аллах не перестает заботиться о потребностях [своего] раба, пока раб заботится о нуждах своего мусульманского брата» («Ла йазалу 'Ллаху та'ала фи хаджати 'л-'абди ма дама 'л-'абду фи хаджати ахихи 'л-муслими»). Тридцать четвертая глава «Проницательность» («Фираса») – это способность проникновения в суть, ясновидение, умение читать мысли людей, а верующий, согласно слову пророка, обладает проницательностью, ибо он видит с помощью божественного света. Тридцать пятая глава «Высокое моральное качество» («Хулук») описывает благонравие, высшее качество, восхваляемое Богом в Его пророке: «И, поистине,

ты – [человек] благородного нрава» («Ва иннака ла-‘ала хулукин ‘азимин»)¹. Тридцать шестая глава «Великодушие и щедрость» («Джуд ва саха’») опирается на слова пророка о том, что щедрый человек пребывает рядом с всевышним Аллахом, рядом с людьми, рядом с раем, далеко от ада, а скупой человек отдален от всевышнего Аллаха, отдален от людей, отдален от рая, приближен к аду. Тридцать седьмая глава «Ревность» («Гайра») ставит своей задачей объяснить, что означает ревновать к богослужению. Ревность является атрибутом самого Бога, который ревнует для того, чтобы Его раб не совершил никакого греха. Тридцать восьмая глава «Близость к Богу» («Вилайа») сообщает, что значит быть под защитой Бога, дружить с Ним или быть святым. Тридцать девятая глава «Молитва» («Ду‘а») рекомендует мистика постоянно обращаться к Богу с просьбой или взывать к Богу, ибо Бог говорит: «Взывайте ко Мне, и Я отвечу вам» («Уд‘уни астаджиб лакум»)². Сороковая глава «Бедность» («Факр») приводит слова пророка: «Бедные входят в рай на пятьсот лет [что соответствует] половине дня, раньше богатых» («Йадхулу ’л-фукара’у ’л-джанната кабла ’л-агний’а и би-хамсими’ати ‘амин нисфи йаумин»). В сорок первой главе «Чистота» («Тасаввуф») Кушайри предпочитает выводить термин *тасаввуф* («суфизм») из корня *сфв* – «быть чистым», а не из слова *суф* – «шерсть» и опирается при этом на слова пророка. Сорок вторая глава «Хорошее поведение» («Адаб») описывает пристойные манеры в поведении верующего. Сорок третья глава «Их правила в путешествии» («Ахкамухум фи ’с-сафари») сообщает о преимуществе того, кто всегда находится в движении, перед тем, кто всю жизнь пребывает в одном месте. Сорок четвертая глава «Товарищество» («Сухба») посвящена описанию дружбы, правил общения между различными знаменитыми суфиями и их товарищами; важность искренних и доверительных отношений между людьми иллюстрируется множеством

¹ Коран (сура 68, аят 4 (4)).

² Коран (сура 40, аят 62 (60)).

примеров. В сорок пятой главе «Признание единства и единственности Бога» («Таухид») говорится об истинной вере в единого Бога, и начинается она словами Аллаха: «И Бог ваш – Бог единый, нет божества, кроме Него, милостивого, милосердного»¹ («Ва илахукум илахун вахидун ла илаха илла хува ар-рахману ар-рахиму»); в главе приводятся высказывания шейхов о единобожии, призванные показать приверженность суфиев принципам истинной веры. Сорок шестая глава «Их состояния во время ухода из нашего мира» («Ахвалухум 'инда 'л-хурудж мин ад-дунья») описывает величественное умирание мистиков и их состояния в преддверии смерти; среди состояний мистика может быть и страх перед Богом, и надежда, и ниспосланное откровение о том, что ему следует молчать и уповать на Бога; некоторые суфии перед смертью произносили символ веры мусульман, другие читали Коран. Сорок седьмая глава «Познание Бога» («Ма'рифа би-'Ллах») сообщает о понятии, которое иначе можно было бы назвать гносис, известие о Боге, интуитивное или созерцательное знание о Боге, возникающее, когда мистик освобождается от всех низменных свойств своей души. В сорок восьмой главе «Любовь» («Махабба») это состояние представлено Кушайри как результат или следствие любви Бога к человеку, что подтверждается излюбленным в среде суфиев стихом: «О вы, которые уверовали! Если кто из вас откажется от своей веры, то Аллах приведет людей, которых Он любит и которые любят Его» («Йа аййуха 'л-лазина аману ман йартадда минкум 'ан динихи фа-сауфа йа'ти 'Ллаху бикамин йухиббухум ва йухиббунаху»)². То есть любовь Бога к человеку предшествует любви человека к Богу, ибо сначала Он любит людей, а затем уже они Его. Сорок девятая глава «Страстное желание» («Шаук») описывает неутолимую тоску, страстное томление по Богу, страстное ожидание встречи с Ним. Пятидесятая глава «Оберегать сердца шейхов и не противопоставлять себя

¹ Коран (сура 2, аят 158 (163)).

² Коран (сура 5, аят 59 (54)).

им (шейхам)» («Хифз кулуб ал-машайих ва тарк ал-хилаф 'алайхим») начинается с упоминания коранического рассказа о двух пророках – Мусе и Хидре (Коран, сура 18, аяты 59 (60) – 81 (82)). Муса, встретив Хидра, просит его разрешить ему путешествовать вместе с ним. Хидр не возражает, но ставит условие, чтобы Муса не спрашивал его о мотивах его поступков, то есть терпел. Затем следует описание трех внешне разрушительных действий Хидра, которые показались преступными Мусе, но содержали глубокий смысл и в действительности были направлены на улучшение положения людей. Истинный святой не контролирует свои действия и может совершать поступки, которые выглядят странно и даже нечестиво в глазах непосвященных: ведь странное поведение Хидра казалось непонятным самому Мусе, ибо даже он, пророк, не был приобщен к глубочайшим тайнам святых. В конце концов Муса вынужден расстаться с Хидром. Кушайри отмечает, что противопоставление себя шейхам из-за непонимания глубины их замысла – начало каждого расставания и прекращения отношений. Пятьдесят первая глава «Слушание музыки» («Сама'») описывает распространенную среди суфиев практику музыкальных слушаний; в вопросе дозволенности или недозволенности музыки у суфиев в различных суфийских школах зачастую расходились в мнениях: от восторженного принятия одних до полного неприятия иных. Кушайри, несмотря на то что был суровым традиционалистом, одобрял эту практику и подробно объяснял, что дозволено делать слушателю, а что запрещено, какие условия нужно соблюдать, чтобы эта практика приносила пользу верующему. Пятьдесят вторая глава «Чудеса святых» («Карамат ал-авлийа'») подтверждает чудеса, совершаемые друзьями Бога или приближенными к Нему. Объясняются отличия, существующие между святостью (*валй*), чудесами святых (*карамат*) и чудесами пророков (*муджизат*). Пятьдесят третья глава «Видение суфиев» («Ру'йа ал-каум) описывает природу мистических видений как во сне, так и наяву, причем видение рассматривается как один из

видов чудес, создаваемых Богом. Пятьдесят четвертая глава «Духовное завещание послушникам» («Васийа ли 'л-муридин») начинается с рассуждений Кушайри о качествах, которыми должен обладать ученик, и содержит конкретные рекомендации начинающему суфию, как-то: найти себе учителя среди суфиев, а не в другом месте, придерживаться предписаний религиозного закона, освободиться от привязанностей к имуществу, положению и славе, без возражений слушаться шейха, отказаться от неуступчивости, быть удовлетворенным, отречься от скрытой зависти, искать внутренний опыт, а не знание, служить бедным и т. д.

ГЛАВА 3

Суфийская терминология. Основные понятия и категории мусульманского мистицизма

1. Важнейшие суфийские понятия – стоянка (макам) и состояние (хал)

Стоянка (*макам*) – это стадия, достигнутая в процессе духовного движения путника к Богу, результат личных усилий, стараний и напряжения воли мистика, в то время как мистическое состояние (*хал*) – это духовное настроение, зависящее не от воли мистика, но лишь от милости Бога. Мистические состояния не могут быть рассмотрены как движение по восходящей линии, приближающее к Богу, поскольку представляют собой мгновенные, быстротечные и преходящие явления, входящие в сердце мистика по милости Бога, тогда как стоянки характеризуются постоянством и стабильностью: более высокая стоянка постепенно сменяет низшую. Некоторые суфийские авторы не видели разницы между состояниями и стоянками, а иногда то, что один суфийский наставник считал состоянием, у другого являлось стоянкой. Иерархия стоянок также в значительной степени не совпадает в различных суфийских школах. У состояний же нет строгой

иерархии, хотя в суфийской практике и выделялись более и менее значимые состояния; поэтому одно и то же состояние, но с разной интенсивностью может посещать и начинающего мистика и зрелого суфия. Состояния часто выступают парами, например: *кабд* («сжатие») – печаль мистика из-за того, что Бог от него отворачивается, и *баст* («расширение») – радость мистика из-за милости, проявленной к нему Богом; *сахв* – духовное отрезвление и *сукр* – духовное опьянение; *самр* – сокрытие Бога за завесой и *таджалли* – проявление Бога в мире. На всех стоянках мистикам должны быть присущи правдивость (*сидк*), искренность (*ихлас*), удовлетворенность волей Бога (*рида*) и терпение (*сабр*).

Несмотря на существующие различия относительно количества стоянок, почти все суфийские школы перечисляют следующие семь наиважнейших стоянок: *тауба* – покаяние, раскаяние в том, что пришлось жить в этом мире и совершать грехи; *вара'* – воздержание, скрупулезное выполнение всех предписаний исламской религии и воздержание от запретного; *зухд* – отречение от тварного мира, бегство от него, отказ от всего материального, аскетизм; *факр* – бедность, неприятие богатства, стяжательства; *сабр* – терпение, безропотное приятие всех невзгод и испытаний, встреченных на пути к Богу; *таваккул* – упование на Бога, вера в то, что Бог тебя всегда видит и слышит и будет тебе помогать; *рида* – удовлетворенность волей Бога, согласие с ней, покорность ей.

Что же касается мистических или психических состояний, то суфийская психология насчитывает их не менее сотни, и, хотя зачастую их толковали далеко не единообразно, большинство терминов все же понималось суфийскими объединениями различных исламских стран более или менее одинаково.

2. Объяснение некоторых суфийских состояний и терминов, важных для понимания арабской и персидской религиозной литературы и поэзии

Термин сердце (*дил* (перс.), *калб* (араб.)) – хранилище божественных тайн, состоящее из четырех завес: грудь – *садр*, часть сердца – *калб*, часть сердца – *фу'ад*, сердцевина сердца – *шагаф*. Бог поочередно очищает каждую завесу сердца от грязи, вождения, зависти, лицемерия. Очистившись от грязи человеческой природы, сердце становится прозрачным и в него проникает божественный свет. Поэтому мистики стремились отполировать свое сердце, чтобы оно, словно зеркало, поглощало лучи божественного света.

Худур («присутствие») – этап приближения Бога или Его присутствия в сердце мистика в том случае, если мистик постоянно помнит о Боге, скрывается от дел земного мира.

Заук («вкус») – духовный «вкус», интуитивный опыт, интуитивное узнавание, мистическое восприятие, когда с помощью божественной милости суфий распознает противоположности, например, отличает истинное от ложного.

Лутф («милость») – это милость Бога, приближающая человека к повиновению Богу и удаляющая от грехов.

Латифа (букв. «шутка», «остроумное слово») – у суфиев это тонкий намек, деликатный приказ, входящий в разум и связанный со знанием психических состояний (*ахвал*), либо неуловимый орган или центр тонкого организма, скрытого под оболочкой физического тела человека и управляющего духовным движением суфиев.

Сирр («тайна») – у мистиков не просто тайна, а глубинное сокровенное знание, это внутренний духовный центр, скрытый

от чувственного восприятия, это та часть души человека, которая обращена к Богу и несет в себе частичку божественного света; предлагается также переводить этот термин как подсознание или потустороннее сознание.

Наивысшей целью всякого мистика является тождество с Божеством, с мировой первопричиной – *иттихад* («союз», «тождество»). Тождество Бога и человека, уничтожение двуединства происходит в исламском мистицизме посредством *фана'*, растворения человека в Божестве, когда он как бы уступает Создателю место, – и там, где раньше было два существа, остается одно – Бог.

Фана' (букв. «исчезновение», «гибель») – потеря собственного бытия, полная утрата своего «я», своей индивидуальности, полный отрыв от материального мира и обретение истинной сущности в духовном растворении в Боге. Самая низкая, этическая ступень *фана'* – отказ от всех себялюбивых побуждений, растворение собственной воли в воле Возлюбленного.

Противопоставляется *фана'* другой термин – *бака'* (букв. «пребывание») – пребывание в Боге, последняя стадия на пути мистического движения к Богу у суфиев после потери собственного бытия. В некоторых суфийских школах понятия *фана'* и *бака'* трактовались как *хал*, а в других – как *макам*.

Суфийской терминологии вообще присуща бинарность. Сравним термины *сахв* – отрезвление, трезвость, вновь обретенное сознание и термин-антоним *сукр* – духовное опьянение; *таджрид* («отделение») – отделение от внешнего мира, от материальности, полная изолированность и *тафрид* («делание единым», «выделение») – отказ от побуждения и желаний в самом себе, устранение в себе любого постороннего элемента, отделение от всего, даже от Бога. Термины *талвин* («переменчивость») – ступень, на которой духовные состояния человека изменчивы, он подчинен силе опьянения и *тамкин* («постоянство», «устойчивость») – ступень,

на которой находился Пророк, когда множественность атрибутов преодолена и достигнута степень устойчивости, единства.

Очень сложной и не до конца понятной является терминологическая пара *макр* («хитрость», «коварство») и *истидрадж* («заманивание», «обольщение»). В суфийской терминологии *истидрадж* обозначает благодать Божью, награду, ниспосылаемую мистику за послушание и благочестие, однако, если он принимает их, за этим обязательно следует низвержение его в ад. Если же мистика нельзя обмануть благодеяниями и обольщением (*истидрадж*), то он не окажется в горе и мучении¹.

¹ См.: Коран (сура 7, аят 181 (182) – 182 (183); сура 68, аят 44 (44) – 45 (45)).

ГЛАВА 4

Выдающиеся религиозные ученые и суфии Мухаммад ал-Газали и его брат Ахмад ал-Газали

1. Мухаммад ал-Газали – крупнейший представитель мусульманского богословия и суфизма

Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад родился в Тусе, учился в Нишапуре у аш'арита и суфия 'Абд ал-Малика ал-Джувайни (Имам ал-Харамайн) (ум. в 1085 г.). В юности Газали вращался в суфийской среде, но в молодые годы предпочел суфизму изучение теологии и права, примкнув к шафи'итскому толку. После смерти Джувайни Газали отправился в Багдад, где сблизился с вазиром Сельджукидов Низам ал-Мулком (1018–1092). В 1091 г. начал преподавать в медресе Низамийа в Багдаде. Газали усердно изучает философию, пишет полемические трактаты против карматов, исма'илитов, ши'итов-имамитов и других «еретиков». В автобиографическом сочинении «Мункиз мин ад-далал» («Избавитель от заблуждений») Газали подробно описывает собственные духовные поиски и переживания, свои духовные кризисы и постоянные разлады с самим собой. В 1095 г. после тяжелого внутреннего кризиса Газали вновь обращается к суфизму.

Он покидает Багдад и одиннадцать лет проводит в странствиях, живя в бедности и подвергая себя аскезе. С 1106 г. он проповедует в Дамаске и Багдаде и читает лекции в религиозной школе Низамийа в Нишапуре. Но вскоре оставляет преподавание и становится затворником в основанной им обители. Умер Газали в Тусе в декабре 1111 г.

Основные сочинения Газали по теологии: «Джавахир ал-Кур'ан» («Драгоценности Корана») – систематическое изложение мусульманской теологии, «Мишкат ал-анвар» («Ниша светочей») – труд о разных суннитских мазхабах и о том, насколько личные мнения могут быть совместимы с суннитской ортодоксией, «Ал-маднун биhi 'ала гайр ахлихи» («О том, чего не следует открывать людям неискушенным»), «Мизан ал-'амал» («Весы деяний») – о добрых делах, «Ми'йар ал-'илм» («Пробный камень науки») – о логике и логическом методе в исследовании наук, «Макаsid ал-фаласифа» («Цели философов») – изложение учений философов по разным вопросам, «Тахафут ал-фаласифа» («Взаимное опровержение философов») – полемическое сочинение, направленное против философских течений эпохи Газали.

В главном сочинении Газали «Ихйа' 'улум ад-дин» («Оживление религиозных наук») сформулированы основные положения теологии и суфизма. Оно разделено на две части, состоящие в свою очередь из двух четвертей (*руб'*) каждая, а каждый *руб'* – из десяти книг. Персидское сочинение «Кимийа-йи са'адат» («Философский камень счастья») – сокращенное и общедоступное переложение этого труда, хотя и существенно отличающееся от «Ихйа'» Газали по структуре и содержанию. Суфийская система самого Газали изложена в четвертом *руб'е* его сочинения. В «Ихйа' 'улум ад-дин» излагаются религиозные обязанности мусульман (*'ибадат*), нормы общественной жизни и правила этикета (*'адат*), пороки, ведущие к гибели души (*мухликат*) и добродетели, ведущие к спасению (*мунджийат*). «Ихйа'» содержит религиозные знания, необходимые каждому верующему.

В четвертой, мистической части «Ихйа'» рассматривается девять основных стадий мистического пути, а также дано объяснение дозволенного (*халал*) и запретного (*харам*) и подробное описание важнейшего суфийского состояния *фана'* – потеря собственного бытия, которое Газали считал высшим состоянием. Девятая стадия – мистическая любовь к Богу (*махабба*) – вершина духовного пути.

2. Ахмад ал-Газали – выдающийся персидский суфий и мистический философ

Абу 'л-Маджд (Абу 'л-Футух) Ахмад ибн Мухаммад ал-Газали (ум. в 1126 г.) – выдающийся персидский суфий и мистический философ, писавший как на арабском, так и на персидском языках, младший брат Абу Хамида Мухаммада ал-Газали. Получил такое же образование, как и старший брат, увлекался теологией и мистикой и, в отличие от Мухаммада, всю свою жизнь посвятил суфизму и мистической любви к Богу. Некоторое время преподавал в религиозной школе Низамийа в Багдаде, замещая своего брата. Был выдающимся проповедником и обладал способностью творить чудеса. В своих проповедях, пользовавшихся огромным успехом, он вслед за Халладжем обелял и восхвалял образ Дьявола (Иблиса), считая его искренним влюбленным в Бога и истинным монотеистом, который отказался выполнить приказ Аллаха о поклонении Адаму, ибо желал почитать только самого Аллаха; не выполнив приказа Аллаха, он обрек себя на вечное проклятие и вечное изгнание. Известно не менее десяти арабских сочинений, приписываемых Ахмаду Газали, подлинными из которых можно считать только два: «Ат-таджрид фи калимат ат-таухид» («Отделение от внешнего мира в речи о единобожии» и «Ал-Маджалис» («Собрания»). К созданным им персидским сочинениям

относятся «Бахр ал-хакика» («Море истины»), «Рисала ат-туйур» («Трактат о птицах»), «Рисале-йи 'айнийе» («Трактат 'айнийе») – письмо Ахмада Газали своему ученику 'Айн ал-Кузату Хамадани (казнен в 1131 г.) о проблемах религиозной морали и исламского мистицизма, «Намеха-йи Ахмад Газали» («Письма Ахмада Газали»), «Васийат-наме» («Книга совета»), «Макале-йи рух» («Беседа о духе») и «Саваних фи 'л-'ишк» («Откровения о любви»), ставшее первым сочинением в персидской литературе о психологии мистической любви и оказавшее огромное влияние на всю последующую традицию написания прозаических трактатов и поэм на тему мистической любви – так называемую жанровую форму «'ишк-наме» («книга любви»). Ахмад Газали стал примером и духовным наставником для многих выдающихся суфиев и философов, среди которых: Айн ал-Кузат Хамадани (1098–1131), Рузбихан Бакли-йи Ширази (1128–1209), Фахр ад-Дин 'Ираки (1213–1289), Шихаб ад-Дина Йахья ас-Сухраварди ал-Мактул (1155–1191).

ГЛАВА 5

Шихаб ад-Дин Йахйа ас-Сухраварди – основоположник философии озарения (хикмат ал-ишрак) на Ближнем и Среднем Востоке

Шихаб ад-Дин Йахйа ибн Хабаш ибн Амирак ас-Сухраварди (1155–1191) родился в деревне Сухравард в северо-западной Персии, обучался в Мараге и в Исфахане. Обладал исключительными способностями, получил знания по мусульманскому праву, преданиям, догматам веры, философии. Путешествовал по мусульманским странам, был в Малой Азии и в Сирии, где остался в Алеппо при дворе ал-Малика аз-Захира (правил в 1186–1216 гг.). Споры с местными законоведами привели его к трагической смерти в тюрьме Алеппо. Автор более пятидесяти работ на арабском и персидском языках. Основные работы по философии озарения: «Ал-Мутарахат» («Дискуссии»), «Ат-Талвихат» («Разъяснения»), «Ал-Мукавамат» («Сравнения»), «Ал-Ламахат» («Сверкания»), «Хикмат ал-ишрак» («Философия озарения»).

С точки зрения метафизики и истории философия озарения означает дологический, интуитивный способ мышления, ищущий озарения путем аскетизма и очищения. Сухраварди объединяет платоновскую и аристотелевскую философию с зороастрийской ангелологией и идеями герменевтики, помещая эту

систему в контекст суфизма. Если последователи Аристотеля, как и суфии, считали бытие (*вуджуд*) субстанциальным, а сущность (*махийа*) акцидентальной по отношению к нему, то Сухраварди отрицает этот взгляд, считая, что бытие не имеет никакой внешней реальности вне разума, извлекающего его из предметов. Если аристотелианцы считали мир актуальным в своем бытии и потенциальным в своих величинах и атрибутах, то последователи Сухраварди полагали, что мир потенциален в своем бытии и актуален в своих величинах.

Важнейший элемент учения – теофания света. Вся действительность – свет, обладающий различными степенями интенсивности. Чистый свет (*нур ал-анвар*) является божественной сущностью, он – источник всего сущего, ибо вся реальность состоит из степеней света и мрака. Сухраварди называет абсолютную реальность бесконечной божественной сущностью, светом (*нур ал-анвар*), вся вселенная – 18 000 миров света и мрака является степенями освещения и изменения этого первого света. Сухраварди называет первое излияние (*эманацию*) света светов (*нур ал-анвар* или *ан-нур ал-а'зам*) архангелом Бахманом или самым близким светом (*ан-нур ал-акраб*). Этот свет созерцает свет светов и, поскольку между ними нет никакой преграды, получает озарение непосредственно от него. Путем этого озарения проистекает новый побеждающий свет (*нур кахир*), получающий два озарения: одно от высшего света, другое от первого. Процесс излияния продолжается таким же образом с третьим светом, получающим озарение четыре раза: дважды от света, предшествующего ему, один раз от первого света и один раз от высшего света, четвертый свет – восемь раз: четыре раза от света, предшествующего ему, дважды от второго, один раз от первого света и один раз от высшего света. Каждый более высокий свет господствует над низким, а более низкий является любовью (*махабба*) для более высокого. Каждый свет является чистилищем или завесой (*барзах*) между светом наверху и светом внизу, то есть высший

порядок ангелов озаряется светом светов. Архангел Святой дух является первым и высшим разумом и первым, подобно пророку Мухаммаду, прообразом человека – *рабб ан-нау' ал-инсани*. Мрак у Сухраварди – препятствие, не позволяющее свету проникать сквозь него.

Персидские трактаты Сухраварди – шедевры персидской прозы. Трактат «Му'нис ал-'ушшак» («Друг влюбленных»)¹ – одно из лучших произведений в персидской литературе на тему мистической любви, в котором Сухраварди использует коранический рассказ об Иосифе, наполняя его новым содержанием. События трактата, состоящего из двенадцати глав, разворачиваются в мире души и образы трактата определяются как персонифицированные абстракции. В трактате представлена теория эманации в понимании Сухраварди. Первая триада сущностей, соответственно именуемых Красотой, Любовью, Печалью связана с мистикой преображенного эроса. Шестая глава описывает восхождение на укрепленный замок души (*шахристан-и джан*). В космогонии Сухраварди мир (*малакут*) включает символический, воображаемый, идеальный мир (*'алам ал-мисал*), в котором и происходит все действие. Последние четыре главы (девятая–двенадцатая) трактата объясняют фундаментальные положения и правила этики, вмняемые в обязанность Красоте религией любви.

¹ Подробнее о трактате Сухраварди см. наст. изд., с. 17–20.

ГЛАВА 6

Ханбалитский ученый Ибн ал-Джаузи – один из главных противников суфиев

Джамал ад-дин Абу 'л-Фарадж 'Абд ар-Рахман ибн 'Али ибн ал-Джаузи (1116–1200) – правовед, историк, проповедник, автор многих теологических и исторических, биографических, медицинских и филологических трудов, один из самых знаменитых ханбалитов¹ Багдада, где он родился в 1116 г. Его отец был богатым человеком и дал ему основательное образование. После смерти отца он остался с матерью, не обращавшей на него особого внимания. Рос он в роскоши, а его первые попытки приобщиться к аскетизму стали причиной болезни, так что ему пришлось возвратиться к менее аскетическому образу жизни. С ранних лет им владела страсть к приобретению знаний. Ибн ал-Джаузи посвятил свою жизнь не только научным занятиям, но и практической религиозной деятельности: так, с большим успехом он выступал в Мекке и особенно в Багдаде, как проповедник, правда местом его проповеди был не столько минбар мечети, сколько религиозное собрание, проводимое или в доме или на улице. Более 100 тыс.

¹ Ханбализм, ханбалитство или ханбалиты – одна из четырех основных религиозно-правовых школ (*мазхаб*) суннитского ислама наряду с ханафитами, шафиитами и маликитами.

человек он обратил в благочестие, более 10 тыс. молодых людей побудил к погружению в себя, более 200 членов других общин обратил в Ислам.

Список трудов Ибн ал-Джаузи насчитывает более двухсот наименований. Его «Ал-Мунтазам фи та'рих ал-мулук ва 'л-умам») («Систематизация истории царей и народов») является ценным источником по истории халифата с 871 до 1179, а «Сифат ас-сафва» («Свойство всего лучшего») – хорошо документированная история суфизма, в которой показано, что подлинными суфиями в исламе были те, которые следовали учению великих сподвижников пророка. Сочинение «Китаб ал-куссас ва 'л-музаккирин» («Книга рассказчиков и увещателей») – собрание его проповедей. Мастерство Ибн ал-Джаузи как каталогизатора ересей и полимиста с особой отчетливостью проявляется в одной из его крупных работ – «Талбис Иблис» («Козни Дьявола») – критика не только различных несуннитских сект (хариджиты¹, рафидиты²,

¹ *Хариджиты* – самая ранняя в истории ислама религиозно-политическая группировка, которую составили воины, покинувшие сторонников 'Али ибн Аби Талиба (656–661). Они вели вооруженную борьбу как против 'Али, так и против Омейядов. В отличие от суннитов и шиитов выступали за выборность главы религиозной общины независимо от его происхождения. В вопросах религии они выступали за чистоту ислама, первыми выдвинули вопрос о последствиях которые влечет за собой совершение мусульманином тяжкого греха (*кабира*), считали необходимым убийство вероотступников, отличались нетерпимостью и жестокостью к религиозным противникам и инакомыслящим мусульманам.

² *Рафидиты* – так сунниты называли шиитов, отвергавших первых трех правоверных халифов и признававших лишь четвертого правоверного халифа 'Али ибн Аби Талиба.

му'тазилиты¹, философы, батиниты² и другие), но и тех суннитов, которые вводили в богословие или в исламское право новшества (*бида'*). Сочинение «Талбис Иблис» направлено против пороков современного общества, восходящих к козням Дьявола. Более половины объема книги занимают критика и осуждение суфиев. Ибн ал-Джаузи заявляет, что его враждебность ограничивается только современниками; о ранних аскетах и суфиях он говорит с уважением и даже восхищением. «Талбис Иблис» состоит из введения и тринадцати глав. Первые три главы – теологические и проповеднические: первая глава «О необходимости следования сунне и мусульманской общине»; вторая глава «О порицании нововведений и новаторов»; третья глава «Предостережение от соблазнов и козней Дьявола и того, что в них заключается». Следующие главы последовательно излагают способы, коими Дьявол вводит людей в заблуждение: четвертая глава «О том, что такое обман и обольщение», пятая глава о заблуждении в вопросах религии и набожности, шестая глава о заблуждении ученых в различных отраслях знания, седьмая глава о заблуждении правителей, султанов, восьмая глава – благочестивых, девятая глава – аскетов и праведных, десятая глава – суфиев из числа праведных, одиннадцатая глава – верующих, с помощью того, что он представляет

¹ *Му'тазилиты* – секта или направление в схоластическом мусульманском богословии, которая проповедовала свободу человеческой воли, сотворенность Корана, отрицала реальность и извечность божественных атрибутов, учила тому, что Бог воздает человеку после смерти точно в соответствии с делами человека на земле. Наивысшего влияния му'тазилиты достигли при аббасидских халифах ал-Ма'муне (813–833) и ал-Му'тасиме (833–842).

² *Батиниты* – общее название сторонников аллегорического толкования Корана и сунны, искавших в них эзотерический смысл. Метод аллегорического толкования Корана зародился среди крайних шиитов в VIII в. Идеи батинитов были восприняты и развиты исмаилитами, у которых та'вил – аллегорическое толкование – играло важную роль. Батинитами ортодоксальные богословы называли суфиев, исмаилитов, му'тазилитов, философов.

в виде чудес, двенадцатая глава – простого народа, тринадцатая глава – всех людей, подавая им надежду. В десятой главе, направленной против суфиев, осуждаются следующие суфийские учения: *хулул* – поселение Бога в человеке, *зухур* или *таджалли* – отражение Бога в красивом человеке, *назар* – созерцание и *назар ила 'л-мурд* – созерцание безбородых, учение о *шахиде* – красивом человеке, олицетворявшем божественную красоту, и проблема *ру'йат Аллах* – созерцание Бога.

ГЛАВА 7

Ибн 'Араби и его теория о единстве бытия (вахдат ал-вуджуд)

1. Биография Ибн 'Араби

Абу 'Абдаллах Мухйи ад-Дин Мухаммад ибн 'Али ибн Мухаммад ибн ал-'Араби ат-Та'и ал-Хатими (1165–1240) – великий суфий и мыслитель мусульманского мира, разработавший теорию единства бытия (*вахдат ал-вуджуд*), оказавшую огромное влияние на интеллектуальную жизнь исламского мира. Ибн 'Араби родился в городе Мурсия на юго-востоке Андалусии в мусульманской Испании. В 1172 г. семья Ибн 'Араби переехала в Севилью. Получил традиционное мусульманское образование, изучал Коран и комментарии к нему, арабскую литературу, предания о пророке Мухаммаде и мусульманское законоведение. Вступление на суфийский путь и отречение от мирской жизни связано с неким неземным голосом, который он услышал в 1184–1185 г. С этого момента Ибн 'Араби начинает изучать суфизм, он отправляется в путешествие по Испании, а в 1194 г. – в Северную Африку, где продолжает изучение исламских наук и суфизма. Все чаще и чаще его посещают видения. Он возвращается в Андалусию, а затем отправляется в Фес (город в Марокко) в 1197 г.

В 1202 г. Ибн 'Араби посещает Тунис, затем едет в Иерусалим, а оттуда – в Мекку, где встречается дочь смотрителя мечети по имени Низам и, восхищенный красотой девушки, посвящает ей сборник стихов «Тарджуман ал-ашвак» («Толкователь страстей»). Ибн 'Араби по-прежнему посещают видения, очень часто он слышит слова Бога, обращенные к нему. Между 1204 и 1220 гг. он посещает Сирию, Палестину, Египет, Ирак, Хиджаз, Анатолию, написав около пятидесяти сочинений. В 1215 г. он поселяется в Дамаске, где живет до своей смерти, наступившей в 1240 г.

Труды Ибн 'Араби «Рух ал-кудс» («Святой дух») и «Ад-Дурра ал-фахира» («Славная жемчужина») содержат автобиографические сведения. К числу главных его сочинений относятся «Фусус ал-хикам» («Геммы мудрости») и «Ал-Футухат ал-маккийя» («Мекканские откровения»). В целом за свою жизнь Ибн 'Араби написал более трехсот трудов.

2. Теория единобытия Ибн 'Араби

«Фусус ал-хикам» – очень трудный для понимания очерк о пророчестве, мистической метафизике, экзегезе и природе религиозной веры. Сочинение разделено на двадцать семь глав, каждая из которых обсуждает одно слово, или речь, одного из пророков, каждый пророк соотнесен здесь с одним божественным именем, которое нисходит в мир благодаря пророку. Рассуждения Ибн 'Араби не имеют никакой исторической почвы, пророки, о которых он говорит, есть лишь прообразы, являющие собой один из аспектов манифестации Бога. Речи пророков связаны с сущностью Мухаммада (*ал-хакика ал-мухаммадийя*), представляющей собой средство, с помощью которого Бог действует в мире. Самое совершенное проявление Бога – это пророк Мухаммад, который есть Печать святости. Весь тварный мир – это проявление божественных имен. Совершенный человек (*ал-инсан ал-камил*) – это совершенное проявление Бога, который

рассматривает Себя в нем, как в зеркале. Мир существует до тех пор, пока в нем существует совершенный человек. Процесс творения происходит извечно согласно сложному эманационному процессу. Тварный мир – это проявление Богом Себя; творение происходит из Абсолюта, но здесь нет пантеизма, ибо в своем актуальном бытии творения не идентичны Богу, а представляют собой лишь отражение Его атрибутов.

«Ал-Футухат ал-маккийя» – самое большое сочинение Ибн ‘Араби, состоящее из шести разделов (*фасл*) и пятисот шестидесяти глав, это энциклопедия традиционных исламских наук, прежде всего богословия и юриспруденции, рассматриваемых под эзотерическим углом зрения, а также энциклопедия мусульманского мистицизма. Первый раздел «Ал-Футухат» (главы 1–73) посвящен различным исламским и суфийским наукам; второй раздел (главы 74–189) повествует о религиозных обязанностях и их практическом применении, описывает около сотни суфийских стоянок; третий раздел (главы 190–269) анализирует соотношение различных суфийских состояний и стоянок; четвертый раздел (главы 270–383) рассматривает «привалы» (*маназил*), то есть духовные степени, которых должны достичь ищущие Бога; в пятом разделе (главы 384–461) говорится о духовных привалах или станциях (*муназалат*), а в шестом разделе (главы 462–560) – о суфийских стоянках (*макамат*). Четкого распределения материала по разделам нет, один и тот же термин или понятие могут по несколько раз встречаться и объясняться в разных разделах и даже в пределах одного и того же раздела.

Единогласного отношения к наследию андалусского философа и мистика не было никогда, поэтому в одних государствах разработанная им теория приветствовалась и изучалась, в других запрещалась, а ее последователи преследовались. Огромной популярностью теория о единстве и единственности бытия Ибн ‘Араби стала пользоваться в Иране и в Малой Азии. Практически все суфийские течения в Иране, начиная со второй

половины XIII в., находились под влиянием идей андалусского мистика. Интерпретатором его идей в Малой Азии и Иране стал главный ученик самого Ибн 'Араби – Садр ад-Дин ал-Кунави (ум. в 1274 г.), а первым персидским автором, использовавшим его идеи, – выдающийся иранский поэт и суфий Фахр ад-Дин 'Ираки (1213–1289), чье сочинение «Лама'ат» («Блистания») стало художественным и мистическим комментарием на «Фусус ал-хикам» («Геммы мудрости») Ибн 'Араби.

ГЛАВА 8

Выдающиеся представители персидского суфийского эпоса: Сана'и, 'Аттар, Джалал ад-Дин Руми

1. Сана'и. Жизнь и творчество

Абу 'л-Маджд Мадждуд ибн Адам Сана'и Газнави (ум. в 1140 г. или в 1150 г.) – знаменитый персидский суфийский поэт, родоначальник суфийской дидактической поэмы в персидской литературе, выдающимися последователями которого в персидском суфийском эпосе стали Фарид ад-Дин 'Аттар (ум. в 1220 г. или в 1234 г.) и Джалал ад-Дин Руми (1207–1273). Родился Сана'и в Газне, в Афганистане. Молодость поэта, очевидно, прошла в его родном городе. Писать стихи он начал очень рано. Однако касыд в его «Диване» сравнительно немного, и все они относятся к раннему периоду его творчества. Согласно некоторым источникам, Сана'и сначала был придворным поэтом у газнийских правителей, но потом разочаровался в таком своем зависимом положении и отдалился от двора. Около 1105 г. он отправился в Балх, где написал сатирическую поэму «Карнаме-йи Балх» («Книга подвигов Балха») – единственную свою немистическую поэму. В Балхе Сана'и начал изучать мусульманское право и, возможно, в это

время он обратился к суфизму. Из Балха Сана'и совершил паломничество в Мекку, затем опять возвратился в Балх, откуда поехал в Серахс, а затем – в Герат, Мерв, Нишапур и Хорезм. Около 1125 г. Сана'и вернулся в свой родной город Газну. Правитель Газны Бахрамшах (правил в 1118–1157 гг.) приглашал его к своему двору, но Сана'и ответил отказом. В Газне у Сана'и возникали сложности в отношениях с религиозными деятелями – *улемами*, обвинявшими поэта в ереси и «новшествах» (*бид'а*). Умер Сана'и в Газне.

Самым известным сочинением Сана'и является поэма «Хадикат ал-хакика» («Сад истины») объемом около десяти тысяч бейтов. Это не просто мистическое, но одновременно морально-этическое произведение, в котором теоретические части иллюстрируются изящными рассказами или новеллами. Поэма распадается на десять глав, каждая из которых в свою очередь делится на ряд более мелких разделов, иногда весьма многочисленных. Первая глава не имеет названия и посвящена прославлению единства божия (*таухид*); во второй главе восхваляется пророк Мухаммад; в третьей главе дается характеристика разума (*'акл*); в четвертой воспевается наука (*'илм*); пятая содержит характеристику любви, любящего и любимого; шестая глава повествует об универсальной душе (*ан-нафс ал-кулли*); в седьмой главе рассматривается вопрос о бренности земного существования; восьмая глава посвящена астрологии; девятая глава носит название «Притчи о друзьях и врагах», в ней поэт старается объяснить признаки дружбы подлинной и ложной; последняя десятая глава содержит заметки автобиографического характера, в которых поэт объясняет причины, заставившие его предпочесть отшельнический образ жизни.

От Сана'и до нас дошел «Диван» стихов объемом более десяти тысяч бейтов, включающий в себя касыды, газели, руба'и, кыт'а, тарджи'банды и таркиббанды, темами которого, помимо суфийской этики, мистического познания и философии, являются

сатира, порицание мирских благ и вина, траурные элегии, восхваление светских правителей. Среди принадлежащих перу Сана'и поэм всеми исследователями называются «Хадикат ал-хакика» («Сад истины»), «Сайр ал-'ибад ила 'л-ма'ад» («Путешествие рабов божьих в потусторонний мир»), повествующая о путешествии поэта с помощью некоего лучезарного старца, представляющего собой разумную душу, к пророку Мухаммаду, и «Карнаме-йи Балх» («Книга деяний Балха»). Еще одна поэма, с принадлежностью которой Сана'и согласны все исследователи, – *месневи* «Тахримат ал-калам» («Запрещенное тростниковым пером»), в котором Сана'и обращается к тростниковому перу, под которым подразумевается всеобщий разум, и получает от него наставления и предостережения, а также объяснение суфийских знаний и истин. Подлинность остальных поэм вызывает у специалистов сомнение; к этим поэмам относятся «Тарик ат-тахкик» («Путь установления истины»), «Гариб-наме» («Книга чужестранца»), «'Ишк-наме» («Книга любви»), «'Акл-наме» («Книга разума»).

2. Фарид ад-Дин 'Аттар и его мистические поэмы

Фарид ад-Дин Мухаммад ибн Ибрахим 'Аттар Нишапури (ум. в 1220 г. или в 1234 г.) – знаменитый персидский поэт-мистик. Родился в селении Кадкан в окрестностях Нишапура около 1147 г. Всю жизнь он, как и его отец, занимался аптечным делом и врачебной практикой. Он был знаком с шафи'итским правом, а к мистическим идеям приобщился еще в юности. В своих произведениях 'Аттар разрабатывал тему возвращения души мистика к источнику своего происхождения – Богу и тему познания Божества. 'Аттару принадлежит «Диван» мистических газелей и касыд, а также ряд поэм, число которых средневековые авторы доводили до шестидесяти и больше. Среди поэм 'Аттара выделяются подлинные, те,

где его авторство сомнительно, а также те, которые не принадлежат его перу. К первой группе относятся такие выдающиеся произведения, как «Мантик ат-тайр» («Язык птиц»)¹ – поэма о путешествии душ мистиков, представленных в виде птиц, через семь долин (*вади*), к божественному присутствию, «Мусибат-наме» («Книга страдания»), «Илахи-наме» («Божественная книга»), «Асрар-наме» («Книга тайн»), «Панд-наме» («Книга советов»). Поэмы же «Мазхар ал-‘аджа’иб» («Чудесные явления»), «Лисан ал-гайб» («Язык сокрытого»), «Булбул-наме» («Книга о соловье»), «Уштур-наме» («Книга о верблюде»), «Джаухар аз-зат» («Суть сущности») перу ‘Аттара не принадлежат. ‘Аттар является также автором собрания мистических руба‘и «Мухтар-наме» («Книга избранного»). К прозаическим произведениям поэта относится знаменитая «Антология святых» («Тазкират ал-авлийа’»), содержащая автобиографические сведения и рассказы о знаменитых шейхах, в основном живших в первые века ислама.

В поэме «Мусибат-наме» описываются испытания, которым подвергается мистический путник, стремящийся найти Бога, а для движения по мистическому пути обязательно должен быть наставник (*пир*). В «Илахи-наме» представлена беседа царя с шестью своими сыновьями, причем царь стремится узнать их сокровенные желания, опасаясь, что их будут привлекать материальные блага. В «Асрар-наме» встречаются рассуждения о быстротечности и тщете мирского существования. «Панд-наме» – дидактическая поэма о том, как избежать мирских соблазнов. В целом, творческое наследие ‘Аттара – это одна из вершин суфийской духовности, а сам поэт, безусловно, относится к числу самых выдающихся суфийских авторов, писавших на персидском языке.

Согласно легенде, ‘Аттар погиб, защищая Нишапур от нападения монголов.

¹ Подробнее о поэме «Мантик ат-тайр» («Язык птиц») см. наст. изд., с. 123–133.

3. Джалал ад-Дин Руми, его мировоззрение и творческое наследие

Маулана Джалал ад-Дин Мухаммад ибн Баха' ад-Дин Мухаммад Султан ал-'улама' Валад ибн Хусайн ибн Ахмад Хатиби-йи Балхи-йи Руми, известный как Маулави (1207–1273) – один из самых выдающихся персидских суфийских поэтов в истории ислама, основатель дервишского ордена мавлавийа, названного в его честь. Родился Руми 30 октября 1207 г. в Балхе в семье проповедника и муфтия Баха' ад-Дина Мухаммада Валада (ум. в 1231 г.). Отец Руми был проповедником с мистическими склонностями, и, хотя он никогда не был суфием, но был одарен силой воображения. Баха' ад-Дин Валад покинул Балх, когда будущему поэту было около пяти лет. Возможно, семья Руми жила некоторое время в Самарканде. Затем Баха' ад-Дин Валад отправился в паломничество в Мекку, а по пути остановился в Багдаде. Возвращаясь из Мекки, семья Баха' ад-Дина ненадолго остановилась в Алеппо или Дамаске и затем отправилась в Малую Азию. Согласно биографу Афлаки (ум. в 1360 г.), в 1217 г. семья Баха' ад-Дина прибыла в Малатю, в 1219 г. в Сивас (город в Центральной Турции), затем в город Ак Шехир (в современной Турции), где оставалась четыре года. В 1222 г. Баха' ад-Дин прибыл в город Ларенду (современный Караман) в Центральной Анатолии, где прожил с семьей семь лет. В 1228 г. семья Баха' ад-Дина прибыла в город Конья на юго-востоке Анатолии, где Баха' ад-Дин Валад был назначен преподавателем в одно из медресе. После смерти отца 23 февраля 1231 г. Джалал ад-Дин стал его последователем и начал преподавать в медресе традиционные теологические науки. Через год после смерти Баха' ад-Дина его бывший ученик Бурхан ад-Дин Мухаккик (ум. в 1241 г.) прибыл в Конью, и, узнав, что его бывшего наставника уже нет в живых, решил объяснить Руми, что помимо внешнего образа

жизни, существует и внутренняя религиозная жизнь, которую можно только испытать, но не изучить. Руми перенял от него этот мистический опыт. 29 ноября 1244 г. странствующий дервиш Шамс ад-Дин Мухаммад Табризи (убит в 1247 г.) приезжает в Конью, и Руми мистически влюбляется в красивого дервиша. Эта любовь освободила Руми от пут, сдерживавших поток его поэтической продуктивности, благодаря чему он стал одним из самых великих мистических поэтов исламского Востока. Руми поселил Шамса у себя дома и проводил с ним целые дни, забыв об учениках. Руми стал испытывать состояние экстаза и необходимость участвовать в музыкальных слушаниях и танцах (*сама*). Любовь Руми к Шамс ад-Дину Табризи превратила его в поэта. Шамс ад-Дин был убит 5 декабря 1247 г. при непосредственном участии одного из сыновей Руми – ‘Ала’ ад-Дина Мухаммада (ум. в 1262 г.) – или по его наущению. Руми был взволнован исчезновением Шамса (о том, что он убит, ему не сказали), он посвящал себя музыкальным слушаниям и танцам. Вскоре Руми стал идентифицировать себя с исчезнувшим другом. В 1250 г. Маулана объявил, что Шамс ад-Дин вновь явился ему в образе одного из учеников – Салах ад-Дина Заркуба (ум. в 1258 г.) После смерти Салах ад-Дина через пять лет Руми нашел себе нового возлюбленного – Хусам ад-Дина Хасана ибн Мухаммада ибн Ахи Турка Челеби (1225–1284), с которым жил вместе в течение десяти лет до своей смерти 17 декабря 1273 г. Именно Хусам ад-Дин вдохновил Руми на написание его поэмы «Маснави-йи ма’нави» («Поэма о сокровенном смысле»).

Джалал ад-Дин Руми является автором следующих сочинений: 1) «Диван», включающий газели и четверостишия объемом около 40 тысяч бейтов; 2) «Маснави-йи ма’нави» («Поэма о сокровенном смысле») – дидактическое поэтическое произведение объемом около 25 тысяч бейтов, состоящее из шести частей или разделов (*дафтар*), шестая часть не закончена. Поэма является энциклопедией суфизма, философии и мистического знания; 3) «Фихи

ма фихи» («В нем есть то, что в нем есть») – сборник высказываний Руми и его речей на суфийских собраниях; 4) «Мава'из-и маджалис-и саб'а» («Проповеди семи собраний») – сборник из семи проповедей и бесед Руми на суфийских собраниях; 5) «Мак-тубат» («Письма») – собрание писем Джалал ад-Дина к его современникам.

ГЛАВА 9

Певец мистической любви Фахр ад-Дин 'Ираки – выдающийся суфийский автор XIII века

1. Жизнь и творчество Фахр ад-Дина 'Ираки

Выдающийся персидский суфийский поэт и писатель Фахр ад-Дин Ибрахим ибн Бузургмихр Шахрийар ибн 'Абд ал-Гаффар Джавалики 'Ираки Хамадани (1213–1289) уже при своей жизни приобрел известность от Турции до Индии как один из самых талантливых толкователей суфийских учений, как замечательный поэт, достигший высот в понимании и осознании суфийской традиции. Сохранилось житие 'Ираки, написанное, очевидно, кем-то из его современников или учеников, из которого мы знаем о жизни великого поэта. 'Ираки родился в деревне Кумджан в окрестностях города Хамадан. За месяц до его рождения отец 'Ираки увидел во сне четвертого правоверного халифа 'Али ибн Аби Талиба (убит в 661 г.), который стоял с группой святых в саду. Перед 'Али кто-то посадил ребенка, эмир правоверных поднял его и, позвав его отца к себе, вручил ему мальчика и сказал: «Возьми нашего 'Ираки и воспитывай его как следует, ибо

он будет завоевателем мира». От радости отец проснулся, а когда 'Ираки родился, отец узнал того самого ребенка, которого во сне ему дал эмир правоверных.

В пять лет 'Ираки отдали в школу, за девять месяцев он выучил наизусть весь Коран. В восемь лет он стал знаменитым в Хамадане. 'Ираки так пронзительно читал стихи Корана, что однажды три иудея упали к его ногам и в его присутствии добровольно приняли ислам. В семнадцать лет 'Ираки стал преподавать в Хамадане в медресе Шахристан. Неожиданно в Хамадане появилась группа странствующих дервишей – каландаров, которые стали исполнять газели. Это взволновало 'Ираки, он посмотрел на эту группу и увидел среди них мальчика необыкновенной красоты и сразу в него влюбился. 'Ираки, охваченный тоской и любовью к мальчику, отправился вслед за каландарами в Исфahan. Каландары приняли его, и они отправились в Индию. В городе Мултан (в современном Пакистане) они остановились в обители шейха ордена сухравардийа Баха' ад-Дина Закарийа' Мултани, который почувствовал, что 'Ираки, в отличие от прочих каландаров, подготовлен для мистического пути, и хотел оставить его в Мултане. Но сам 'Ираки еще не был готов вступить в этот орден и поэтому поторапливал своих товарищей, чтобы быстрее покинуть Мултан. Каландары отправились в Дели, но на шестой день их путешествия началась буря и разметала группу. Товарищей найти не удалось, 'Ираки решил возвратиться к Баха' ад-Дину, который, приняв 'Ираки, назначил ему уединение в келье, но натура 'Ираки не могла долго оставаться в одиночестве, и он стал сочинять стихи о любви к Богу, о вине в суфийском понимании. Хотя ученики Баха' ад-Дина не одобряли поведение 'Ираки, проницательный шейх понял, что любовь – это сама сущность поэта и всячески защищал его. Он отдал за 'Ираки свою дочь, и от их брака у 'Ираки родился сын Кабир ад-Дин. Перед смертью Баха' ад-Дин назначил 'Ираки своим преемником в ордене сухравардийа. Некоторые ученики Баха' ад-Дина не одобрили это

назначение и пожаловались правителю города на то, что 'Ираки нарушает заповеди шейха, проводя все время с юношами и распевая свои газели. Поэт тут же решил покинуть Мултан и отправился в Оман, а оттуда – в паломничество в Мекку. По пути 'Ираки сочиняет касыды в восхваление Ка'бы и пророка Мухаммада. Из Мекки 'Ираки идет в Дамаск, а потом – в Малую Азию. 'Ираки поселяется в Конье, встречается с учеником Ибн 'Араби – Садр ад-Дином ал-Кунави (ум. в 1274 г.) и посещает занятия по «Фусус ал-хикам» («Геммы мудрости») Ибн 'Араби, после чего сочиняет прозаическое произведение «Лама'ат» («Блистания»), одобренное ал-Кунави. Эмир Му'ин ад-Дин Парване (убит в 1277 г.), ставший учеником 'Ираки, построил для него обитель в Тукате. Парване почти каждый день посещал 'Ираки и беседовал с ним на различные религиозные темы. В житии приводятся различные истории, случавшиеся с 'Ираки в Малой Азии. Согласно некоторым источникам, в Конье 'Ираки встречался с Джалал ад-Дином Руми и участвовал в его музыкальных слушаниях и танцах (*сама*). У 'Ираки в его обители всегда было много учеников. Охваченный экстазом, поэт часто убегал из обители в горы и пребывал там в бессознательном состоянии, в то же время сочиняя стихи. Но покровитель 'Ираки Му'ин ад-Дин Парване впал в немилость монголов и перед смертью принес 'Ираки сумку с драгоценностями с просьбой освободить его сына, томящегося в тюрьме в Каире. Через некоторое время монголы решили арестовать 'Ираки и конфисковать богатства, оставленные ему Парване. 'Ираки быстро собрался и безопасной дорогой отправился в Египет. Там он был принят мамлюкским султаном ал-Мансуром Сайф ад-Дином Калауном, правившим Египтом и Сирией с 1279 по 1289 гг. 'Ираки освобождает с помощью богатств сына Парване, а сам становится главным шейхом Каира. Вскоре ему наскучил Каир, и он с трудом уговаривает ал-Мансура Калауна отпустить его в Дамаск. Население Дамаска торжественно встретило 'Ираки, и он был назначен главным шейхом Дамаска. Вскоре к 'Ираки из Индии прибыл его

сын Кабир ад-Дин. Через некоторое время 'Ираки тяжело заболел и умер в возрасте 78 лунных лет 23 ноября 1289 г., а сын его умер в Дамаске в 1300 г. Всю свою жизнь 'Ираки не был связан с каким-то одним суфийским орденом, но посвящал себя мистическому «лицезрению отроков», поэзии, пению, танцам, веселью, за что его порицали и в Индии, и в Египте, и в Дамаске.

2. Анализ творчества Фахр ад-Дина 'Ираки

Творческое наследие 'Ираки состоит из прозаического трактата «Лама'ат» («Блистания»), «Дивана» стихотворений, поэмы «'Ушшак-наме» («Книга влюбленных») и словаря суфийских терминов. Трактат 'Ираки «Лама'ат» представляет собой синтез философии Ибн 'Араби и традиции персидского учения о верных влюбленных, не осложненного монистическими теориями андалусского мистика. Причем эти чисто персидские учения о любви берут начало в трактате «Саваних» («Откровения») Ахмада Газали, а затем развиваются 'Айн ал-Кудатом Хамадани и Рузбиханом Бакли-йи Ширази. Именно с «Лама'ат» 'Ираки начинает действовать новое влияние на любовную теорию, влияние теософии Ибн 'Араби, одноцветному потоку которой вскоре суждено было затопить последний остров самостоятельного мистического мышления в исламе. Более или менее под впечатлением от этой системы находятся многочисленные комментарии к знаменитому трактату 'Ираки, самый известный из которых – «Аши'ат ал-Лама'ат» («Лучи „Блистаний“»), написанный в 1481 г. 'Абд ар-Рахмана Джами (1414–1492). Через весь трактат 'Ираки следует своей модели в использовании слов «любовь», «влюбленный», «возлюбленный», чтобы определить соответственно Deus Absconditus (скрытое Божество) и Deus Revelatus (Божество, являющееся в откровении), а разделение «Лама'ат» на двадцать восемь глав повторяет структуру «Фусус ал-хикам» Ибн Араби. В «Лама'ат»

изложена система, созданная Ибн 'Араби, и его теория страстного желания (*шаук*), в которой главное место занимает тема любви, как того требовал преобладавший на востоке исламского мира вид суфизма. «Лама'ат» написаны в прозе и содержат множество персидских и арабских стихов. В этом произведении самые отвлеченные гностические учения объясняются языком любви.

Стихотворный «Диван» 'Ираки объемом 4808 бейтов включает в себя касыды, кыт'а, строфические стихотворения, газели и руба'и. В «Диван» 'Ираки вошло 26 касыд объемом 763 бейта, посвященных Баха' ад-Дину Закарийа', пророку Мухаммаду, описанию Ка'бы, а также восхвалению мултанских шейхов, с которыми 'Ираки был дружен. 'Ираки одним из первых суфийских поэтов ввел в касыду мистическое содержание и начал восхвалять не светских правителей, а своих наставников, шейхов.

Темы включенных в «Диван» 'Ираки 8 кыт'а объемом 43 бейта – любовь к Богу, жалобы на изменчивость судьбы, надежда на возвращение счастливых дней, воспоминание о друзьях.

Строфические стихотворения, составляющие 634 бейта «Дивана», представлены тремя таркиббандами (182 бейта), четырьмя тарджи'бандами (438 бейтов) и одним мусалласом (21 полустихие). Все строфические стихотворения 'Ираки проникнуты мистико-философскими размышлениями, суфийскими представлениями о сотворении мира и появлении человека, описаниями вездесущности и единства Бога, пути мистика к Нему.

В «Диван» 'Ираки включено 313 газелей объемом 3072 бейта, что составляет чуть менее 2/3 объема всего его сборника стихотворений. По структуре газели как политематические, так и монотематические. Среди тем газелей поэта – отвлеченная любовь к Другу-Богу, описание Его красоты, страстное желание увидеть Его лицо; гедоническая тема и сопутствующее ей осуждение лицемерного исламского благочестия; описание образа жизни каландаров; объект созерцания для влюбленного мистика – мальчик; мистико-философские газели, в которых описываются

могущество и вездесущность Бога, многообразие форм Его проявления в этом мире.

Также в «Диван» 'Ираки включено 167 руба'и. Темы руба'и разнообразны: любовь к Другу-Богу, обращение к Нему за помощью, надежда на Его милость и встречу с Ним, страдание от разлуки. Имеются руба'и, связанные с винной темой. Большая группа руба'и посвящена единственности, могуществу, вездесущности Бога, Его красоте, желанию мистика слиться с Ним.

Поэма 'Ираки «'Ушшак-наме» («Книга влюбленных»), или «Дах фасл» («Десять глав») представляет собой месневи с включенными в него газелями и имеет объем 1058 бейтов в издании А. Арберри и 1064 бейта в издании С. Нафиси. Кроме теоретических частей в поэму включены рассказы, служащие для иллюстрации тех или иных мыслей автора. Основное внимание в своей поэме 'Ираки сосредоточивает на суфийской практике созерцания (*назар*), мистической любви, растворении, слиянии влюбленного с возлюбленным, выступающим и как Божество и одновременно как красивый человек, как место проявления божественной красоты. 'Ираки впервые в персидской литературе написал суфийскую поэму на тему мистической любви, ставшую поэтическим выражением и обобщением жанровой формы «'ишк-наме» («книга любви»), представленной до нее суфийскими прозаическими трактатами. В поэму включены 19 газелей, и состоит она из вводных глав, посвященных сотворению Богом мира, субстанции человека, очищению природы, восхвалению пророка Мухаммада, восхвалению правоверных халифов, наставлению людям, причине написания книги, наставлению царям, изложению истории об Александре и Аристотеле, после которых следуют «Начало книги» и десять основных глав: «Описание влюбленных» (первая), «Объяснение состояния влюбленного и возлюбленного» (вторая), «Описание влюбленных» (третья), «Объяснение любви» (четвертая), «О совершенстве человека в любви» (пятая), «Объяснение страстного желания увидеть

Друга» (шестая), «О победах любви» (седьмая), «О беседе с Возлюбленным» (восьмая), «Объяснение сущности любви» (девятая) и десятая глава, переходящая в последнюю главу «Окончание книги». Вся основная часть поэмы – это отношения любви между влюбленным мистиком и Возлюбленным, причем в каждой главе раскрывается какой-либо аспект мистического учения о любви.

ГЛАВА 10

‘Абд ар-Рахман Джами и Низам ад-Дин Да’и-йи Ширази – выдающиеся суфии XV века

1. ‘Абд ар-Рахман Джами – последний выдающийся представитель суфийской литературы классического периода

Нур ад-Дин ‘Абд ар-Рахман ибн Ахмад Джами-йи Хурасани (1414–1492) – поэт и мистик, филолог, религиозный ученый и агиограф, автор трудов по теологии, мистике, биографии, поэтике, риторике, грамматике, литературному толкованию и музыке – один из самых знаменитых суфиев XV века, много трудов посвятивший объяснению трудных мест в сочинениях его предшественников. Джами был правоверным суннитом и являлся членом суфийского ордена накшбандийа; в философии он следовал идеям великого андалусского мистика и философа, основоположника монистической философии единства бытия (*вахдат ал-вуджуд*) Ибн ‘Араби. Все произведения Джами написаны в основном на персидском и частично на арабском языке.

Родился Джами в Хорасане в деревне Харджирд, в окрестностях небольшого города Джам, расположенного недалеко от

Нишапура. В детстве вместе с отцом переехал в Герат, бывший во время Тимуридов (правили в 1370–1506 гг.) центром науки и культуры. Джами изучал традиционные науки у различных наставников, а затем для продолжения образования поехал в Самарканд, где, кроме прочих наук, изучал астрономию, посвятив этой науке трактат. Со временем он достиг совершенства во всех известных в то время науках, о чем свидетельствуют его сочинения на самые различные темы. Затем Джами возвращается в Герат и завоевывает огромный авторитет в области литературы, схоластического богословия, мистицизма и становится предметом искреннего поклонения со стороны философов и государственных деятелей. В суфизме Джами следовал Ибн ‘Араби и писал комментарии на некоторые из его трудов. Он стал одной из главных фигур, работавших над распространением идей Ибн ‘Араби в Иране и сопредельных мусульманских государствах. Джами поддерживал теплые отношения с тимуридскими эмирами Мирзой Абу’л-Касимом Бабуrom (правил в 1449–1457 гг.), Абу Са’идом (правил в 1451–1469 гг.), султаном Хусайном Байкара (правил в 1469–1506 гг.). Кроме Тимуридов, Джами восхвалял правителей соседних княжеств и османских султанов. Джами был дружен с накшбандийскими шейхами, а его суфийским наставником был шейх Са’д ад-Дин Мухаммад Кашгари (ум. в 1456 г.). В 1472 г. Джами совершил паломничество в Мекку, во время которого посетил много иракских, иранских и сирийских городов. У Джами было четверо сыновей, из которых лишь один – Зийа’ ад-Дин Йусуф (род. 9 января 1477 г.) выжил, а остальные умерли вскоре после рождения. Джами вел скромный образ жизни, никогда не занимал государственных должностей и умер 8 ноября 1492 г. в городе Герат.

Число сочинений, написанных Джами, согласно средневековым источникам, колеблется от тридцати семи до девяноста девяти. Современные исследователи сходятся на том, что

он является автором сорока пяти–сорока семи произведений. К художественным произведениям Джами относятся три лирических дивана стихов, состоящие в основном из касыд и газелей и написанные им в молодости, зрелости и старости: «Фатихат аш-шабаб» («Начало юности»), «Васитат ал-‘икд» («Жемчужина в середине ожерелья»), «Хатимат ал-хайат» («Конец жизни»). Касыды и газели Джами написаны в стиле классических персидских поэтов, в них отсутствуют новые темы. Далее следует знаменитый цикл поэм «Хафт ауранг» («Семь тронов»), включающий семь месневи: 1) «Силсилат аз-захаб» («Золотая цепь») – поэма, затрагивающая проблемы мистицизма, аскетизма, суфийской этики, догматического богословия», 2) «Саламан у Абсал» («Саламан и Абсал») – поэма о любви сына правителя Греции Саламана к своей юной кормилице Абсал. Джами использует греческий источник, затрагивая, кроме темы любви, многие философские проблемы; 3) «Тухфат ал-ахрар» («Дар благородных») содержит нравоучительные и мистические рассказы и наставления; 4) «Субхат ал-абрар» («Четки праведных») – дидактико-философская поэма, повествующая о правилах мистического пути и теоретические рассуждения мистико-религиозного содержания; 5) «Йусуф ва Зулайха» («Йусуф и Зулайха») – самая знаменитая поэма Джами, после написания которой Джами был признан лучшим версификатором знаменитой библейской и коранической истории о Йусуфе; 6) «Лайли ва Маджнун» («Лайли и Маджнун») – поэма на знаменитый сюжет трагической любви арабского поэта Кайса, прозванного Маджнуном, к девушке из другого племени – Лайли; 7) «Хирад-наме-йи Искандари» («Книга мудрости Александра») содержит историю Александра Македонского, рассказы о нем, излагает различные философские проблемы.

Выдающимся образцом художественной прозы является «Бахаристан» («Весенний сад») Джами; сочинение состоит из введения, восьми глав, называемых садом (*равда*), и заключения. Для

суфизма весьма важен агиографический труд Джами «Нафахат ал-унс мин хадарат ал-кудс» («Дуновения дружбы от тех, в ком присутствует святость»), включающий биографии более шестисот святых, в том числе женщин-мистиков. Джами принадлежит еще около десяти суфийских сочинений, среди них комментарии на труды ‘Ираки, Ибн ‘Араби, подражания на сочинения Ахмада ал-Газали и ‘Ираки.

2. Низам ад-Дин Да‘и-йи Ширази и его творчество

Знаменитый персидский суфийский поэт эпохи Тимуридов Низам ад-Дин Махмуд ибн Хасан, прозванный Да‘и Ила‘ллах и известный как Шах Да‘и-йи Ширази (1407–1466), родился в Ширазе, в котором прожил всю свою жизнь. Генеалогически он был связан с ширазскими потомками четвертого правоверного халифа Али ибн Аби Талиба (годы правления 656–661) и восходил к старшему сыну последнего, второму шиитскому имаму ал-Хасану ибн Али Абу Мухаммаду ал-Муджтаба (ум. в 669 г.). Шах Да‘и после изучения обычных религиозных наук вступил на мистический путь, поступил в обучение к ширазскому шейху Муршид ад-Дину Абу Исхаку Бахрами (ум. в 1438 г. или в 1447 г.), который был учеником и последователем основателя суфийского ордена наматуллахийа Шаха Ниматуллаха Вали Кирмани (ум. в 1431 г.) и главой суфиев ордена ниматуллахийа в Ширазе. Шах Да‘и ездил в деревню Махан в окрестностях Кирмана, где встретился с Ниматтулахом Вали и получил от него *хирку* (суфийский плащ благословения), что давало ему право самому обучать и наставлять. После смерти Муршид ад-Дина Шах Да‘и занял его место и более тридцати лет занимался проповедями и наставлением людей в Ширазе. Но большую часть времени он проводил

в написании стихов и составлении своих многочисленных трактатов на персидском и арабском языках вплоть до своей смерти в январе 1466 г.

Шах Да'и в своем творчестве избегал восхваления султанов и эмиров и поношения поэтов. Шах Да'и был приверженцем суннизма шафи'итского толка, превознося в то же время 12 шиитских имамов, восхваление которых следует у него за словами о превосходстве четырех правоверных халифов и сподвижников пророка. Из стихотворений Да'и явствует, что он не отдавал предпочтения ни суннизму, ни шиизму, то есть суннитские и шиитские симпатии были у него уравновешены и сбалансированы. Шах Да'и хотя относился к ордену ниматуллахийа, но тем не менее проявлял интерес и к другим суфийским орденам, например, интересовался сефевидскими суфиями Ардебиля и суфиями ордена кадирийа в Малой Азии. Он также изучал творчество Джалал ад-Дина Руми, подражал ему особенно в написании своих поэм.

Все поэмы, стихотворения и прозаические трактаты Да'и упоминают и объясняют мистические проблемы и ступени мистического пути. Общий объем его стихотворного «Куллийата», впервые изданного в Тегеране в 1961 г., составляет 13 661 бейт. Первый том «Куллийата» Низам ад-Дина Да'и составляют шесть поэм под названием «Машахид» («Места проявления [Бога]») объемом 573 бейта, «Гандж-и раван» («Сокровище души») объемом 774 бейта, «Чахар чаман» («Четыре лужайки») объемом 910 бейтов, «Чихил сабах» («Сорок утр») объемом 763 бейта, «Чашме-йи зиндагани» («Источник жизни») объемом 768 бейтов и «'Ишкнаме» («Книга любви») объемом 1666 бейтов. Второй том «Куллийата» включает в себя пять стихотворных диванов: «Кудсийат» («Священные слова») объемом 846 бейтов, «Варидат» («Входящие истины») объемом 2613 бейтов, «Садират» («Возникающие истины») объемом 1326 бейтов, «Сухан-и тазе» («Новая речь») объемом 1067 бейтов и «Файд-и муджаддад» («Обновленная

милость») объемом 2352 бейта. Низам ад-Дин Да‘и сочинял также прозаические трактаты на арабском и персидском языках, часть из которых была опубликована в Индии, рукописи же большинства разбросаны по крупным библиотекам Ирана и других стран. В различных источниках, сообщающих о жизни и творчестве Да‘и, называется от двадцати до тридцати восьми его трактатов – все в той или иной степени посвящены вопросам суфизма и мистического пути.

ГЛАВА 11

Суфийские ордены в исламе

1. Этапы развития суфизма

Суфийские ордены стали появляться в конце XII в., после чего они стремительно распространились по всему мусульманскому миру. Среди первых орденов, возникших в исламском мире, можно назвать сухравардийу, рифа'ийу, кадирийу и кубравийу. Предтечами суфийских орденов были обители с устойчивым составом учеников. В Хорасане наиболее влиятельной считалась обитель Абу Са'ида Майхайни.

Абу Са'ид Фадлаллах ибн Аби 'л-Хайр ал-Майхани (967–1049) – один из первых знаменитых хорасанских суфиев, организовавший суфийскую школу с устойчивым составом учеников и жестким подчинением последних наставнику. Житие шейха Абу Са'ида – «Асрар ат-таухид фи макамат аш-шайх Аби Са'ид» («Тайны единения с Богом в деяниях шейха Абу Са'ида»), составленное около 1200 г. его праправнуком Мухаммадом ибн ал-Мунавваром – важнейший источник по истории иранского и среднеазиатского суфизма, по практической деятельности первых суфийских орденов на территории Ирана и Средней Азии. Согласно источникам, Абу Са'ид был благочестивым человеком и аскетом, обладавшим способностью читать мысли людей и предвосхищать события. Абу Са'ид активно участвовал

в политических событиях своего времени. В 30-е гг. XI в. в государстве Газневидов назревал кризис, обострились противоречия, и суфии, возглавляемые Абу Са'идом, активно помогали Сельджукидам, которые в 1040 г. разгромили Газневидов и создали собственную империю. Сельджукиды, в отличие от Газневидов, всегда с симпатией относились к суфиям.

2. Орден кубравийа и его основатель Наджм ад-Дин ал-Кубра

Абу 'л-Джаннаб Ахмад ибн 'Умар Наджм ад-Дин ал-Кубра (1145–1220) – выдающийся персидский теоретик и практик суфизма, основатель-эпоним суфийского ордена кубравийа – одного из основных в монгольскую эпоху в Центральной Азии и Хорасане. Со временем ответвления ордена распространились, помимо Средней Азии и Ирана, в Турции и Индии. Наджм ад-Дин был исключительно талантливым полемистом, суннитом, не скрывавшим в то же время своих проалидских симпатий. Родился он в городе Хивак, в Хорезме, изучал хадисы, много путешествовал. Оказавшись в Египте, Наджм ад-Дин становится учеником шейха Рузбихана ал-Ваззана ал-Мисри (ум. в 1189 г.), а через несколько лет перебирается в Тебриз, где изучает богословие под руководством Абу Мансура Хафда. Под влиянием шейха Баба Фараджа Наджм ад-Дин вступает на путь мистики. Вскоре он получает от шейха Исма'ила ал-Касри (ум. в 1193 г.) право на подготовку учеников. Возвратившись в Хорезм, Наджм ад-Дин основывает обитель и орден кубравийа. Среди его знаменитых учеников – Маджд ад-Дин Багдади (ум. в 1219 г.), Сайф ад-Дин Бахарзи (1190–1261), Наджм ад-Дин Дайа Рази (ум. в 1256 г.) Са'д ад-Дин Хамму'я (ум. в 1252 г.) и другие.

Наджм ад-Дин ал-Кубра, писавший как на арабском, так и на персидском языках – автор незаконченного комментария

к Корану, трактатов «Фава'их ал-джамал ва-фаватих ал-джалал» («Благоухание красоты и раскрытие величия»), «Ал-Усул ал-'ашара» («Десять основ»), а также «Сифат ал-адаб» («Правила поведения»), созданного на персидском языке. В своем главном труде – «Фава'их ал-джамал», Кубра излагает собственную мистическую психологию и дает описание личного экстатического опыта. В своих трудах Кубра уделял большое внимание анализу цвето-световой эпифании (богоявления) и различным толкованиям сновидений и видений, изучал уровни световой эпифании, которые проявляются у мистика, различные категории представлений и образов (*хаватир*), построил теорию о неуловимых духовных центрах человеческого сознания и духа (*лата'иф*). Кубра развивал в суфизме практику созерцания, придавая особое значение явлениям света, цветового ряда, обучению тому, как выработать видение огня и света. Учение Кубра о личном руководителе в сверхчувственном мире – *шахиде*, о совершенном человеке (*алинсан ал-камил*). Мистик, по Кубра, видит свет и мрак не физическим органом зрения, а внутренним зрением – *басира*. В кубравийи была разработана сложная система цветового символизма: белый цвет – ислам, желтый – вера, темно-синий – божественная милость, зеленый – спокойствие, голубой – истинная уверенность, красный – гносис, черный – страстная любовь и экстатическое смятение, цвет непостижимого божественного величия.

Идеи ордена кубравийа распространили ученики Кубра, они же создавали ответвления кубравийи в различных частях исламского мира. Так Сайф ад-Дин Бахарзи основал обитель в Бухаре, Са'дад-Дин Хаммуя (ум. в 1252 г.) – в Бахрабаде (Хорасан), Наджм ад-Дин Дайа Рази (ум. в 1256 г.) – в Анатолии, куда переехал перед монгольским нашествием, а 'Али-йи Хамадани (ум. в 1385 г.) распространил идеи кубравийи в Бадахшане (ныне в Таджикистане). Основными ответвлениями кубравийи была фирдаусийа, нурийа, рукнийа, захабийа, нурбахшийа. В конце XIV в. кубравийа распространилась в Кашмире и до конца XVI в. была самым

влиятельным орденом в Индии. Фирдаусийа – индийская ветвь кубравийи, рукнийа, игтишашийа и нурбахшийа – хорасанские ветви, хамаданийа – кашмирская ветвь кубравийи.

Большинство суфийских орденов были суннитскими, шиитских орденов всегда было меньше. Тем интереснее проследить эволюцию крупнейшего среднеазиатского ордена кубравийа от суннизма к шиизму. Эта эволюция происходила в ордене в XIII–XV вв. Так, основатель ордена Наджм ад-Дин Кубра был суннитом и шафи'итом, шейх ордена Са'д ад-Дин Хамму'йа, вроде бы, был шиитом. Ученики Кубра – 'Али ибн Шихаб ад-Дин ал-Хамадани и 'Ала' ад-Даула ас-Симнани (1261–1336) – были суннитами, хотя у Хамадани встречаются экстремистские шиитские идеи, а Мухаммад ибн Мухаммад ибн 'Абдаллах Нурбахш (1393–1465) открыто проповедовал шиизм.

3. Сайф ад-Дин Бахарзи – один из самых выдающихся руководителей ордена кубравийа

Абу 'л-Ма'ли Сайф ад-Дин Са'ид ибн Мутаххар ибн Са'ид ибн 'Али ас-Суфи ал-Бахарзи, известный как Шайх ал-'алам («шейх вселенной») (1190–1261) – преемник основателя ордена кубравийа Наджм ад-Дина Кубра. Бахарзи родился в хорасанской деревне Бахарз, расположенной между городами Нишапур и Герат. В Герате и Нишапуре Бахарзи обучался мусульманским наукам, мусульманской юриспруденции, чтению Корана и толкованию Корана. Затем он отправился в Хорезм к шейху Наджм ад-Дину Кубра и избрал его своим наставником, решив вступить в суфийский орден кубравийа. Пройдя испытания и обучение в ордене, Бахарзи был облачен Наджм ад-Дином Кубра по суфийской традиции в «плащ благословения» (*хирке-йи табаррук*)

и отправлен в качестве заместителя Кубра в Бухару, где до конца жизни, то есть более сорока лет, жил во славе и почете, занимаясь проповедованием, увещанием и обучением суфиев. Противники Бахарзи и ордена кубравийа в Бухаре пытались притеснить шейха и даже выслали его из города, но благодаря огромной поддержке населения Бухары с шейхом ничего не могли сделать. Именно стараниями Бахарзи великий хан монголов Мунке (правил в 1251–1259 г.) был обращен в ислам. Мать Мунке, Суркуктани-беги (ум. в 1252 г.), несмотря на то что сама была христианкой, пожаловала тысячу серебряных монет на постройку медресе Ханийе в Бухаре, управление которым было поручено Сайф ад-Дину. Бахарзи разрешал на собраниях суфиев проводить *сама*¹ – музыкальные слушания, включающие в себя, помимо музыки, пение и танцы, но только с участием дервишей ордена и только с тем условием, чтобы певец произносил стихи, написанные исключительно шейхами ордена кубравийа или другими знаменитыми мистиками. Стихотворения же с описанием земной красоты или любви не должны были звучать на этих собраниях. Большое значение Бахарзи придавал изучению Корана, он был сторонником тихого богопоминания (*зикр-и хафи*), а способ прохождения мистического пути учениками должен был быть следующим: *мурид*¹, начинающий уединение, не должен после исполнения религиозных обрядов произносить ни других молитв, ни зикром, а лишь снова и снова повторять слова: «Нет Бога, кроме Аллаха» («Ла илаха илла ’л-лаху»), – и повторять до тех пор, пока не отворится его сердце и не раскроется его внутреннее зрение (*басират*).

Сайф ад-Дин Бахарзи был похоронен в своей обители в Фатхабаде около Бухары.

Сайф ад-Дин Бахарзи был автором нескольких сочинений, но наибольшую славу ему принесли трактат о сущно-

¹ *Мурид* (букв. «желающий») – в суфизме ученик, поступивший в обучение к шейху.

сти любви («Рисале дар 'ишк») и около девяноста руба'и. Темы руба'и – любовь к мистическому возлюбленному, страдание влюбленного суфия от разлуки, любовь к Другу, радость и веселье мистика при встрече с Ним. Трактат Бахарзи о любви – небольшое прозаическое произведение, щедро украшенное персидскими и арабскими стихами, аятами из Корана и хадисами. Среди персидских стихотворений часто встречаются руба'и. Для иллюстрации некоторых положений учения о мистической любви автор включил в трактат три своих рассказа. Трактат Бахарзи органично вписывается в ряд произведений о мистической любви («'ишк-наме»), распространенных среди иранских суфиев. Учение о свидетеле (*шахиде*), встречающееся в трактате, соответствует виду любви, проповедовавшемуся иранскими суфиями.

У Бахарзи было три сына: все трое – люди набожные и благочестивые, – а его внук Абу 'л-Мафахир Йахйа ал-Бахарзи (ум. в 1335 г.) стал знаменитым шейхом ордена кубравийа и автором счинения «Аурад ал-ахбаб ва фусус ал-адаб» («Молитвы возлюбленных и геммы этикета»), в котором рассматривается практика обучения и правила этикета в ордене кубравийа.

4. Орден сухравардийа и его основатель Шихаб ад-Дин 'Умар ас-Сухраварди

Шихаб ад-Дин Абу Хафс 'Умар ибн Мухаммад ибн 'Абдаллах ибн Мухаммад ас-Сухраварди (1145–1234) – великий суфийский шейх и наставник многих ученых, гностиков и суфиев, основатель суфийского ордена сухравардийа, овладевший теорией и практикой исламского мистицизма и превосходно разбиравшийся в мусульманской юриспруденции и в преданиях. Родился Сухраварди в городе Сухравард недалеко от города Зинджан в Северо-Западной Персии, жил там примерно до шестнадцати лет, затем

отправился в Багдад и стал учиться у своего дяди, знаменитого суфия Дийа' ад-Дина Абу 'н-Наджиба 'Абд ал-Кахира ас-Сухраварди (1097–1168), изучая у него мусульманское право и хадисы и не расставаясь с ним вплоть до его смерти. Сухраварди также общался с известным иракским шафи'итским правоведом Абу 'л-Касимом Йахйей ибн 'Али ибн Фадлем ал-Багдади, известным как Ибн Фадлан (ум. 16 мая 1199 г.) и основателем суфийского ордена кадирийя, великим суфийским наставником, ханбалитом 'Абд ал-Кадиром ал-Джилани (Гилани) (1078/79–1166) и получил от последнего суфийский плащ (*хирка*). Затем он стал заниматься в Багдаде богослужением и проповедями, временами предаваясь аскетизму и отшельничеству. Популярность Сухраварди в Багдаде возрастала и на него обратил внимание аббасидский халиф ан-Насир ли-дин Аллах (правил в 1180–1225 гг.), желавший использовать популярность шейха среди горожан для укрепления своей власти. В 1203 г. по приказу ан-Насира для Сухраварди построили обитель Марзубанийя на берегу реки 'Иса в западной части Багдада, и он был назначен главным шейхом Багдада. Сухраварди поддержал ан-Насира в создании рыцарской организации молодых горожан под названием *футувва* (букв. «рыцарство», «благородство»), заявив, что для рядовых верующих, не способных посвятить себя полностью постижению суфийского пути, *футувва* является его частью. Будучи шафи'итом Сухраварди терпимо относился к другим суннитским толкам, а также к шиитам и исмаилитам. Философов он осуждал, но признавал за ними право относиться к мусульманской общине. В 1208–1221 гг. Сухраварди, исполняя дипломатические поручения ан-Насира, совершил ряд поездок к мусульманским правителям, в частности в 1208 г. к аййубидскому правителю ал-Малику ал-'Адилю I Сайф ад-Дину (правил в 1200–1218 гг. в Египте и в 1196–1218 гг. в Дамаске), в 1218 г. – в Хамадан к Хваризмшаху 'Ала' ад-Дину Мухаммаду II (правил в Средней Азии и Иране в 1200–1220 гг.) и к сель-

джукскому султану Анатолии 'Ала' ад-Дину Кайкубаду I (правил в Анатолии в 1219–1237 гг.). Халиф ан-Насир, в свою очередь, во многом способствовал распространению ордена сухравардийа за границами Багдада в пределах подвластной ему территории. Умер Сухраварди в конце сентября – начале октября 1234 г. в Багдаде.

Сухраварди не был крупным теоретиком мистицизма, прежде всего он был выдающимся учителем и воспитателем, к которому ученики стекались со всех исламских стран. Он признавал как тихий, так и громкий *зикр*, отправляемый коллективно или индивидуально. Сухраварди придерживался умеренной ортодоксальности, как и его ближайшие последователи такие, как известный ширазский шейх Наджиб ад-Дин Бузгуш (ум. в 1279 г.), а также сын последнего и преемник Сухраварди Захир ад-Дин 'Абд ар-Рахман ибн Наджиб Бузгуш (ум. в 1316 г.). Сухраварди проповедовал умеренный суфизм, ограниченный предписаниями религиозного закона. Сухраварди считал практику музыкальных слушаний (*сама'*) дозволенной, если она не содержала развратных действий и не побуждала к ним. Он отвергал поклонение внешней, или земной красоте в религиозных целях, полагая, что поклонение формам связано с вожделением и страстями. Главным сочинением Сухраварди для суфиев стало руководство по суфизму под названием «'Авариф ал-ма'ариф» («Дары познаний»), завершенное около 1216 г. и состоящее из шестидесяти трех глав, посвященных таким традиционным суфийским темам, как отношения между учеником и наставником, правила суфийского общежития, способы самоконтроля и самонаблюдения, правила поведения суфиев и суфийская терминология.

Кроме Багдада орден сухравардийа получил широкое распространение лишь в Индии, где он стал самым влиятельным суфийским объединением наряду с другим орденом, отпочковавшимся от сухравардийа, – чистией. Уже в первой половине XIII в. обители ордена стали появляться в Индии (Синд, Пен-

джаб, Мултан, Гуджарат). Основную роль в распространении сухравардийи сыграли Нур ад-Дин Мубарак Газнави (ум. в Дели в 1235 г.), Хамид ад-Дин Нагори (ум. в 1274 г.) и шейх Баха' ад-Дин Закарийа' Мултани (1182–1268). Последний поселился в Мултани и сделался самым активным пропагандистом сухравардийи в Синде и Пенджабе; его преемником стал его старший сын Садр ад-Дин Мухаммад 'Ариф (ум. в 1285 г.), которого после смерти сменил его сын и внук Баха' ад-Дина – Рукн ад-Дин Фазлаллах (ум. в 1335 г.). Со временем обитель Баха' ад-Дина в Мултани пришла в упадок, но в то же время ответвления ордена в Уче, Гуджарате, Пенджабе, Кашмире и Дели продолжали процветать. В Уче орден достиг славы и признания под руководством Джалал ад-Дина Сурхпоша ал-Бухари (1192–1291), чьи ученики и потомки обосновались в Гуджарате. Сухравардийский орден был весьма популярен в Кашмире, где его поддерживали местные правители в XIV–XV вв. В Делийском султанате сухравардийа считалась аристократическим орденом, а его шейхи не стеснялись накапливать богатства и поддерживали тесные отношения с властями. Так, преемники Баха' ад-Дина Закарийа' Мултани поддерживали близкие отношения со светскими правителями, а султаны Гуджарата испытывали глубокое почтение к сухравардийским шейхам. В ордене сухравардийа важное место отводилось изучению классического суфийского наследия, Корана, хадисов; философия и метафизика отвергались, практиковался коллективный *зикр* (богопоминание), рекомендовалось строгое соблюдение норм шариата. Различные ответвления сухравардийи существуют в Индии и в Пакистане и в настоящее время.

5. Орден накшбандийа в Средней Азии, Турции и Индии. История и современность

Накшбандийская традиция не считает Баха' ад-Дина Мухаммада Накшбанда (1318–1389) основателем ордена, носящего его имя. История ордена начинается с Абу Йа'куба Йусуфа ал-Хамадани (ум. в 1140 г.) и его духовного преемника Абдалхалика ал-Гидждувани (ум. в 1220 г.), который и стал создателем новой, характерной для накшбандийского учения практики. Гидждувани поощрял развитие тихого молчаливого богопомяновения (*зикр-и хафи*) и сформулировал восемь правил ордена накшбандийа-хваджаган¹:

1. *Иадкард* – поминовение или совершение поминаний вслух или тихо, про себя. Всегда повторяй предписанный тебе зикр так, чтобы ты мог увидеть райское блаженство. 2. *Базгаиш* – сдержанность, самообладание. *Закир* (букв. «произносящий имена Бога»), повторяющий наизусть благословенную фразу («ал-калимат ат-таййиба» (букв. «приятная речь»))², должен чередовать ее с такими выражениями, как: «Боже мой, Ты – моя цель, и стремление мое направлено к тому, чтобы Ты был удовлетворен мною, дабы не дать рассеиваться мыслям». Это возвращение, возврат к божеству путем искреннего раскаяния. 3. *Нигахдаиш* – бдительность, дабы не было блуждающих, рассеянных мыслей при повторении благословенной фразы. 4. *Йаддаиш* – воспоминание, концентрация внимания на божественном присутствии во время мистического восприятия (*заук*), предвидение, интуитивное восприятие или восприятие без использования внешних средств. 5. *Хуш дар дам* – осознанное дыхание. В забывчивости нельзя ни вдыхать, ни выдыхать. Всегда помни приемы контроля дыхания.

¹ В XIII–XV вв. среднеазиатское ответвление накшбандийи называлось накшбандийа-хваджаган.

² Коран (сура 35, аят 11 (10)).

6. *Сафар дар ватан* – путешествие по своей стране. Это внутреннее путешествие, движение от качеств, достойных порицания, к качествам, достойным похвалы. 7. *Назар бар кадам* – наблюдение за шагами. Идущий мистическим путем должен быть всегда начеку во время путешествия, независимо от того, через какую страну он проходит, дабы не спускать глаз с цели путешествия. 8. *Халват дар анджуман* – одиночество в обществе. Хотя путешествие суфия внешне и совершается в тварном мире, но внутренне он путешествует с Богом.

Баха' ад-Дин добавил к этим правилам еще три своих.

9. *Вукуф-и замани* – остановка на времени. Контроль за тем, как человек проводит свое время: если праведно, пусть будет благодарен, а если несправедно, пусть просит прощения в зависимости от тяжести содеянного. 10. *Вукуф-и 'адади* – остановка на числе. Это проверка, был ли *зикр*, читаемый про себя, повторен требуемое количество раз, с учетом того, что мысли могут рассеиваться. 11. *Вукуф-и калби* – остановка на сердце. Это создание в мыслях картины сердца с запечатленным в нем именем Бога, чтобы подчеркнуть, что в сердце нет другой цели, кроме Бога.

Баха' ад-Дин Мухаммад ибн Мухаммад Накшбанд родился в селении Каср-и Хиндуван (переименованном позднее в Каср-и 'Арифан) в окрестностях Бухары в семье ремесленника и умер там же. Первым наставником Баха' ад-Дина был Мухаммад Баба-и Саммаси (или: Семаси, Симаси) (ум. в 1340 г. или в 1354 г.), а вторым Амир Саййид Кулал ал-Бухари (ум. в 1371 г.), ученик Саммаси. Баха' ад-Дин стал седьмым руководителем накшбандийи, если считать первым Йусуфа ал-Хамадани. Почти всю жизнь Баха' ад-Дин прожил в Бухаре и ее окрестностях. Он описывается в источниках как благочестивый, скромный человек, зарабатывавший себе на жизнь своим трудом. После смерти Накшбанд был признан святым и канонизирован, а его могила стала местом паломничества суфиев Средней Азии. Накшбанд, встав во главе общины, заложил организационные основы будущего ордена,

которые окончательно сформировались уже при его преемниках. Накшбандийское учение, суннитское по своему характеру, распространилось среди тюркских племен, обосновавшихся в XIV в. в Средней Азии. Письменных трудов Накшбанд не оставил. После смерти Баха' ад-Дина в укреплении ордена огромную роль сыграли его ученики и преемники – 'Ала' ад-Дин 'Аттар (ум. в 1400 г.) и Хваджа Мухаммад Парса (ум. в 1419 г.), а также Маулана Йа'куб Чархи (ум. в 1447 г.), происходивший из окрестностей Газны и ставший наставником выдающегося наکشбандийского деятеля Хваджа-йи 'Убайдаллаха Ахрара (1404–1490). Под руководством последнего наکشбандийца заняла главенствующее положение среди суфийских общин Средней Азии и распространила свое влияние по всему мусульманскому миру.

Хваджа-йи Ахрар родился в таджикском селе Богустан в окрестностях Ташкента. Уже в раннем детстве будущего шейха посещали видения, во снах ему являлись уже умершие шейхи и вели с ним беседы. Видел он во сне и Баха' ад-Дина Накшбанда, призывающего его вступить на путь суфизма. После этого Хваджа-йи Ахрар начал путешествовать по ночам по кладбищам, гробницам и *мазарам* (букв. «гробница святого»), таким образом он посетил все могильники Ташкента. Молодой Хваджа слышит обращенные к нему потусторонние голоса, его продолжают посещать видения. Науки не интересовали Ахрара, но ему было интересно беседовать с шейхами и мистически настроенными религиозными учеными. И когда он вступил на путь суфизма, его наставники рекомендовали ему служить людям. С этого момента начинаются годы странствий Хваджа. Первым он посещает город Герат, где живет очень бедно, хотя и много работает; затем отправляется в Самарканд, где работает в разных местах и бедствует. Наконец он решает идти в ученики к Йа'кубу Чархи; выслушав в Чагонийан его наставления и поучения, он возвращается в Герат, а еще через год – в Ташкент и со временем

становится главным накшбандийским руководителем и самым влиятельным шейхом Средней Азии, в течение сорока лет оказывавшим влияние на политику Тимуридов. Местом жительства для Ахрара стал Самарканд. Хваджа-йи Ахрар занимался торговлей и земледелием, общался с правителями, проповедовал теорию умиротворения, защиты мусульман от злой воли угнетателей, для чего он должен был общаться с царями и завоевывать их души. Хваджа-йи Ахрар никогда не отказывался от подарков и подношений и стал крупнейшим феодалом своего времени. Его советы по всем вопросам внутренней и внешнеполитической жизни государства Тимуридов беспрекословно выполнялись.

Дело Хваджа-йи Ахрара сначала продолжил Ахмад Касани, который был главой среднеазиатской накшбандийи с 1515 г. до своей смерти в 1543 или 1549 г., а затем – джуйбарские шейхи (середина XVI – конец XVII в.), обладавшие серьезной политической властью при Шайбанидах (правили в 1500–1598 гг.) и Аштарханидах (Джанидах) (правили 1598–1753 гг.). Активность накшбандийи в Средней Азии прослеживается до 20-х гг. XX в.

В XVIII в. орден нашел своих приверженцев на Кавказе, в частности, в Дагестане. Его глава шейх Мансур (захвачен в 1791 г.) пытался объединить различные кавказские племена против русских. Многие члены этого ордена после поражения горцев в Кавказской войне и присоединения Кавказа к России (1859 г.) предпочли изгнание покорности.

Орден начал свое существование на территории Индии во времена правления падишаха Мухаммада Захир ад-Дин Бабура (у власти находился в 1526–1530 гг.), но истинным его пропагандистом здесь стал прибывший в Дели из Кабула Мухаммад Баки Биллах Биранг (1563–1603). Другим проповедником-популяризатором ордена был живший в Лахоре Хванд Махмуд (ум. в 1642 г.). Сын Баки – Хусам ад-Дин Ахмад (1574–1633) стал приверженцем и распространителем мистического учения Ибн ‘Араби, в то

время как ученик Баки – Ахмад Фаруки Сирхинди (1563–1624), прозванный Муджаддид-и алф-и сани («реформатор второго тысячелетия»), наоборот, выступал против учения Ибн ‘Араби, будучи фанатичным суннитом, всячески старался противодействовать попыткам могольского императора Абúль-Фатха Джалалуддйна Мухáммада Акбара (правил в 1556–1605 гг.), установить в своем государстве религиозный синкретизм. В противовес теории единобытия (*вахдат ал-вуджуд*) Ибн ‘Араби Ахмад Сирхинди выдвинул учение о единстве свидетельства (*вахдат аш-шухуд*), которое проводило четкую грань между Богом и его творением. Он основал собственную ветвь накшбандийи – накшбандийа-муджаддидийа, просуществовавшую более двух веков. В Турцию первоначально проникла среднеазиатская ветвь накшбандийи, и связана она была с учеником Хваджа-йи Ахрара – Мулло́й ‘Абдаллахом Симави (ум. в 1490 г.), который основал обитель в Стамбуле. Его сменил Амир Ахмад Бухари (ум. в 1516 г.), основавший в Стамбуле три суфийских обители, действовавшие вплоть до роспуска орденов в 1925 г. Около 1630 г. турецкая накшбандийа проникает в Йемен и Хиджаз, а оттуда – в Египет. Другой ученик Хваджа-йи Ахрара – Баба Хайдар Самарканди (ум. в 1550 г.) основал обитель Эййубе, просуществовавшую до 1912 г. Новая эпоха в истории турецкой накшбандийи связана с появлением халидийского ответвления ордена в первой четверти XIX в. За короткое время халидийские суфии превратили накшбандийу в самый влиятельный орден Османской Турции. Основателем халидийи стал курд из Шахразура, известный под именем Маулана Халид Багдади (ум. в 1827 г.), который вступил в накшбандийу во время своего пребывания в Дели. Халидийские суфии пользовались огромным авторитетом и влиянием в Османской Турции в XIX в. Членами этого ордена становились в основном простые верующие. Среди накшбандийских руководителей второй половины XIX в. известен шейх Дийа’ ад-дин Гюмюшханеви (ум. в 1894 г.), сражавшийся

со своими последователями в русско-турецкой войне 1877–78 гг. Его стамбульская обитель также была закрыта в сентябре 1925 г. согласно специальному правительственному указу. В настоящее время турецкая накшбандийа не играет никакой роли в политической жизни страны.

6. Орден кадирийа. История и современные наблюдения

Основатель ордена кадирийа ‘Абд ал-Кадир ал-Джилани (Гилани) (1077–1166) родился в г. Джилан (Гилан) в Иране. В семнадцать лет он прибыл в Багдад, чтобы изучать хадисы и религиозно-правовое учение ханбалитов. Из Багдада он совершил паломничество в Мекку, а его обращение в суфизм произошло под влиянием суфийского подвижника Абу ’л-Хайра ад-Даббаса (ум. в 1131 г.). После обучения у ад-Даббаса ‘Абд ал-Кадир продолжал придерживаться сурового аскетизма, привитого ему наставником, проводя ночи напролет в молитвах, многократно перечитывая Коран и удаляясь в пустыню без какой-либо провизии. В 1127 г. он почувствовал, что достиг духовной зрелости и решил вернуться к людям, чтобы наставлять и обучать их. Он начал выступать с публичными проповедями в Багдаде, привлекавшими огромную массу людей. Вскоре ‘Абд ал-Кадир получил в Багдаде медресе, в котором он стал преподавать традиционные мусульманские науки: Коран и его толкования, предания, мусульманское право, а для его большой семьи был построен дом. ‘Абд ал-Кадир был убежденным ханбалитом, склонным к активной деятельности. Его проповеди были обращены в первую очередь к простым верующим. Его популярность как проповедника привлекла к нему состоятельных покровителей, дававших средства для нужд его религиозной школы. Проповеди ‘Абд ал-Кадир

были обращены к внутреннему миру верующих, они были эмоциональны и искренни, содержали призывы вести борьбу против внутреннего врага – измененной души человека с ее пагубными страстями и необузданными порывами. Главное сочинение ‘Абд ал-Кадира «Гунйа ли-талиби тарик ал-хакк» («Достаточное [знание] для желающих идти по пути к Истине») стало популярным руководством по духовному самосовершенствованию как суфиев, так и несуфиев. Сыновья и ученики много сделали для популяризации идей ‘Абд ал-Кадира и прославления его имени. У ‘Абд ал-Кадира было много учеников, а одним из самых главных предписаний в кадирийи было признавать главенство шейха и во всем следовать его воле.

Кадирийские общины широко распространены в Северной Африке, где почитателей ‘Абд ал-Кадира называют джилалия (джилала). Большой популярностью орден пользовался и до сих пор пользуется в Гвинее. Уже в XII–XIII вв. орден был известен в Ираке. В Малую Азию и Стамбул орден кадирийа пришел вместе с Исма‘илом Руми (ум. в 1631 г.), который основал в Малой Азии около сорока обителей кадирийи. Около 1767 г. кадирийская обитель существовала в Мекке. В Индии орден был известен с конца XV в., хотя никогда не был самым главным и самым влиятельным. Из Индии орден постепенно распространился на территорию Индонезии и Малайзии. Но уже с 1752 г. никаких упоминаний об индийской кадирийи не встречается, очевидно, кадирийа была вытеснена другими орденами. У кадирийи нет и никогда не было единой централизованной структуры; лишь иракская и индо-пакистанская кадирийа признавали главенство хранителя гробницы ‘Абд ал-Кадира в Багдаде. В XIX в. кадирийские общины существовали в Турции, в конце XIX в. в Стамбуле действовали тридцать три кадирийских обители. Активное участие в политической жизни кадирийцы впервые приняли во время французской колонизации Алжира, которая началась в 30-х годах XIX в. Тогда один из руководителей алжирской кадирийи –

‘Абд ал-Кадир (1808–1883) сумел со своими сторонниками установить контроль над многими областями Алжира. В конечном счете французы одержали победу, ‘Абд ал-Кадир был пленен и отправлен во Францию, а кадирийа стала сотрудничать с французскими колониальными властями и помогала французам распространять свое влияние, в частности в Сахаре. В Алжире группы кадирийи функционировали до 50-х гг. XX в., а в Палестине – до 70-х гг. XX в.

ГЛАВА 12

Практическое влияние мусульманского мистицизма на поведение людей

1. Методы формирования эмоций человека

Практическая цель для большинства мистиков заключалась в достижении экстатического трансa. Экстатическое состояние достигается чтением повторяющихся коротких обращений-восклицаний при контроле дыхания в координации его с определенными телодвижениями, балансированием и наклонами. Все это сопровождается вокальным и инструментальным аккомпанементом, поскольку музыка способствует высвобождению физических усилий от сознания, так как ум и воля, когда наступает транс, должны быть во взвешенном состоянии. Это рассчитано на то, чтобы вызвать особое ощущение, при котором потеря сознания способствует соединению, эмоциональному тождеству ищущего и искомого. В суфийских орденах этот экстаз или подобное трансu состояние называется *хал*, хотя в строго суфийском смысле этого слова *хал* означает непрерывный ряд озарений, испытывая которые суфий движется к следующей стадии (*макам*) навстречу конечной цели духовного совершенства. Одним из основных

способов возбуждения эмоций суфия является *зикр* – поминание имени Бога и прославление Его. Для отправления *зикра* было необходимо овладеть особыми ритмизованными движениями, знать регламентированную позу (*джалса*), уметь осуществлять предписанный контроль за дыханием (*хабс ан-нафс*, *хабс-и дам*)¹ на выдохе-вдохе с целью концентрации сознания и координирование движений тела с мысленным повторением или произнесением вслух формулы *зикра*, которую следовало произносить направленно в особые части тела в сочетании с задержкой дыхания. *Зикр* отправлялся либо громким голосом (*джали*), либо тихим (*хафи*). Существовали две традиции *зикра*: индивидуальный, или личный, отправляемый уединенно в келье громким голосом, шепотом или мысленно про себя, и коллективный, отправляемый вслух громко на совместном собрании общины или во время радений. Цель обоих *зиков* одна – вызвать у суфия состояние экстатического транса (*ваджд*). Отсюда в некоторых орденах появилась практика использования кофе, алкоголя, наркотиков. Чтобы не сбиться со счета установленного числа поминаний в формуле *зикра* – а в каждом ордена число поминаний могло быть разным – пользовались четками (*тасбих*, *субха*). Для быстрого вхождения в транс был разработан целый ряд технических приемов: голос, музыка, танец, смена ритма и частоты дыхания, положения тела – все служило единой цели – концентрации всего существа на нескончаемом повторении имени Бога. *Зикр* следует градуированной шкале физических усилий и в нем соблюдается последовательность божественных имен. Имя вначале выкликается медленно и отчетливо, при этом все участники радения проделывают медленные ритмические движения, либо раскачиваясь из стороны в сторону, либо поднимаясь на цыпочки, либо наклоняясь взад и вперед. Затем, по мере того как внимание

¹ *Хабс ан-нафс* (араб.), *хабс-и дам* (перс.) (букв. «задержка дыхания») – общее наименование различных упражнений на тренировку дыхания, связанных с практикой богопомятия.

концентрируется на одном предмете, темп ускоряется, восклицания становятся все более отрывистыми и часто переходят в скрежет, лай или рычание. В какой-то момент ведущий неожиданно останавливается, но певцы продолжают петь. Отправляющие *зикр* расслабляются, уже будучи в прострации, и *зикр* начинается заново. Управление *зикром* находится целиком в руках ведущего.

Музыкальная организация *зикра* изучена слабо, хотя *зикр* тесно связан с музыкой. Обычный *зикр* – это сначала чтение Корана, потом пение касыд, восхвалений, потом мистический танец. Экспрессия, связанная с *зикром*, очень сложна. Иногда *зикр* возникает случайно, без специальной подготовки, но, как правило, *зикром* руководит шейх; им же контролируется состояние участников *зикра*. В *зикре* наличествуют ритмическая и акцентуальная части, наблюдается убыстрение темпа, процесс в своем развертывании естественен – кульминация и спад. Для музыкального сопровождения *зикра* используются различные инструменты, но наиболее важным у суфиев музыкальным инструментом является *най* – инструмент, похожий на флейту.

В некоторых суфийских кругах существовал обычай собираться для музыкального празднества и коллективно рассматривать красоту одного специально для этой цели одетого юноши в качестве *шахида*, то есть как бы свидетеля божественной красоты, который для собравшихся представлял красоту Бога, обычай, подобие которого – коллективно радоваться танцу красивых мальчиков или юношей – еще продолжает тут и там жить в исламских странах. На таких приятельских собраниях коллективный платонический обзор красоты составлял иногда часть программы. Они известны под названием *сама*⁴ – музыкальные слушания, известные музыкальные компанейские мероприятия суфиев. Эти мероприятия не всегда имели характер строго отрегулированной торжественной церемонии. *Сама*⁴ первоначально не являлась религиозной практикой, а мыслилась как отдых от таких практик, как позволение (*рухса*). Вот как ярый противник суфиев

багдадский традиционалист Ибн ал-Джаузи¹ в своем сочинении «Талбис Иблис» («Козни Дьявола») описывает эту практику:

«Я слышал, что эти люди, которые слушают музыку, к ней еще добавляют рассматривание лица безбородого отрока, иногда наряжая его в красивые и пестрые одежды и обновки, и утверждают, что этим они добиваются увеличения веры с помощью глубокомысленного созерцания и посредством того, что они по творению судят о Творце. А это – высшая точка в следовании страстному влечению, обману разума и возражению против науки. Всевышний Аллах сказал: „Почему они не рассматривают верблюдов, которые сотворены?“² – и: „Почему они не рассматривали царство неба и земли“³. Они уклонились от глубокомысленного созерцания, которое им предписал Аллах, и обращают внимание на то, что Он им запретил. Эти люди поступают так после того, как они отведают ряд вкусных и аппетитных блюд, и, после того как их чувственные души пресытятся, они требуют музыки, танцев и наслаждения созерцанием лиц безбородых отроков. А если бы они меньше ели, то не были бы склонны ни к музыкальным слушаниям, ни к созерцанию. Один из них сообщил в своих стихах о состояниях слушающих пение и о том, что они ощущают в состоянии *сама*⁴:

*Помнишь ли ты время, когда мы встретились
И до утра слушали приятную музыку.
Между нами по кругу ходила чаша, наполненная песнями,
И без вина опьяняла нас.
И мы видели среди них только опьяненных
Весельем, но веселье там было трезвым.
Если вестник веселья крикнет: „Спешите к благоденствию!“
То у меня оно в том, чтобы предаваться удовольствиям.*

¹ Подробнее о нем см. главу 6 наст. изд.

² Коран (сура 88, аят 17).

³ Коран (сура 7, аят 184 (185)).

*Мы не владели ничем, кроме крови сердец,
Которую мы проливали ради взглядов на красавцев.*

Но если слушание музыки так воздействует на их умы, как описывает этот поэт, то как *сама*¹ может принести пользу или быть полезным?»¹

В некоторых суфийских орденах, например, мавлавийа в Турции, особое место при радении отводится мистическому танцу, причем каждое движение в таком танце символизирует один из этапов мистического пути.

2. Методы формирования восприятия человека

Огромное значение исламскими мистиками придавалось зрительному восприятию. Они воспринимали человеческую красоту иначе, чем человек, не относящийся к их душевному складу, а именно не как индивидуальное свойство того или иного человека, который становится благодаря ему объектом чисто человеческой страсти, а скорее как сверхиндивидуальную, идеальную реальность в духе Платона, которая только отражается в индивидах как в местах ее случайного проявления. При таком виде восприятия индивидуальные черты возлюбленного отступают сами собой как несущественные, его красота становится представителем той идеальной, подлинной, абсолютной красоты, которая возвышается над призрачным миром внешних чувств. Она – платоническая, поскольку родственна припоминанию «подлинной красоты», о которой говорится во второй речи Сократа в «Федре» при виде прекрасного юноши: «Вот к чему пришло все наше рассуждение о четвертом виде неистовства: когда кто-

¹ *Ибн ал-Джаузи*. Талбис Иблис ли л-хафиз ал-имам Джамал ад-Дин Аби л-Фарадж 'Абд ар-Рахман ибн ал-Джаузи ал-Багдади / На араб. яз. Бейрут, 1368/1948. С. 268.

нибудь смотрит на здешнюю красоту, припоминая при этом красоту истинную, он окрыляется, а окрылившись, стремится взлететь; но, еще не набрав сил, он наподобие птенца глядит вверх, пренебрегая тем, что внизу, – это и есть причина его неистового состояния. Из всех видов исступленности эта – наилучшая, уже по самому своему происхождению, как для обладающего ею, так и для того, кто ее с ним разделяет. Причастный к такому неистовству любитель прекрасного называется влюбленным»¹. Х. Риттер, рассматривая мистическую любовь к красивому человеку, отмечал «существование вида эстетического переживания, который не исчерпывается в наслаждении красивыми формами, воспринимаемыми чувствами, будь то живая природа, или искусство. Этот вид переживания отличается от других тем, что он вытекает из глубинного слоя индивидуальности, способы переживания которой характеризовались как стихийные, архаичные, сказочные. В нем тот, кого встречает красота, получает помимо чисто эстетического впечатления и благодаря ему встречу с миром, с силами, которые в рамках чувственного впечатления уже нельзя описать. Эта встреча с красавцем имеет результатом то, что эстетическое переживание не только действует намного более интенсивно, но и сразу получает от этой встречи серьезность, которая дальше поднимает переживания над радостным чувством, которое обычно возникает при виде красавца. Это уже не радостное чувство, что возвышает человека, но глубокое содрогание, почти религиозное волнение, которое его охватывает. Такое переживание может у мистиков вызываться человеческой красотой»². Встреча с красавцем является для мистиков встречей с трансцендентным потусторонним миром, который останавливает у них дыхание и принуждает к поклонению.

¹ Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 2. М., 1993. С. 158–159 («Федр», 249 d-e).

² Ritter H. Op. cit. S. 434–435.

Первым, кто описал это переживание, божественное почтение, испытываемое к юноше, был, как известно, Платон, который, как после него и неоплатоники, требует полного отказа от красавца в чувственном мире в пользу трансцендентного как идеальной нормы. То, что божественное проявляется в земном мире, учит также христианская церковь в учении о воплощении Логоса Христа. Культ, прежде всего причастие, стал для верующего, особенно в греческой церкви, средством вступить с божественным в самый тесный контакт. В исламе, который отрицает таинство воплощения, в определенных мистических кругах появился и сохранялся в течение столетий платонический вид переживания красоты, конечно, решительно подавляемый ортодоксией, допуская лишь присутствие Бога лишь в слове Корана.

У исламских мистиков существует ряд учений, которые имеют предметом отношение красоты Бога к красоте человека. В первую очередь это антропоморфизм (*ташбих*). Исламская ортодоксия ничего не хочет знать о форме Бога, она не признает за самым благородным чувством – зрением – никакого участия в проявлении Бога, зато тем щедрее по отношению ко второму чувству – слуху. Для ортодоксального ислама мысль о том, что Бог может иметь видимую форму, является недопустимой. Если же суфии думают об определенной присущей Богу форме – мысль, невыносимая для ортодоксии, – то эта форма является формой «безбородого отрока» (*амрад*). «Оберегайтесь лицемерить безбородых юношей, – так пророк предостерегает суфиев, – ибо они обладают тем же цветом, что и цвет Бога» («Иййакум ва-л-мурда фа-инна-лахум лауна ка-лауни ’Ллахи»)¹. Уже с давних времен известно о суфиях, утверждавших, что Бога в этом мире можно увидеть воплощенным в образе живого человека (*хулул* («воплощение»)). Учение, которое проповедовали приверженцы этой

¹ См.: Ritter H. Op. cit. S. 517.

идеи, называлось *хулулийа*. Ибн ал-Джаузи оставил такое свидетельство:

«Я слышал, что группа сторонников воплощения (*хулули*) утверждала, что всевышний Бог для своего воплощения выбирает тела человеческие, чтобы поселиться в них со своими божественными атрибутами, другие говорили, что Он поселяется в красивых вещах. Один из наших товарищей рассказывал, что некоторые суфии настаивали на том, что видели всемогущего и великого Аллаха в этом мире в человеческом обличии. И если даже отказывались от идеи, что Он являлся им в красивой [человеческой] форме, то тут же сообщали, будто видели Его в образе черного мальчика»¹.

Несмотря на все предупреждения и протесты исламских духовных лиц, а также самых суровых суфийских наставников, практика платонического созерцания красоты продолжала существование. Но для безопасности суфии стали говорить о *шахиде*, а не о *хулуле*. Некоторые суфии выражались осторожно и говорили, что в красивом лице почитают не атрибут божественной красоты, но что через глубокомысленное рассмотрение творения Бога они хотят познать Его творческое искусство, благодаря чему сохранялась трансцендентность Бога, требуемая ортодоксией. При этом суфии ссылались на мнимые слова пророка, в которых рассматривание красивых предметов рекомендовалось или называлось служением Богу. В рассказах суфиев, которые занимались созерцанием юношей, речь идет, как у Платона, об отвержении чувственности и о борьбе с ней, и для суфиев существовал даже почетный титул, чтобы удерживать их обращение с юношами свободным от чувственности. Для красивого юноши, служащего предметом созерцания красоты, уже очень давно засвидетельствован технический термин «*шахид*» (букв. «присутствующий, или свидетель»). При этом суфии прежде всего называют этим

¹ Ибн ал-Джаузи. Указ. соч. С. 264.

словом явление, внутренний образ отсутствующего предмета, который вследствие этого самого явления становится как будто присутствующим, также под ним подразумевают любое содержимое сознания, преобладающее в данный момент, и наконец, красивого человека, которого любят либо потому, что он делает зримой, присутствующей, представляет далекую красоту Бога, либо потому, что его образ носят в сердце.

Классическое определение *шахида* дает ал-Кушайри:

«Они часто употребляют в своих речах слово *шахид* и говорят: „Такой-то находится при *шахиде* знания, такой-то – при *шахиде* эмоционального экстаза, такой-то – при *шахиде* состояния“, – и подразумевают под словом *шахид* то, что присутствует в сердце человека, то есть то, чем в основном заняты его мысли, так словно он [человек] может видеть сердце, хотя оно и недоступно для его зрения. «*Шахид* значит «присутствующий», и то, что присутствует в твоём сердце, есть твой *шахид*. И если кто-то привязал своё сердце к некоему человеку, то говорят: „Это – его *шахид*“, то есть *шахид* присутствует в его сердце, ибо любовь вызывает *ведь* [состояние], когда влюбленный постоянно думает о возлюбленном и последний полностью занимает сердце влюбленного. Если некто после этого смотрит на красивого человека и при этом его человеческая природа не даёт о себе знать, словно отпала вовсе, и созерцание при этом не отвлекает его от мистического состояния, в котором он находится, и общение с юношей не оказывает на него никакого воздействия, то *шахид* свидетельствует в пользу человека, что его чувственная душа исчезла. Но если созерцание оказывает воздействие, то *шахид* даёт показание против него, поскольку его чувственная природа сохранилась и он уплывает дань собственной человеческой природе. Следовательно, *шахид* может дать показание и за человека и против него»¹.

¹ Абу л-Касим 'Абд ал-Карим ибн Хавазин ал-Кушайри. Ар-рисала ал-кушайри фи 'илм ат-тасаввуф (Трактат Кушайри о суфизме). Каир, 1318/1900. Р. 52.

Ибн ал-Джаузи приводит рассказ, иллюстрирующий переход от мистической любви к красивому юноше к любви к Богу:

«Я был вместе с суфием Мухарибом ибн Хассаном в мечети ал-Хайф¹, и на нас была одежда паломников. Тут к нам подсел красивый мальчик из Магриба, и я увидел, что Мухариб рассматривает его взглядом, который мне не понравился. Когда мальчик удалился, я сказал ему: „Ты носишь священную одежду в священный месяц², в священной области, в священном месте, а я увидел, как ты смотришь на этого мальчика взглядом, которым смотрят только безумно влюбленные“. Тогда он сказал: „Ты ли говоришь мне это, о сладострастный человек сердца и глаз? Разве ты не знаешь, что три вещи мешают мне впасть в многобожие Дьявола?“ Я спросил: „Что это за вещи?“ Он сказал: „Тайна веры, целомудрие ислама, но прежде всего стыд перед всевышним Аллахом, что Он мог видеть, как я упорствую в скверных поступках, которые Он запретил мне“. Затем он упал без чувств, словно пораженный громом, так что люди собрались вокруг нас»³.

В другом месте Ибн ал-Джаузи рассказывает об Ахмаде ал-Газали, который рассматривал отрока в качестве шахиды:

«Толпа суфиев вошла к Ахмаду ал-Газали, когда он был один с безбородым отроком. Между ними находились розы, и он смотрел то на розы, то на отрока. Когда суфии уселись, один из них спросил: „Вероятно, мы помешали?“ Он ответил: „Да, ей-богу“. И толпа закричала в эмоциональном экстазе»⁴.

Известный шейх ордена кубравийа Сайф ад-Дин Бахарзи в своем трактате о любви («Рисале дар 'ишк») следующим образом демонстрирует практику *шахидов*:

¹ Ал-Хайф – название местности в долине Мина близ Мекки.

² Священный месяц (зу 'л-хиджда) – месяц паломничества, последний месяц года по арабскому календарю, в течение которого совершается паломничество в Мекку.

³ Ибн ал-Джаузи. Указ. соч. С. 267.

⁴ Там же.

«У шейхов Хорасана из-за растущей с каждым днем знаменитости шейха Абу Са'ида Майхани возникла ревность, и некий шейх 'Усман Сарахси вознамерился увидеть его. Из ста с лишним непорочных суфиев он выбрал трех человек, а остальным велел усердно молиться и ожидать его. По случайности он достиг желанной цели в день поминовения, когда шейх Абу Са'ид начал свою красноречивую проповедь. Хотя 'Усман и обладал высшим знанием, но растерялся и не мог оторвать от шейха глаз. Абу Са'ид же обратился к нему со следующими словами: „О дорогой путешественник, ты пришел, чтобы посмотреть на нас уничижительно, а сейчас смотришь так подобострастно“. Молния любви в этот миг пронзила душу 'Усмана, не вынес он смелого нападения шейха, вскрикнул и грянулся оземь. Абу Са'ид спустился к нему с минбара и сказал: „Вот ты пал ниц, принял от нас рану, значит, тебе необходима наша милость“. От дыхания и шагов Абу Са'ида солнце разума появилось из-за горизонта выздоровления 'Усмана. Старец стал испуганным и сконфуженным, влюбленным и искренним, стыдливым и чрезвычайно огорченным. Он попросил разрешения Абу Са'ида поцеловать края его молитвенного коврика. 'Усмана Сарахси приняли с почетом и по его просьбе назначили для него службу в обители Абу Са'ида. На прощание Абу Са'ид дал ему следующий наказ: „Тебе пора возвращаться. Поведай о нас своим искренним друзьям, поведай о том, что если каждая травинка обратится в Абу Са'ида, она станет никем иным, как 'Усманом Сарахси“»¹.

В данном рассказе шейх Абу Са'ид предстает как шахид, общающийся с Богом, свидетель божественного могущества и красоты и поэтому сам становится объектом созерцания. Почувствовав это, Сарахси потерял сознание, пораженный любовью к молодому шейху. Зрительное восприятие божественного Друга приводит к изменению в мышлении Сарахси, он постигает тайны

¹ *Бахарзи Сайф ад-Дин*. Рисале дар 'ишк (Трактат о любви) // Маджалле-йи данешкаде-йи адабийат-и данешгах-и Тихран (Журнал филологического факультета Тегеранского Университета). Т. 8. № 4. Тегеран, 1340/1961. С. 14–16.

мистического познания, до тех пор ему не доступные, и в конечном счете идентифицирует себя с возлюбленным шейхом.

Но в качестве *шахида* может выступать также и женщина, как это представлено в другом рассказе Сайф ад-Дина Бахарзи:

«Некий юноша для приобретения мистических знаний пришел в город Балх и остановился в медресе. Как-то проходя мимо ворот сада, он увидел чрезвычайно красивую девушку, любовь к которой заставила его забыть о сне и пище, об обязанностях учебы и тонкостях знаний. Его наставник, будучи осведомленным о пламенном сердце и искренности своего ученика, доверял юноше, и потому, увидев помутнение его рассудка, стал выяснять причину этого, но юноша никому не сообщил о своей тайне.

*Боль, лекарством от которой было бы твое лицо,
Пройдет ли от прибытия незнакомого врача?*

Как только состояние юноши стало критическим, наставник послал к нему его близкого друга и на языке мистики передал послание, что, поскольку твоя жизнь в опасности, ты должен по шариату сообщить нам, к кому привязано твое сердце. Юноша раскрыл свою тайну и указал жилище возлюбленной. Отец этой девушки оказался одним из преданных последователей наставника. Поэтому шейх вызвал его и спросил: „Считаешь ли ты, что я соблюдаю религиозные законы и никогда не совершу поступка, противоречащего шариату?“ Отец девушки ответил: „Твое благочестие и воздержание таково, что даже незначительный грех никогда не посещает твои мысли“. Тогда наставник объяснил ему суть дела и попросил послать дочь к этому юноше, ибо речь шла о защите невинной души. Отец девушки согласился и отправил дочку в дом наставника. Ее подготовили к этому визиту, а затем отвели к юноше. Вновь лицезрев красоту возлюбленной, юноша потерял сознание.

*Только увижу ее я внезапно,
Как смущаюсь, даже едва отвечаю.*

Поняв всю тяжесть состояния юноши, она сжалась над ним, в ней проявилось сострадание и она зарыдала. Весь день девушка ухаживала за юношей, в чем он так нуждался. Когда стала приближаться ночь, юноша заплакал и произнес стихотворение:

*Наступила ночь любви, а я знаю, что тебя не будет,
Уходи, уходи, так как я этой ночью также не останусь.
О дорогая, моя жизнь заперла дверь соединения с тобой,
Когда ты уйдешь, исчезнет мое лекарство.*

Девушка со слезами на глазах пожелала ему спокойной ночи и ушла. Юноша выслал вслед за ней из закоулков кельи своего бессильного тела собственную душу, чтобы она простилась с возлюбленной. И это мучительное событие (т. е. умирание юноши) произошло этой же ночью. На другой день около тысячи достойных и добродетельных людей, которые даже не были знакомы с этим юношей, одели траур по нему и вышли провожать его тело в последний путь»¹.

В данном рассказе, кроме мистико-платонической любви юноши к красивой девушке, встречается практика лицезрения божественной красоты посредством человеческой: лишь созерцая красоту девушки как *шахида* юноша обретает душевное спокойствие, а с ее уходом власть любви оставляет мистического влюбленного. Изнеможенный, обессиленный юноша проживает целый день благодаря тому, что девушка находилась рядом с ним. Но его судьба предрешена: после ее ухода он умирает. Юноша не стремился ни к браку, ни к физической близости с возлюбленной, ибо возлюбленная была для него лишь отражением божественной красоты.

¹ Бахарзи Сайф ад-Дин. Указ. соч. С. 22–24.

3. Методы формирования мышления человека

Для формирования мистического мышления важнейшим делом было ознакомление вступивших на путь мистики с суфийскими теориями и целями, к достижению которых нужно стремиться. Мистик должен был отчетливо представлять, каково его место в мире, как соотносится он со вселенной и Богом.

В исламском мистицизме с XIII в. вплоть до новейшего времени господствовала монистическая теософия Ибн 'Араби (1165–1240), которая частично является систематизацией пантеистических течений. Согласно этому учению, совокупное творение является самопроявлением Бога, который, как единственно реальное бытие, находится скрытым за вещами и дает им их бытие. В вещах конкретизируются атрибуты Бога, которые становятся таким образом доступны для восприятия. Бог создал мир (человека), чтобы самолюбоваться в нем своею собственной красотой как в зеркале, словно божественный нарцисс, и вести с самим собой любовную игру. Вся красота в мире, в том числе красота цветов и лугов, красивых женщин и красивых юношей является отражением абсолютной красоты Бога, которая обнаруживается в этих «местах проявления». Каждый влюбленный любит в своем (своей) возлюбленном (возлюбленной) в действительности красоту Бога, точнее говоря: Бог любит благодаря ему (то есть миру) самого себя. Бог является в различных одеждах, так же, как правитель показывается народу в различных облачениях. Он скрывается за различными покрывами и перегородками. Ибо, если бы Он свою красоту показал непокрытой, то мир сгорел бы. Свою собственную красоту Он не являет миру, и тем самым увеличивает многократно страстное желание мистиков отыскать Его. Он скрыт именно потому, что таким образом ясно обнаруживает себя; ибо места Его проявления одновременно служат скрывающими Его завесами, за которые нельзя проникнуть.

Самое совершенное зеркало Бога, или платье, которое ему больше всего к лицу, – это человек. Так сам Адам, будучи зеркалом Бога, увидел в Еве отражение божественной красоты. Это учение было полезно для мистиков тем, что отныне они могли вести речь об отражении Бога в красивом юноше, не подвергая себя упреку за хулул (теорию воплощения). Бог ни одной частью своей субстанции не присутствует в творении, но является в нем лишь как в зеркале.

Какие же представления о Боге, мире и душе внушались суфийскими наставниками своим последователям как через мистическую литературу, так и на практике, главным образом через ордены, ставшие с XII–XIII в. основным элементом мистической жизни в мусульманских странах?

Объединение влюбленного в Бога с возлюбленным-Богом происходит в форме *фана'* (потеря бытия, потеря собственного «я»). Джунайд на вопрос, что такое любовь, отвечает следующим образом: это, когда атрибуты возлюбленного выступают вместо атрибутов влюбленного. Согласно другому определению, любовь является уничтожением влюбленного с его атрибутами и «установлением» (*исбат*) возлюбленного с его сущностью. Абу Са'иду приписывается стих:

*От меня не осталось и следа, откуда происходит эта любовь?
Я всецело стал возлюбленным, кто теперь влюбленный?*¹

Иногда потеря бытия (*фана'*) проявляется не только как «уничтожение» индивидуальности, но и как растворение отдельного существа в универсальной субстанции. Это исчезновение бытия влюбленного в бытии возлюбленного называется мистиками «стать волосом в локоне возлюбленного». Мир подобен талисману, с помощью которого божественное сокровище удерживается сокрытым, мир – лишь имя Господа. Бог – свет

¹ См.: Ritter H. Op. cit. S. 588.

бытия – появляется в природе в различных отражениях. Так поэт мистический поэт Ираки:

*Все – одна вещь: волна, сокровище и море,
Но формы их выявили различие.
Ты показывал свое лицо каждый миг в тысяче зеркал,
В каждом зеркале Ты показывал щеку по-новому.
Солнце, переливающаяся в тысяче стекол,
Ты выявил с помощью цвета каждого сверкания.
В каждом образе – Ты, но Ты сам не являешься никаким образом,
А это истинное бытие привело в смятение путников.
Все – один свет, но в различных цветах,
Различие вошло в людей и духов¹.*

Всеобщая душа связана каналом, кровеносным сосудом с единичной душой. С помощью этого канала мистик доходит до первоначальной причины бытия. Канал также обозначается в виде тайного движения. Уже неоплатонической философии известна мысль, что «путь к Богу является путем в нашу душу и что обращение к Наивысшему и Абсолютному достигается с помощью состояния более высокого обращения к самому себе». В исламской литературе эта идея охотно облекается в форму псевдо-хадиса: «Кто познает себя (свою душу), тот познает своего Господа» («Ман ‘арафа нафсаху факад ‘арафа раббаху»). Повышенное метафизическое самосознание, которое можно перефразировать формулой «Я есть все», – связано у мистиков с потерей бытия (*фана*). Как раз в отказе от «я», от собственной индивидуальности мистики чувствуют себя тождественными со вселенной. Если это самосознание вступает в конкуренцию с положением «все есть Бог», то могут наступать парадоксальные состояния души, дело может также доходить до колебания самосознания между крайностями. Обосновывается повышенное самосозна-

¹ *Ираки Фахр ад-Дин*. Куллийат. Тегеран, 1336/1957. С. 52

ние гностическими идеями, происходящими из учений о скрытой божественной субстанции в человеке; о его высоком ранге, который ставит его выше ангелов, которые ведь уже пали перед Адамом (т. е. выполняя приказ Бога, поклонились ему), о божественной прародине, от которой происходит человек и в которую он должен возвратиться. Человек более высокого ранга, чем небо и земля, ибо он один был в состоянии вынести «доверенное имущество» (*амана*), которое напрасно предлагалось небу и земле¹.

Повышение метафизического самосознания через тождество с Божеством (*иттихад*), приобретенное в потере бытия (*фана'*), привело у отдельных мистиков к таким гибридным изречениям, как: «Я есть Бог» («Ана л-хакк») ал-Халладжа и «Велик я и как могуч я!» («Субхани ва ма а'зама ша'ни») Байазида Бистами.

Как должен мистик избегать сферы влияния «я», которое именно тогда противится ему и отгораживает его от Бога, когда мистик думает, что он ближе всего к богу? Новая, последняя потеря бытия из потери бытия (*фана'* *'ан ал-фана'*), в которой мистик увидел себя-Бога, потеря бытия, которая совершенно стирает «я» и позволяет погибать в Божестве, приводит к ослаблению и избавлению из плена «я». Для пантеистического мистика Богом, вероятно, является он, мистик, сам, но он является таковым в производном смысле, не в смысле подлинного первоначального бытия. Правильное состояние восстанавливается, когда производная (*фар'*) исчезает в корне (*асл*).

Вместо «путешествия в Бога» может выступать «дальнейшее пребывание после потери бытия» (*ал-бака'* *ба'д ал-фана'*). «Дальнейшее пребывание» описывается довольно общими выражениями как более высокая форма бытия. Это – состояние после второй потери бытия. Если некто исчезает, это есть «потеря бытия» (*фана'*), если он потерял бытие из потери бытия (*ал-фана'* *'ан ал-фана'*), то это есть «пребывание» (*бака'*). Если ты хочешь достичь

¹ См.: Коран (сура 33, аят 72).

этой высокой стоянки, то сначала потеряй бытие, а затем путешествуй дальше из ничего вперед! Закрой глаза и открой их снова, исчезни и затем вновь исчезни из этого, затем исчезни также из этой второй стадии! Таким образом иди спокойно дальше, до тех пор, пока ты не попадешь в мир исчезнувшего бытия!

В суфийской традиции для описания движения мистика к абсолюту использовался образ птицы души или птицы духа, летящей в божественное присутствие. Первым по времени сочинением на эту тему является «Трактат о птицах» Ахмада Газали. Приведем его содержание.

Птицы, несмотря на различие их видов, голосов и мест жительства, приходят к пониманию того, что они непременно должны иметь царя. Никто не кажется им более достойным для царской власти, чем Симуург¹. Они узнают от людей, попавших в его царский двор, что он проживает на острове величия в городе величественности. Их охватывает страстное желание отыскать его. Тут их окликает голос: «Не устремляйтесь сами к гибели! Оставайтесь лучше в ваших гнездах!» Но они упорствуют в своем намерении, так как в противном случае они боятся сойти с ума от тоски. Тут снова их окликает голос: «Остерегайтесь вступать в бесконечную пустыню! Бездонные моря, недоступные горы, жаркие и холодные страны лежат на пути к нему. Вы погибнете в пути». Однако это предостережение лишь усиливает их тоску, и они все-таки отправляются в путь. Некоторые тонут в море, те, которые привыкли к жаркому климату, гибнут в холоде, те, которые привыкли к холоду, гибнут в жаре. Лишь маленькая стая добирается до царского двора. Симуург велит спросить об их желании. Когда они говорят, что пришли, чтобы он был их царем, он велит им сказать: «Мы – царь, говорите ли вы это или нет. Мы

¹ *Симуург* – легендарная птица, поселяющаяся на мифической горе Каф, окружающей землю. В суфизме Симуург часто символизирует дух святого или самого святого, в то время как гора Каф является его местом нахождения в божественном присутствии.

не нуждаемся в вашей службе и послушании. Возвращайтесь!» Птицы – унылые и пристыженные – не знают, как им поступить: оставаться бессмысленно, поворачивать обратно – невозможно, ведь они так измождены и истощены. Таким образом, они снова отправляют посланников к Симургу в надежде, что тот все же пожелает допустить их к себе. Они просят сообщить ему: «Хотя Ты и не нуждаешься в нас, мы же нуждаемся в том, чтобы служить Тебе. Это – двор нуждающихся, стало быть, допусти нас к Твоему присутствию! Мы удовлетворимся одним милостивым взглядом». Однако им сообщается: «Вставайте и возвращайтесь на свою родину, ибо вам не хватит сил снести проявление Нашего величия!» Тогда птицы говорят: «Теперь на нас обрушилось подлинное несчастье!» Они совсем отчаялись и собираются умирать. Когда птицы окончательно теряют всякую надежду, к ним приходит новое послание от царя: «Не отчаивайтесь! Хотя Наша ненуждаемость и Наше величие отталкивают вас, но Наша милость способствует тому, чтобы Мы вас приняли. Теперь, когда вы осознали собственное бессилие и беспомощность и отказались от надежды попасть в Наш двор, вы стали достойны Нашей милости. Ибо это – двор для нуждающихся и бедных». Тут все они радостно подходят и вливаются в стаю слуг Симурга.

Когда теперь они допущены к царскому присутствию, они спрашивают о судьбе птиц, погибших в пути, ибо они хотят их вновь увидеть и хотели бы, чтобы те могли видеть, какого почетного положения достигли оставшиеся в живых. Ответ гласит: «Не говорите о тех, которых убивают на пути Аллаха: „Мертвые!“»¹. Они продолжают спрашивать: «Нам хотелось бы их вновь увидеть, как можно попасть к ним?» Ответ гласит: «Вы еще находитесь в плену человеческого, вы не можете увидеть их, пока сами не умрете. Если бы вы эту службу завершили и улетели бы из гнезда тела, то вы бы их вновь увидели. Но пока вы еще в клетке

¹ Коран (сура 2, аят 149 (154)).

тела и несете на ноге оковы законных обязанностей, вы не можете попасть к ним». Они продолжают спрашивать: «Что с теми, которые отказались от этой службы из-за низменного образа мыслей, из-за злосчастности и неспособности?» Ответ гласит: «Они сделали это не по неспособности, а потому, что Мы не любили их. Если бы Мы хотели, Мы также привели бы их к Нам. Не думайте, что вы пришли добровольно! Мы пробудили ваше желание и привели вас к Нам»¹.

Воззрения, которые обнаруживаются в этом трактате, не выходят за рамки очень умеренных мистических учений. Люди осознают, что они нуждаются в божественном властителе и у них рождается страстное желание найти его. Кроме того, там, где можно найти Бога, их поучают те, кто нашел путь к Богу (то есть пророки и близкие богу люди). Они обнаруживают его не путем рефлексии и не через мистическое погружение, их отношение к Богу – это отношение слуги к своему господину. Люди делятся на три группы: первые из-за тупости, инертности и злосчастности не участвуют в путешествии к Богу, вторых покидает сила в пути, третьи выдерживают, и никакие трудности не могут отвлечь их от цели – достижения близости Бога. Целью являются не радости рая, а близость Бога. Но пребывание в божественной близости сохраняет характер службы. Тем не менее Бог не нуждается в службе людей. Ищущие Бога принимаются лишь из милости после того, как они приобрели понимание того, что Бог в них не нуждается и вследствие этого осознали свое полное бессилие. Бог распределяет милость и немилость по собственному желанию и выбирает себе в друзья, кого хочет сам. Больше того, вселенское господство Бога идет еще дальше: то, что часть людей

¹ *Газали Ахмад*. Рисала ат-туйур (Трактат о птицах) // Маджму'а-йи асар-и фарси-йи Ахмад Газали 'ариф-и мутававафа-йи 520 г. х. (Собрание персидских сочинений Ахмада Газали, мистика, умершего в 520 г. л. х. / 1126 г.) / Издал Ахмад Муджахид. 3-е изд. Тегеран, 1376/1997. С. 81–85.

ищут его и становятся блаженными, а другая часть не ищут Его и становятся злосчастными – не их работа, а воздействие Бога. Достигнутая цель – служба при царском дворе Бога – не есть настоящая цель подлинного мистика, каковой является растворение в Боге и превращение в Него. Любовь к Богу не превышает любовь слуги к своему господину, здесь всегда существует почти-тельная дистанция.

Позднее персидский мистический поэт Фарид ад-Дин 'Аттар (ум. в 1234 г.), взявший за основу трактат Ахмада Газали, использовал в своей поэме «Мантик ат-тайр» («Язык птиц») большую часть этих мотивов, сделав мир идей своей поэмы ярче и богаче, чем у его предшественника. 'Аттар называет по имени отдельные виды птиц, которые собираются в путешествие, он знает вожатого и инициатора предприятия – удода, он заставляет птиц в диалогах подробно мотивировать свое нежелание отправиться в далекое путешествие. В заключительной части поэмы 'Аттар добавил мотив потери бытия (*фана'*) и мотив нахождения Бога в самом себе, причем он искуснейшим образом использует риторическую фигуру *таджнис-и мураккаб*¹ между именем царя птиц Симургом и словосочетанием, из которого состоит его имя – *си мург* («тридцать птиц»), – и, наконец, объясняет в поэтических образах отношение творения к Богу в пантеистическом смысле. Фабула поэмы такова:

После длинного вступления, содержащего обращение к Богу, похвалу пророка и четырех халифов в первой беседе следует

¹ *Таджнис-и мураккаб* (перс.) – составной *таджнис*; *таджнис* (араб.-перс.) – [словесное] уподобление. В персидской поэзии составной *таджнис* это метафора, представляющая собой употребление в одной поэтической строке или в одном бейте (двустихии) двух одинаково звучащих и одинаково изображающихся на письме слов, из которых одно понимается как отдельное понятие, а другое состоит из двух слов. В данном случае Симург – имя царя птиц, Абсолют, а *си мург* – тридцать птиц.

приветствие поэта к птицам, с каждой из которых разговаривают по отдельности и которые характеризуются посредством символического истолкования их особенностей. Затем начинается рассказ как таковой.

Птицы собираются, чтобы искать себе царя. Удод – вестник Сулаймана¹ говорит другим птицам, что он знает, где находится царь, но не может один отправиться в путешествие. Царь живет за горой Каф, его зовут Симург и у него 10 000 завес из света и темноты. Никто никогда его не видел и то, что о нем знают, является чистым воображением. Путь к нему далек и опасен. Однажды он сбросил перо на Китай, с тех пор в мире царит смятение, описание же его пера хранится в картинной галерее Китая. Все сотворенное происходит от этого пера. Те из птиц, которые желают отправиться в путешествие, должны заявить о своей готовности.

Птиц охватывает страстное желание отыскать своего царя, но так как путешествие очень опасное, они приводят всевозможные объяснения того, что их удерживает от участия в путешествии; но сами по себе эти их отговорки, по словам удода, если и не являются презренными, то все же гораздо менее значимы по сравнению с возможностью приблизиться к царю.

Первая птица, которая просит слова, это соловей. Он заявляет, что связан любовью с розой, которую воспевает в своих песнях и что он не может с ней расстаться. Удод возражает: «Любовь к существу, которое так преходяще, как роза – безрассудна, ибо роза каждой весной смеется над своей поклонницей».

¹ Сулайман хорошо известен своими чудесными способностями управлять всеми силами природы, дикими животными, джиннами, птицами и человеком (Коран, сура 27, аят 17 (17)). В Коране Сулайман говорит: «О люди, научены мы языку птиц, и даровано нам все!» (Коран, сура 27, аят 16 (16)). В суфийской традиции Сулайман становится повелителем птиц, а язык птиц интерпретируется как язык божественных тайн или язык птиц духа, которые летят в божественное присутствие.

Из-за зеленого цвета своего оперенья попугай объявляет себя Хизром¹ птиц. Ему достаточно выпить глоток воды жизни. Удод возражает: нужно не сохранять жизнь, но отдать ее за возлюбленного.

Павлин имеет страстное желание снова попасть в рай. Удод упрекает его, ибо Господин рая более достойный, чем рай.

Утка говорит, что она не может оставить воду, она является аскеткой среди птиц: каждый миг она исполняет полное омовение, погружаясь в воду, и совершает поклоны. Удод возражает, что вода является благом лишь для тех, которые с немывтым лицом.

Каменная куропатка, питающаяся драгоценными камнями и спящая на драгоценных камнях, не может расстаться с ними. Удод возражает, что драгоценные камни – это всего лишь крашенные камни и не стоит привязывать к ним сердце. И Сулайман признал ничтожность царской власти, которая зависит от маленького камня в перстне с печатью².

Феникс (*хума*) говорит, что ему достаточно и того, что он может выбирать царей при помощи своей тени³. Столь высокого положения он достиг благодаря тому, что своей животной душой он дает лишь кость для корма и этим свою разумную душу защищает от всех низших существ. Удод возражает: «Было бы лучше, если бы ты, высокомерная птица, не бросала тень на царей: ибо всем им рано или поздно приходится расставаться с царской властью, а днем они должны опасаться расплаты за дурные дела».

¹ *Хизр (Хидр)* – первоначально повар в легенде об Александре Македонском, который случайно находит воду жизни, которую тщетно искал Александр, и становится бессмертным. В суфийской традиции Хизр становится наставником самых знаменитых шейхов, являясь им в пустыне или во сне. Хизр одет во все зеленое.

² Чудесная печать (или кольцо с печатью) Сулаймана обеспечили ему власть над человеком, природой и джинами. Однажды джинн принял форму Сулаймана, украл его печать и короткое время правил царством Сулаймана.

³ Согласно народному поверью, тот, на кого падает тень хума, становится царем.

Сокол говорит, что его самой высшей целью является стать достойным руки царя, поэтому он упражняется в манерах, которые были бы достойны и приличны в обществе царей. Удод возражает, что все государи имели себе подобных, только царь Симург не имел. Кроме того, близость царей опасна.

Цапля всегда находится на море, которое она любит, и не желает расставаться с ним. Удод говорит: «Море непостоянно и вероломно. Оно тебя еще проглотит».

Сова проживает в развалинах и влюблена в сокровища, которые там погребены. У любви к сокровищам больше смысла, чем у любви к Симургу. Удод указывает на глупость привязывания к сокровищам, которые после смерти все равно приходится оставлять.

Воробей заявляет, что он слишком слаб для такого большого дела, что он умрет в пути. Поэтому ему лучше искать своего Иосифа в колодце¹. Удод говорит, что это лишь лицемерие и любить Иосифа не разрешено никому.

Таким образом птицы оправдываются одна за другой и наконец спрашивают удода, какова связь между ними и Симургом. Ведь если бы эта связь действительно существовала, то они обнаружили бы более страстное влечение к нему. Удод объясняет, что Симург отбросил свою тень на мир, и от этой тени возникли все птицы. Вот что связывает птиц и Симурга. (Это учение отмежевывается от еретических учений типа хулул, согласно которым Бог может поселиться в человеке: ты являешься тенью Симурга, не самим Симургом).

Теперь птицы готовы отправиться в путь с удодом. У них, однако, есть сомнение, будут ли они, слабые, в состоянии преодолеть опасности такого путешествия. Удод им отвечает: «Настоя-

¹ *Иосиф* – библейский и коранический персонаж, обладавший неописуемой красотой. Согласно 12 суре Корана Йусуф (Иосиф) был брошен своими братьями в колодец, затем подобран путниками и продан египетскому вельможе.

щий влюбленный не обращает внимание на опасность смерти. Он готов прибавить ради любви свою жизнь и свою веру».

Птицы решают предпринять путешествие. Предводителем по жребию назначается удоод, он увенчивается короной с хохолком. Путь, который им предстоит, оказывается совершенно свободным от живых существ и очень тихим. Когда кто-то спрашивает, почему это так, удоод отвечает, что эта тишина знак величия и величественности царя. Птиц охватывает страх, когда они видят бесконечное пространство, которое они должны преодолеть. Они собираются вокруг удоода и просят его освободить их от сомнений и опасений, которыми каждая из них охвачена. Удоод поднимается на минбар и отвечает на различные вопросы.

Первая птица спрашивает: «Как получилось, что ты достиг более высокого положения, чем мы?» Удоод отвечает: «Сулайман однажды бросил свой взгляд на меня. Только благодаря милостивому взгляду царя получаешь такое положение». Вторая птица говорит, что путь так труден, а она слишком слаба, чтобы его пройти, она, несомненно, умрет в пути. Удоод отвечает: «Если даже на этом пути тебе суждено умереть, то это все же намного лучше, чем умереть в грязном мире. В этом мире мы имеем только мучения, горе и разочарования». Третья птица беспокоится, что она слишком обременена грехами, чтобы могла удостоиться близости царя. Удоод возражает: «Ворота покаяния открыты для тебя». Другая птица говорит, что у нее ублюдочная, немужественная натура: она то аскет, то пьяница, то молится богу, то ее соблазняет Сатана. Удоод возражает: «Так и у любого человека. Если бы все люди с самого начала были совершенны, то на землю не требовалось бы отправлять пророков». Еще одна птица сообщает, что собака чувственной души не хочет ее слушаться. Удоод отвечает, что, по зрелом размышлении, собака животной души не хочет умирать со времени юношеского безумия до преклонного возраста. Другая птица жалуется на соблазны Сатаны. Удоод отвечает: «Твои желания являются твоим Сатаной. Когда ты поддаешься своим

желаниям, от тебя исходит сотня бесов». Следующая птица признается, что ее сердце привязано к золоту и земному имуществу. Удод объясняет, что золото всего лишь цветной камень и не имеет ценности. Имущество и мирские блага отнимают сердце и удерживают от Бога. За ней задает вопрос другая птица: «У меня красивый дворец, который радует мое сердце и в котором я живу, как царь. Зачем же мне отказываться от рая ради долгого и опасного путешествия?» Удод говорит: «Если бы не было смерти, то ты была бы права. Но поскольку тебя ожидает смерть, твой дворец лишь красивая тюрьма». Следующая волнуется: «Я заключена в оковы любви, которые меня поместили в огонь и лишили разума. Покинуть возлюбленных теперь было бы отречением от веры в любви». Удод объясняет: «Ты заключена в оковы внешней формы. То, что ты называешь красотой, является лишь преходящей смесью из слизи и крови. Лишь трансцендентная красота безупречна и достойна любви». Другая птица опасается смерти. Удод возражает: «Смерть – наша судьба. Ты родилась, чтобы умереть». Еще одна жалуется на чрезмерную печаль, которая ее никогда не оставляет. Удод говорит: «Глупо печалиться о земных вещах, которых ты лишился. Безумие – привязывать свое сердце к преходящему. Кроме того, есть многое, что кажется нам мучением, а на самом деле является сокровищем. Каждый миг ты испытываешь сотню доказательств милостей Бога, поэтому ты не можешь быть неблагодарной, если время от времени к твоим чувствам примешивается горечь».

Самые подготовленные четыре птицы, излагающие свои мнения и взгляды, являются представителями определенных религиозных добродетелей, и поэтому удод их не наставляет, а хвалит. Птица желает быть послушной и ждать приказа к действию. Удод хвалит ее за такой образ мыслей. Лучше быть послушной приказу, чем долгое время жить в послушании без приказа. Отношение человека к Богу есть отношение рабства. Раб должен служить и проявлять глубокое уважение, тот, кто не имеет почтения,

отвергается царем. Другая птица говорит, что она не привязывает свое сердце ни к чему, кроме Бога, и ради Него готова пожертвовать всем. И ее удад хвалит. Еще одна птица говорит, что, хотя она может представить мало дел послушания, но ее стремления высоки. И ее удад одобряет. Следующая птица хвастается такими добродетелями, как чувство справедливости и верность данному слову. Другая птица спрашивает, можно ли быть дерзким по отношению к царю. Удад отвечает, что тот, кто находится в близком отношении к царю, может, вероятно, позволить себе дерзость, так же как заблуждению влюбленного прощается иная дерзкая речь. Следующая птица утверждает, что она целиком посвятила себя любви к Симургу. Теперь она желает добиться его любовной близости. Удад наставляет ее, что такое однобокое утверждение о любви не дает права на любовную близость царя. Только тогда, когда божественный возлюбленный тебя позовет и признает, любовная связь станет действительностью. Любовь между человеком и Богом исходит от Бога. Другая птица полагает, что с помощью своих аскетических упражнений она достигла степени совершенства и не хочет оставлять места этих упражнений. Удад укоряет ее за ослепление высокомерием. Еще одна птица спрашивает, чем она может развлекаться в путешествии. Удад наставляет ее в отношении веселости в Боге. Следующая птица интересуется, что она должна просить у царя, когда попадет к нему. Удад наставляет ее, что ничто, кроме самого Божества, не может быть целью ее желаний. Другая птица хочет знать, какой товар нужно взять с собой в ту землю. Очевидно, это должно быть что-то редкое, чтобы это можно было преподнести царю. Удад отвечает: «Знание тайн и ангельское послушание имеются там в большом количестве, но пылающая душа и страдающее сердце, вероятно, будут приняты». Другая птица спрашивает: «Как далек путь?» Удад отвечает: «Семь долин лежат на нашем пути, которые мы должны пройти. Сколько фарсангов длина пути, никто не знает,

так как еще никто не возвратился из этого путешествия». Удод описывает лишь отдельные долины.

Первая долина – долина поиска. Она полна трудностей и лишений. Там требуются многолетние стремления и мучения. Ты должен отдать все деньги и все имущество; ты должен шагать в крови и отказаться от всего. Если твое сердце становится свободным и чистым от всех связей, то тебе начинает светить свет Бога, и твое рвение воспламеняется еще сильнее. Если шагающему угрожает огонь и сотня бездн, то он устремляется к пламени, словно мотылек, и жаждет глотка из чаши виночерпия, чье вино¹ заставит его забыть оба мира. Вера и неверие станут для него одним, когда лишь перед ним раскроется дверь.

Следующая долина – долина любви.

За ней открывается долина познания. В этой долине не все пути идут одинаково. Различие путей, по которым идут путники, обусловлено различием их сил и их дарования. Таким образом, один найдет идола, другой – Ка'бу.

В четвертой долине – долине ненуждаемости (*истигна*), становится явной незначительность и тщетность многого из того, что происходит в этом мире. Бесконечные человеческие жизни растрачиваются зря, прежде чем возникает пророк, который почти равносителен Богу; миры погибают, и это значит не больше, чем если бы с поверхности воды исчезла соломинка.

Далее следует долина единства. В ней все видимое множество оказывается одним. Но речь здесь идет не о единице числового ряда, но о единстве, которое находится вне меры и чисел, в котором прошедшая и будущая вечность совпадают в едином целом.

Затем идет долина замешательства. Кто попадает в эту долину, у того стираются все представления о самом себе. Он перестает понимать, существует он или нет, в середине он или на краю, явен он или скрыт, потерял он самого себя или продолжает оставаться

¹ *Виночерпий* – божественный возлюбленный; вино – любовь к Богу.

собой или то и другое одновременно. Он говорит: «Я не знаю». Он влюбленный и не знает кого, он не знает, верующий он или неверующий. Его сердце полно любви и все же пусто одновременно. Он становится помешанным на себе и не видит уже никакого выхода из положения.

Седьмая долина – это долина отказа и потери становления (*фана*). Это долина забвения, немоты, глухоты и бессознательного состояния. Сто тысяч теней сгорели там от одного солнца. Если море вселенной приходит в сильное возбуждение, то исчезают образы, которые изображены на нем. Кто окунается в это море и вновь всплывает из потерянности, тот приобрел понимание тайны вселенной. Путники, которые ступили в это море, исчезли уже при первом шаге; никто не делает второго шага.

Описание семи долин со всей верностью показывает птицам, какие усилия от них еще потребуются. Многие падают духом, умирая еще до начала пути. Лишь маленькая стая отправляется в путь, из них большинство погибает в долгом полете, который длится много лет. В итоге остаются лишь тридцать птиц, которые в конце концов достигают царского двора Симурга. Этот дворец выше и величественнее того, что может постичь разум и знание. Там пылает молния ненуждаемости и сжигает каждый миг сотню миров. Сто тысяч солнц, лун и звезд значат там не больше, чем пылинки.

Птицы чувствуют себя уничтоженными, ибо кто же они такие? Существуют они или нет? Что все это означает? В такой безнадежности пребывают они долго, пока наконец дворцовый сторож не замечает их и не спрашивает, откуда они и чего хотят. Они отвечают: «Мы пришли сюда, чтобы Симург был нашим царем. Давно мы отправились в путь. Нас было много тысяч, но осталось лишь тридцать. Мы преодолели долгий путь в надежде найти в этом дворце покой; возможно, царь по своей доброте бросит на нас милостивый взгляд». Дворцовый сторож отвечает: «Вы – глупцы, существуете вы или нет, Он же является

абсолютом, вечным властителем. Миры, переполненные войсками, значат у дверей этого царя не больше, чем муравей. Поворачивайте обратно туда, откуда пришли!» Услышав ответ, птицы совершенно пали духом, оказавшись на грани смерти. Наконец они говорят: «Хотя Он нас так презирает, что отправляет назад, но презрение, исходящее от Него, делает нам величайшую честь». Дворцовый сторож отвечает: «Если зажжется молния великолепия, то она убьет всех в один миг. Что будут значить тогда честь и презрение?» На что птицы говорят: «Этого мы не страшимся. Страшится ли мотылек пламени? Хотя мы не можем найти пути соединения с Ним, мы не перестанем искать Его».

Хотя ненуждаемость была безграничной, лицо доброты в конце концов повернулось к птицам. Приближенный Симурга отдергивает завесы, позволяет птицам занять место на перине близости и сесть на место уважения и почета. Однако затем он подает им документ, который они должны читать, в нем они находят записанными все свои поступки. Они умирают и теряют самих себя в стыде и смущении. Затем они получают с помощью света величия новую жизнь и все, что они делали и не делали, стирается из их груди. Сияет солнце близости, и в его отражении они познают сами себя, то есть в тридцати птицах («симург») – Симурга. Если они смотрят на Симурга, они видят сами себя, и если смотрят сами на себя, они видят Симурга, и если они смотрят одновременно и на то, и на другое, то они видят лишь Симурга. Их удивлению нет границ. И тогда они просят объяснения этой тайны, и им приходит ответ: «Царское присутствие (*хазрат*) является подобием ясного, как день, зеркала. Кто сюда приходит, тот видит в нем себя. К Нам не проникает ничей глаз. Как мог бы глаз муравья добраться до Плеяд? Все пройденные вами долины, вся проявленная вами стойкость – это лишь Наш образ действий. Нам подобает бытие Симурга больше, чем вам, так как мы по сути и являемся Симургом. Исчезните во Мне, чтобы во Мне же вновь обрести себя! Первоначальная субстан-

ция всегда остается чистой и ненуждающейся. Вечное солнце светит, независимо от того, остаются на его поверхности пылинки и тени или нет».

Затем птицы исчезли, утонули в Нем. Тень исчезла в солнце, и все кончилось. Много времени прошло, и потерявшие становление птицы возвратились сами в себя, войдя в «пребывание после уничтожения» (*бака' ба'д ал-фана*), хотя это слово не в состоянии описать суть события.

Завершая свой рассказ, 'Аттар пишет, что не вправе предоставить дальнейших объяснений. Теперь он хочет замолчать и лишь тогда продолжить рассказ, когда получит на это приказ от божественного провидения¹.

4. Методы формирования действий человека

С возникновением суфийских орденов формируются суфийские ритуалы.

Начинается обучение суфизму с периода послушничества, в процессе которого ученик руководствуется наставлениями шейха и который завершается ритуалом посвящения, включающим в себя облачение в *хирку* (суфийский плащ) и особый головной убор. Главным требованием ко всем вступающим на путь мистицизма является полное и безоговорочное выполнение всех указаний, предписаний, приказов наставника-шейха, причем ученик не должен обсуждать и размышлять о мотивах того или иного решения наставника. Полному подчинению воли ученика воле наставника соответствуют правила и принципы, на основе которых строилась и продолжает строиться жизнь орденов:

а) Авторитарный принцип – поклонение шейху ордена, наследнику святости (*барака*) и беспрекословное подчинение его власти.

¹ *Фарид ад-Дин Мухаммад 'Аттар Нишабури*. Мантик ат-тайр (Язык птиц) / Издал Саййид Садик Гаухарин. 10-е изд. Тегеран, 1374/1995.

б) Орден представляет собой развитую организацию, построенную на иерархическом принципе, в целом единообразном для всех орденов.

в) Основной принцип принятия в члены ордена – эзотерический, большое влияние отводится *иснаду*, цепи мистиков, обучавшихся один у другого, причем такая цепь должна восходить к основателю ордена и быть достоверной. Сохраняется сложная система посвящения в орден.

г) Дисциплинарные требования: пребывание послушника в одиночестве, выполнение *зикра* – поминания имен Бога, бдение, пост и ряд других ограничений.

д) Соблюдение ритуала коллективного *зикра* – совокупности ритмических движений, контроля дыхания и физических упражнений с целью вызвать экстаз – конечную цель церемонии.

е) Поддержание культа поклонения гробницам суфийских святых.

Обучение суфия играет относительно подчиненную роль и в любом случае неотделимо от накопления практического опыта. Наставник обучал неопита суфийской символике поэтапно, все время контролируя его успехи и постепенно усложняя задания по отправлению молитв. Считалось, что, практикуясь в них, верующий приближается к восприятию того, чему нельзя научить, – к интуитивному постижению Бога. Суфизм разработал мистические методы, чтобы дать возможность верующему достичь эзотерического знания (*ма'риф*). Суфийские шейхи придерживаются следующего правила: когда приходит новичок с намерением удалиться от мира, они подвергают его испытанию, требуя от него подчинения духовной дисциплине в течение ряда лет (часто трех лет). Если он выполнил все требования, значит, он прошел испытание. В противном случае ему объявляют, что он не будет допущен на путь мистического познания. Первый год он занят обслуживанием братьев по ордену, второй – службой Богу, третий – наблюдением над состоянием собственной души.

Затем суфий, уже достигший высшей степени святости, готовит послушника, которого в течение трех лет обучал соблюдению обязательных требований аскетической жизни, к посвящению. Во время этой церемонии посвящения послушник получает наставления, включающие знаменитый завет: «Будь покорен шейху, подобно трупу в руках обмывающего, тот вертит его, как пожелает, и труп послушен ему». Сжатием руки послушник скрепляет свой обет послушания, его освящают водой или молоком и облачают в рубище, сшитое, как правило, из различных лоскутов. Облаченный в эту одежду должен оставить надежды на радости жизни, очистить душу от всех плотских удовольствий и целиком посвятить себя служению Богу. Неофиту дают четки и книгу молитв, по которой он обещает читать молитвы, как только получит разрешение.

Пребывание в ордене было обязательным для всякого, кто чувствовал в себе призвание к настоящему дервишеству, но требования в разных орденах были разными. Например, в малоазийском ордене мавлавийа от ученика требовали, чтобы он тысячу один день без перерыва прислуживал в общине, причем последний этап он работал на кухне. Перед тем как его туда допускали, происходила церемония представления его собранию дервишей. Главный повар был поручителем, глава ордена принимал клятву, надевал на ученика головной убор и наставлял его в отношении обязанностей. Стержнем мистического пути познания в ордене являлся *зикр* – поминание имен Бога. Упражняясь в *зикре*, суфий должен был тренировать дыхание, что можно было сделать лишь под руководством опытного наставника.

Шейхи разными методами воздействовали на послушников. Так, 'Ираки рассказывает историю о знаменитом мистике Шибли (ум. в 946 г.), который тщетно приказывал несколько раз послушнику испытать сорокадневное затворничество, ибо к послушнику не приходило никакого озарения. Тогда он послал его в питейный дом, где тот влюбился, и, лишь приняв на себя самые тяжелые

страдания и унижения, через некоторое время он, созрев, вернулся к господину.

«Был совершенный юноша знатного происхождения, способный и достойный. Изучив естественные и религиозные науки, он со страдающим сердцем пришел к обители шейха Шибли с тем, чтобы с его помощью, служа ему, освободиться от всех мирских забот. Шейх предписал ученику (*муриду*) сначала обрести любовь, сказав: „Сперва полюби красоту, и в этой любви стань добрым и искренним, а затем, когда достигнешь понимания атрибутов любви, приходи, чтобы я объяснил тебе, что такое мир сердца“. Получив приказ от наставника, мурид отправился в питейный дом искать любовь. Стараясь доказать СИЛУ слов своего наставника, был настолько переполнен страстью, что при выходе из питейного дома влюбился в первого встречного, избрав любовь к нему выше собственного бытия. Около года возбужденный мурид с чашей вина сидел в питейном доме до тех пор, пока любовь не похитила у него его идентичность. Шейх Шибли, увидев, что состояние ученика стало критическим, вызвал его из питейного дома и объяснил отличие истинной любви от мнимой. Затем шейх отправил своего ученика в уединение, чтобы тот стал истинно идущим по пути любви к Богу»¹.

Суфии должны были бороться с чувственностью, не поддаваться ей, преодолевать ее. Суфий, застигнутый в чувственном порыве, как правило, кончал жизнь самоубийством, ибо он уже был потерян и для Бога, и для своих товарищей. Тренировать свою волю в отношении чувственности суфии могли как под руководством наставника, что и делали чаще всего, или, так поступали реже, – самостоятельно. Ибн ал-Джаузи приводит историю об аскетическом испытании силы у одного из суфиев:

«Поведал как-то мне мой отец, что он однажды попросил у Абу'л-Кумайта ал-Андалуси, который много путешествовал по

¹ *Iraqi*. The Song of Lovers (Ushshaq-nama). Oxford, 1939. С. 56–57.

земле Аллаха, рассказать ему о самом удивительном из увиденного им у суфиев. Он ответил: „Я был спутником одного из них. Его звали Михраджан. Сначала он был огнепоклонником, но потом стал мусульманином и суфием. Он странствовал в сопровождении красивого мальчика, с которым никогда не расставался. Когда наступила ночь, он встал и помолился, затем лег спать рядом с мальчиком, позже он снова встал, исполненный страха, вновь помолился и снова лег спать. За ночь это повторилось несколько раз. С наступлением утра он прочел молитву *витр*¹, потом снова поднял руки для молитвы и сказал: „О боже, ты знаешь, что эта ночь прошла для меня невредимо без того, чтобы ночью я совершил что-либо дурное и что не записали ночью ангелы писания (особый вид ангелов) мне никакого греха, хотя то, что я ношу в сердце, так тяжело, что если бы этот груз возложить на горы, то они раскололись бы на куски, а если бы поместить его на землю, то она превратилась бы в песок“. Затем он продолжил: „О ночь! Будь свидетелем в том, что произошло со мной ночью и в том, что страх перед Аллахом удержал меня от стремления к запретному и от совершения греха“. И добавил: „О Господь, ты объединяешь нас в благочестии, так не разлучай нас днем, когда Ты соединяешь влюбленных“. Я оставался с ним долгое время, каждую ночь наблюдая его молитвенные бдения и каждое утро слыша эти слова. А когда я собрался покинуть его, я сказал ему: „Я слышал, что ты говоришь так-то и так-то, когда заканчивается ночь“. Он спросил: „И ты слышал меня?“ „Да“ – ответил я. Тогда он сказал: „Клянусь Аллахом, о мой брат, я скрываю в своем сердце так много, что, если бы в такой степени султан заботился о своих подданных, он заслужил бы от Аллаха прощение“. Я спросил: „Что же побуждает тебя к общению с тем, в отношении которого ты боишься, что он может стать для тебя причиной греха?“»²

¹ *Витр* – день стоянки у горы ‘Арафат во время паломничества в Мекку и название молитв, читаемых в этот день.

² *Ибн ал-Джаузи*. Указ. соч. С. 269–270.

Несмотря на то что некоторые суфии принимают специальные меры, дабы не впасть в искушение, среди них есть и те, кто боролся с искушением какое-то время, но затем ослабел, их чувственные души звали их к разврату, – и тогда они отказались от общения с безбородыми юношами.

Переписчица Шухда (ум. в 1178 г.), ссылаясь на цепь передатчиков, сообщила нам следующее: «Спросили Мухаммада ибн ал-Ала' ад-Димашки¹ – самого высшего из суфиев, когда увидели, что он странствовал некоторое время с одним красивым мальчиком, а затем расстался с ним: «Почему ты порвал с этим молодым человеком, которого видели с тобой вместе, после того как ты прежде был с ним вместе и был расположен к нему?» Он ответил: «Клянусь Аллахом, я расстался с ним без ненависти и без пресыщения». Его спросили: «Тогда зачем ты сделал это?» Он сказал: «Я заметил, что мое сердце, когда я находился с ним наедине, звало меня к поступку, который, если бы я совершил его, уронил бы меня в глазах всемогущего и великого Аллаха. Поэтому я порвал с ним ради очищения перед всевышним Аллахом и удаления от себя неотвратной гибели»².

¹ Мухаммад ибн ал-Ала' ад-Димашки – аскет в суфийской обители Аббадан на юге Ирака, жил в конце VIII – начале IX в.

² *Ибн ал-Джаузи*. Указ. соч. С. 270.

ГЛАВА 13

Психологические предпосылки позитивного отношения населения СНГ к мусульманскому мистицизму (история и современные наблюдения)

1. Связь идеологии, психики и мусульманского мистицизма

На территории Средней Азии, Казахстана, а также на Северном Кавказе наибольшим влиянием как в Средние века, так и в наше время пользовались суфийские ордены накшбандийа и кадирийа. Духовными основателями ордена накшбандийа считаются Абу Йакуб Йусуф ал-Хамадани и Абдалхалик ал-Гидждувани. Название орден накшбандийа получил по имени одного из его более поздних руководителей Мухаммада ибн Мухаммада Баха ад-Дина ан-Накшбанди. Баха' ад-Дин по происхождению был таджиком, но у него были связи и в тюркской среде. Начиная с XV в. накшбандийа превратилась в самый распространенный суфийский орден, функционировавший на огромной территории от Каира и Боснии до Суматры и от Поволжья и Северного Кавказа до юга Индии и Хиджаза. После смерти Баха ад-Дина его

преемники расширяли влияние ордена, укрепляли его организационную структуру. Городской по своей социальной базе, тесно связанный с торговыми и ремесленными организациями, этот орден в XV в. начал распространять свое влияние на кочевые тюркские племена. Пика своего политического и экономического влияния накшбандийа достигла при Ходже Убайдаллахе Ахраре (1404–1490), который, опираясь на поддержку торговых и землевладельческих кругов, активно вмешивался в политику династии Тимуридов (1370 – начало XVI в.) и в течение сорока лет был фактическим правителем всего региона. Его девиз – для исполнения нашей духовной миссии нужна политическая власть – определил всю дальнейшую социально-политическую активность накшбандийи. Дело Ходжи Ахрара продолжил величайший владыка ходжа Ахмад Касани, ставший в 1515 г. главой ордена, а затем его преемники – бухарские духовные феодалы – джуйбарские шейхи (середина XVI – конец XVII в.), обладавшие серьезной политической властью при Шейбанидах (1500–1599) и Аштарханидах (XVII в.). Орден способствовал исламизации киргизских родов и казахских племен, а также населения Восточного Туркестана. Накшбандийа действовала открыто в Средней Азии и Поволжье (Казань), куда она проникла в XVIII в., вплоть до 20-х гг. XX в., после чего орден начинает действовать нелегально. Так, ответвлением ордена накшбандийа стал орден ваиситов, основанный в Казани в 1862 г. Бахауддином Ваисовым. В него входили главным образом мелкие ремесленники, учение же ордена представляло странную смесь суфийского мистицизма, пуританства и русского социализма – нечто напоминающее идеи популистов. Мусульмане считали ваиситов еретиками. В 1917 г. Иван Ваисов, сын и преемник основателя секты, получил оружие от большевистской организации Казани и был убит, сражаясь на стороне большевиков в Трансбулаке в феврале 1918 г. В Османскую Турцию накшбандийа проникла в XV в. из Средней Азии и активно действовала вплоть до 50-х гг. XX в. В начале XIX в. в Турции

на севере страны среди курдов образуется курдское ответвление накшбандийи – халидийа, стоявшая в XIX в. во главе всех вооруженных восстаний курдов за национальную независимость. Проникнув из Северной Турции на Кавказ, накшбандийа стала там идеологической базой движения «мюридизма» под руководством Шамиля (ум. в 1871 г.). Со времени Хваджа-йи Ахрара (ум. в 1490 г.) накшбандийа оставалась единственным орденом, который считал не только допустимым, но и обязательным вступать в контакт с властями, чтобы, завоевав их души, влиять на их политику в отношении народных масс. Отсюда та степень политической активности, которая всегда отличала накшбандийу.

Пребывание в ордене, участие в ритуальных церемониях отвечало внутренней потребности отдельных людей противостоять обществу или уйти от него, приобщало их, хотя бы ненадолго, к высшему вневременному опыту. Официальный ислам, не имевший ни средств, ни организации, чтобы дать выход наболевшим эмоциям и в редких случаях выступить непосредственным ходатаем перед богом, был неспособен удовлетворить более глубокие моральные запросы. Официальный ислам – единственно существующая идеология в мусульманских странах – выполнял, скорее, социальную, чем духовную функцию, которую взяли на себя ордены, став посредниками в толковании простым людям внутреннего содержания ислама. Заботясь о нуждах верующих, они играли во многих аспектах роль, близкую той, которую играет местный храм в Европе. Для удовлетворения своих духовных запросов члены ордена не обращались к ортодоксальному официальному исламу. История суфизма убедительно показывает, что наиболее восприимчивыми к мистицизму оказались индо-иранские и тюркские народы, огромный интерес к нему всегда проявляли исламизированные народы Северного Кавказа. Что же касается родоначальников ислама – арабов, то они лишь в исключительных случаях настроены мистически, как правило, они довольны тем, что есть, и им хватает внешних проторенных путей

к Богу. Распространение суфизма гораздо активнее происходило в неарабских странах, за одним только значительным исключением арабизованных хамитских общин (берберы и кушиты), где он удержался до сих пор, в то время как на собственно арабском Ближнем Востоке почти совсем исчезли как суфийские ордены, так и интерес к суфизму.

В Средней Азии расцвет суфизма, и в частности ордена накшбандийа, пришелся на время монгольского нашествия. Во-первых, после огромных потрясений, убийств и разорения массе верующих нужно было утешение, успокоение, которых они не могли получить у официального ислама. Во-вторых, примерно с 1219 г., когда началось первое продвижение монголов в Хорасан, и до 1295 г. мусульманская Азия находилась под властью немусульманских правителей, и ислам потерял статус государственной религии. После прихода к власти Газан Хана (1295–1304) ислам вновь становится официально признанным вероисповеданием, но разница заключалась в том, что суфии вытеснили официальное исламское духовенство в качестве ходатаев за мусульманство перед монголами, не мечеть выступает как символ ислама, а гробница умершего святого суфия. Монголы с глубочайшим уважением относились к суфийским шейхам, а некоторые монгольские правители, принимая ислам, желали, чтобы при этом присутствовали именно знаменитые суфийские шейхи. Руководители суфизма в это время предприняли попытку создать новую идеологическую систему социального регулирования путем реформации мусульманской религии. Суфизм заполнял духовный мир человека, мистический путь познания помогал в жизни, вел вперед, часто поддерживал, спасал в трудную минуту.

Очевидно, что появление суфийских орденов, в частности накшбандийи, в Средней Азии в XII в. было обусловлено факторами социально-экономического и политического характера, усилением борьбы между различными социальными слоями феодального общества. Поэтому важнейшей задачей правящей

феодалной верхушки и официального ислама было, удовлетворяя потребность верующих в личной религии и освобождая от жестких предписаний ортодоксального вероучения, освящавшего государственную систему, удерживать верующих от впадения в ересь, от прямого выступления против официальной религии, направляя духовный протест в регулируемое русло. Поэтому не осуждались аскетизм, тихий *зикр* – поминание имен Бога, мистическая техника и молитвы – главное, чтобы все это успокаивало эмоции и разум, успокаивало и врачевало психические и физические недуги, обеспечивая индивидуальную интеграцию и социальную стабильность.

После установления Советской власти в Средней Азии орден накшбандийа и другие суфийские ордены были запрещены и официально сообщалось, что их не существует. Появившиеся в 70–80-е годы в советской печати редкие сообщения о тайной деятельности мистических орденов в Узбекистане, Таджикистане и Казахстане оперативно опровергались учеными-востоковедами этих республик, заявлявшими, что это далеко не так и что никакого мистицизма в республиках не существует, а всякие предположения на этот счет лишены оснований. Проходившая в 90-е гг. XX в. в Таджикистане гражданская война подтвердила участие членов суфийских орденов в войне на стороне исламских фундаменталистов. Очевидно, что в советское время часть населения среднеазиатских республик, не удовлетворенная советской идеологией, равно как и исламом, связанным с этой идеологией, обращалась к мистике. Причем отправление мистических ритуалов, равно как и существование подпольного ислама, не связанного, а противостоящего официальному, в стране с сильными спецслужбами было бы невозможно без прикрытия и поддержки части партийной элиты в республиках и их покровителей в Москве, что доказал С. Е. Кургинян (р. 1949 г.) на примере Таджикистана¹.

¹ Кургинян С. Е. Таджикиский узел // Советская Россия. 1993. 29 июля.

Уже в X–XI вв. суфийская традиция получает распространение на Северном Кавказе. В XII–XV вв. с покорением западного Прикаспия Тимуром (1370–1405) здесь получает распространение шейхизм – культ местных святых, нередко вступавших в противостояние со светскими правителями, и наконец, в конце XVIII – начале XIX в. к шейхизму добавляется влияние ордена накшбандийа, проникшего сюда из Северной Турции. Межэтническая раздробленность сочетается у кавказских горцев с живучестью клановой системы и других традиционных социальных институтов, таких как этническая пестрота, преобладание родоплеменных структур, архаичных культов при сохранении роли восточного христианства и иудаизма, – все это благоприятствовало распространению среди кавказских горцев ислама в виде шейхизма (позднее мюридизма). К концу XVIII в. намечается очередной подъем в развитии мюридизма, причины которого лежали, с одной стороны, в усилении противоборства держав за влияние в регионе, а с другой – в разложении традиционных хозяйственных и социальных структур. На рубеже XVIII–XIX вв. процесс разложения патриархально-родовых отношений приводит к усилению радикально-исламистских тенденций и новой волне мюридистского движения, внешне проявившейся в оживлении так называемой «набеговой системы», то есть грабеже приграничных русских городов и станиц. Идеологической и юридической базой подобных действий служил мюридизм, ставший «высокоорганизованной формой набеговой системы». И после поражения горцев в войне мюридизм сохраняется, более того, утверждается во всех сферах жизни кавказских горцев. Религиозно-мистическое движение стало наиболее подходящей как к архаичным институтам, так и к назревавшим новым социально-политическим процессам формой общественной и духовной консолидации горского Кавказа. После установления в 1920 г. Советской власти на Северном Кавказе деятельность различных ответвлений накшбандийа не прекратилась, а продолжалась нелегально. По неточным дан-

ным, в Чечне и Ингушетии к концу 20-х гг. свыше 40% взрослого населения принадлежали к различным мюридским общинам. В настоящее время активизация мистических структур на Северном Кавказе связана с общим ростом социально-политической напряженности в этом регионе, усилением исламского фундаментализма, выражающегося в Чечне в первую очередь во всплеске антирусских настроений.

2. Связь права, психики и мусульманского мистицизма

Во всех мусульманских странах в эпоху Средневековья, а ныне в тех мусульманских странах, где у власти находится мусульманское духовенство, светского права не существует, его заменяет шариат – мусульманское право, комплекс закрепленных Кораном и (предания о делах и высказываниях пророка Мухаммада) законоположений, необходимых для использования всеми членами мусульманской общины. Уже отмечалось противоречие между суфиями и богословами в отношении формы Бога и лицезрения Бога в живом человеке. Суфии обвиняли в антропоморфизме (*ташбих*), в том, что для них Бог может поселяться в красивых человеческих формах (учения *хулул* и *шахид*), в созерцании юношей, даже в разврате. Согласно ортодоксальному исламу, человек не может непосредственно общаться с божеством, но только через посредство ангелов. Но представление бога в форме физически красивого человека, чаще юноши, реже женщины, продолжало жить, особенно в суфизме Ирана и Средней Азии, несмотря на отчаянные попытки ортодоксии искоренить эти еретические течения.

Мистицизм стремился дать человеку возможность прямого общения с Богом, он развивался параллельно с основным мусульманским учением, в основе которого лежит пророческое

откровение, непостижимое без знания шариата и теологии. Этот контраст и послужил причиной вражды, которую всегда вызывал суфизм у ортодоксов, ибо он означал, что мистики претендуют на познание Бога, которого можно постичь только путем мистики, используя интуицию и эмоциональные способности, дремлющие и нераскрытые до той поры, пока их не приведут в действие тренировкой под руководством наставника. Мистицизм утверждал право людей проводить жизнь в размышлениях, в поисках контакта с источником бытия и реальности, вопреки требованиям догматической религии, основанной на власти и прямолинейных отношениях «господь – раб божий», где главный акцент ставится на строгом соблюдении ритуала и ортодоксально-религиозной морали. Для мусульманского правоведения важна была только внешняя сторона – ответственность личности за содеянное, а не мотив действия, сам факт убийства, например, но не породившая его ненависть. В качестве протеста против отсутствия духовности в исламе уже ранние суфии выдвинули такие суфийские понятия, как *халал* – дозволенное и *харам* – запретное, которые противоречили шариатско-мусульманскому пониманию этих терминов. Так, суфизмом дозволено *сама*¹ – музыкальное слушание, пение, музыка, танцы, а шариатом *сама*¹ категорически запрещается. Суфизм проповедует отказ от мирских благ, шариат же позволяет их накопление, суфизм допускает на пути достижения истины неисполнение отдельных предписаний религии (намаз, пост), чего требует в обязательном порядке шариат. Но духовенство, будучи не в состоянии покончить с суфизмом, стало использовать умеренный суфизм как в интересах правящих феодалов, так и в собственных интересах. Например, хотя аскетизм, отшельничество и не приветствуется шариатом, а пророку принадлежат даже слова, что в исламе нет монашества, тем не менее богословы не преследовали приверженцев аскезы, ибо отказ от земных благ, уход в себя, пассивность не давали человеку возможности активно участвовать в общественной жизни, что

вполне удовлетворяло официальный ислам. То же самое касается и стремления некоторых групп суфиев к бедности, отрицанию роскоши и богатства – на это также богословы закрывали глаза, а иногда даже и поддерживали такие устремления.

Вопреки официальной религиозной доктрине, превыше всего ставящей закон, суфии признают высшим авторитетом в знании божественной истины только святых. То, что суфизм предписывает вступающему на путь мистики избрать наставника, чтобы следовать за ним, как слепой за поводырем, вело к подрыву позиции богословов (*улемов*), против которых, по сути, выступали мусульманские мистики, и усилению роли суфийских наставников. Шейхи становились неоспоримыми авторитетами, беспрекословное подчинение которым превращалось в норму поведения мюридов. Некоторые суфии открыто выступали против молитвы. Впрочем, большинство суфиев признавали обязательность молитвы, однако обычному намазу предпочитали «свободную молитву» (*ду'а*) и в особенности упоминание имен Бога (*зикр*), считающееся специфически мистической формой поклонения.

В XIX в. после присоединения Средней Азии к России и с развитием здесь капиталистических отношений деятельность орденов временно ослабевает, правительство России не вмешивалось во внутреннюю жизнь ни Бухарского, ни Хивинского ханств. Здесь безраздельно господствовал ислам, все судопроизводство велось по шариату и суфийские ордены не могли активно действовать. После установления Советской власти орден накшбандийа и другие мистические ордены не могли заявлять о себе открыто, ибо против суфизма выступали одновременно и государство, и официальный ислам. Как считает С. Е. Кургинян, исследуя ситуацию в Таджикистане, подпольный ислам ваххабитского толка зарождается в республике в середине 70-х гг. XX в., с этого же времени, очевидно, активизируются и различные мистические группы, которые в настоящее время, объединившись с ваххабитами, составляют идейную основу исламского фундаментализма

в Таджикистане. В суннизме издревле существовало четыре правоверных толка: ханафиты, ханбалиты, шафииты и маликиты, которые всегда признавались и являются основой ортодоксального или суннитского ислама. Наиболее рьяными поборниками чистоты веры, наиболее нетерпимыми ко всякому инакомыслию всегда были ханбалиты. В XVIII в. возникает ваххабизм – развитие ханбалитских принципов в их крайнем выражении, ваххабиты считали, что нужно поклоняться только Богу, важное место отводили джихаду – борьбе с неверными и мусульманами, отступающими от веры, им свойствен крайний фанатизм. К началу XIX в. ваххабизм завоевал прочные позиции на большей части Аравийского полуострова и в настоящее время является основой официальной идеологии Саудовской Аравии. В Таджикистане же таджики всегда были ханафитами, и тем более дико выглядят попытки фундаменталистов, поддерживаемых Саудовской Аравией, внедрить здесь ваххабизм, попутно уничтожив всех русских и таджиков, не придерживающихся ваххабитских взглядов. Союз мистиков с ваххабитами представляет совершенно новое и неисследованное явление.

На Северном Кавказе в государстве Шамиля (1834–1859) все правовые вопросы решались по шариату. Шамиль сам приводил шариат в норму, соответствующую потребностям его государства. Для мюридов Шамиля был характерен выраженный культ пророка, идеологическая близость к фундаментализму, хотя многие участники движения Шамиля никак не были связаны с суфизмом. Поражение Шамиля, разложение патриархально-родовых связей, расслоение и поляризация мусульманского общества и его духовных вождей привели к появлению в северо-кавказской накшбандии новых религиозно-политических течений. К 1917 г. в Чечне имелось до 60 тысяч мюридов, 2675 мечетей, 180 мусульманских школ. Большинство мулл всегда принадлежало к мюридам того или иного шейха, хотя внешне между официальной мечетью и мюридизмом существовала известная напряженность. Мюри-

дизм и сегодня остается частью жизни кавказских мусульман. После развала СССР мюридизм на Северном Кавказе вышел из подполья и является реальной политической силой на Северном Кавказе, и прежде всего в Чечне, где его традиции наиболее живучи.

3. СВЯЗ ЭКОНОМИКИ, ПСИХИКИ И ИСЛАМСКОГО МИСТИЦИЗМА

Основной социальной базой суфизма служили бедные, малообеспеченные и средние городские слои: торговцы, купечество, ремесленники, чиновники, низшее духовенство, студенты конфессиональных училищ, из чьих кругов рекрутировались ученики-послушники (*мюрид*) сначала суфийских проповедников-учителей, в дальнейшем суфийских орденов. Суфийские общины имели тесные связи с ремесленными кругами города, в том числе с «тайными организациями ремесленников» (*футувва*). Возможно, на суфийские ордены могли оказать влияние структура и ритуал тайной ремесленной *футуввы* или фискальных организаций ремесленников, создаваемых властями для облегчения распределения и сбора налогов. Тесная связь между суфийскими общинами, обителями, а впоследствии и орденами, с одной стороны, и ремесленными и купеческо-торговыми объединениями – с другой, создавала суфиям социальную опору в массах и материальные субсидии. В то же время суфии обеспечивали поддержку и покровительство ремесленникам и купцам, что было для последних весьма существенным. Эти контакты в зависимости от места и времени могли быть сильнее или слабее, но, видимо, не прерывались на протяжении многих веков вплоть до XX в. Суфизм в известной степени стал идеологией, отражавшей настроения средних и бедных городских слоев.

Многие суфийские шейхи сами становились крупными феодалами. Так, Хваджа-йи Убайдаллах Ахрар, при котором орден

накшбандийа в Средней Азии достиг своего политического и экономического влияния и который в течение сорока лет был практическим правителем всего региона, владел свыше шестидесяти тысяч гектаров плодородной земли только в Каршинской и Самаркандской областях. Опираясь на поддержку торговых и земледельческих кругов, он активно и умело вмешивался в междоусобицы тимуридских правителей. Впервые в истории суфизма орден накшбандийа осудил и отбросил его традиционную монашескую ипостась, заменив ее призывом к активной жизненной деятельности и производительному труду – земледелию, ремеслу, торговле. Жизненная активность, кипучая деятельность, конструктивный практицизм красной нитью проходят через всю накшбандийскую деятельность, представленную в источниках, начиная с фигуры самого Хваджа-йи Ахрара и кончая рядовыми суфиями. Хваджа-йи Ахрар немало сделал для защиты тружеников от безжалостной, хищнической эксплуатации и произвола иноплеменных захватчиков – монголов во имя эксплуатации сравнительно разумной, обеспечивающей воспроизводство в сфере сельского хозяйства, ремесла, производительных сил и человека. История сложения и умножения хозяйства Хваджа-йи Ахрара, отраженная в документах, рисует его как энергичного скупщика земель и другой доходной недвижимости, который, действуя весьма целенаправленно и расчетливо, постепенно собирал в своих руках огромное богатство и распоряжался им с большой дальновидностью. Значительную часть земель он обратил в *вакф* – собственность, предназначенную для благотворительных целей, обезопасив их таким образом от расхищения, распродажи и дробления. Он оставил за собой полную свободу действий и оговорил право вносить любые изменения в условия *вакфа*, а также посредством завещания обеспечил немалые доходы своим потомкам. По устным сообщениям, полученным в 30–40-е гг. XX в., раньше потомков Хваджа-йи Ахрара

было свыше четырехсот сорока, а по переписи 1920 г. в селении Хваджа-йи Ахрар насчитывалось сто двенадцать ходжей. Основу богатства джуйбарских ходжей, игравших огромную роль в политической жизни Средней Азии при Шейбанидах и Аштарханидах в XVI–XVII вв., составляли их наследственные владения, передаваемые из поколения в поколение, а одним из главных источников пополнения их доходов были постоянные и богатые пожалования и пожертвования ханов, султанов, состоятельных лиц. Ханы не только одаривали джуйбарских ходжей землями, но и стремились породниться с ними. Другую часть состояния ходжей составляли земли, торговые и ремесленные лавки и прочее имущество, приобретенное ими за наличный расчет, но по сходной цене. В увеличении состояния и богатства джуйбарских ходжей, особенно влиятельнейших из них, значительную роль играло еще и то, что их земли, как и другие доходные статьи, в XVI–XVII вв. не подлежали обмеру и учету; они освобождались от налогов и повинностей, что также подтверждается указами верховных и удельных правителей.

Рассмотрим экономические предпосылки, благоприятствовавшие созданию на Северном Кавказе накшбандийским имамом Шамилем теократического государства (1834–1859). В основе родо-племенной организации чеченцев и ингушей лежит деление на патриархальные родовые группы – *тайпы* (от араб. *таифа* – «племя, община»). Для решения общих хозяйственных и военно-политических задач тайпы объединялись в *тухумы* – племенные союзы, не связанные кровным родством. Феодализация общества привела к тому, что в XVI–XVII вв. *тайп* утрачивает дух патриархально-эгалитарной идиллии. Юридической основой патриархально-тайпового устройства являлось обычное право – *адат*. В период разложения тайпов разбогатевшие старейшины составляют новый слой феодальной аристократии. Уже в XV в. в Дагестане происходит подъем

суфийских орденов, которые возглавляли крестьянские восстания, расширяли контроль над крестьянством и ремесленниками, в ряде случаев орденам удавалось изгнать феодальных правителей и посадить на их место своих ставленников. Нередко и сами феодалы окружали себя культом праведников и становились во главе орденов. К концу XVIII в. подъем мюридизма на Северном Кавказе, прежде всего в Чечне, был вызван как усилением противоборства держав за влияние в регионе, так и разложением традиционных хозяйственных и социальных структур. Уже на рубеже XVIII–XIX вв. процесс разложения патриархально-тайповых отношений приводит к усилению радикальных исламских тенденций и новой волне мюридистского движения. Созданное Шамилем во время Кавказской войны военно-теократическое государство имело совет – *диван-хан*, администрацию – *наибы* и *мазуны*¹, армию, судебные органы, шариатскую казну, пополнявшуюся за счет шариатского земельного налога – *хараджа*, милостыни – *заката*, причем налоги платили как деньгами, так и урожаем. Казна пополнялась за счет *хумса* – пятой части добычи, принадлежавшей правителю, согласно шариату, штрафов, дохода от земли, принадлежавшей мечетям. Жесткая экономическая политика Шамиля в Чечне, передача общинных земель в частную собственность, выдвижение новой торгово-феодальной верхушки сопровождалось злоупотреблениями на уровне низовой администрации – *наибов* и *мазунов*. Есть свидетельства сохранившихся до наших дней устойчивых суфийских отношений в Чечне и Ингушетии, в значительной мере это экономическая зависимость мюридов от своих шейхов, прикрытая религиозной связью.

¹ *Наиб* (араб.) – заместитель главы ордена, его представитель в регионе; *мазуны* (от араб. ма'зун – «получивший разрешение») – представители имама на местах, управлявшие отдельными районами от его имени.

4. СВЯЗ НАСИЛИЯ, ПСИХИКИ И МУСУЛЬМАНСКОГО МИСТИЦИЗМА

В Средние века отличительной особенностью деятельности суфийских орденов была их антифеодалная направленность, резкая критика светских властей, так что во главе многих народных движений, сотрясавших мусульманские государства начиная с XIII в., стояли члены мистических орденов. Наиболее крупными были восстания Баба Исхака в Малой Азии в 1240 г., серия восстаний сарбадаров в Средней Азии в середине XIV в. и Восточном Иране в XIV – начале XV в. и другие. В Средней Азии после монгольского завоевания позиции ислама были сильно поколеблены, а роль суфизма значительно возросла, но не в связи с интересом к пути мистического познания, а прежде всего благодаря святым, наделенным сверхъестественной силой, проявлявшейся даже после их смерти, исходившей от гробниц, многие из которых были воздвигнуты монгольскими правителями. Известно, что монгольская царица Суртуктаби Бики (ум. в 1252 г.), мать монгольского императора Мунке Хана (1248–1257), будучи христианкой, пожертвовала 1000 балышей серебра на строительство медресе в Бухаре, руководителем которого был назначен шейх Сайф ад-Дин Бахарзи (ум. в 1261 г.), а золотоордынский хан Берке (правил 1257–1267) специально отправился в Бухару, чтобы принять ислам от этого знаменитого шейха. В XI в. в эпоху Газневидов (998–1040) деятельность суфийских шейхов, несмотря на религиозно-мистическую направленность, носила оппозиционный характер. Знаменитый шейх Абу Са'ид (967–1049) и его сторонники посредничали между сельджукскими тюрками и частью хорасанской знати, недовольной политикой Газневидов. Задолго до первых решительных побед Сельджуков хорасанская знать отправляла послов и побуждала тюркскую знать к выступлению. Ортодоксальное духовенство жаловалось на суфиев в Газну, поскольку их деятельность побуждала людей к мятежу;

последний газнийский султан Мас'уд приказал войскам осадить и взять с боем резиденцию шейха Абу Са'ида в Мейхене, но сельджукские правители пришли ему на помощь. Абу Са'ид и другие известные суфии, пользуясь своим влиянием среди населения Хорасана, подготовили и обосновали его захват Сельджуками. Поэтому, завоевав Хорасан, Сельджуки поддерживали суфиев, поощряли создание суфийских обителей и щедро субсидировали их. Наибольшая политическая активность среднеазиатской ветви ордена накшбандийа отмечается во второй половине XV в. при шейхе Хваджа-йи Ахраре (ум. в 1490 г.). С XV в. орден накшбандийа начинает занимать прочное место не только в религиозной, но и в политической, социально-экономической жизни Средней Азии. В этот период накшбандийа воспринимается не только как теологическое учение, но и как идеологическое, нравственное, общественное, правовое мировоззрение. Сила Хваджа-йи Ахрара была такова, что во время нападения Тимурида Абу л-Касима Бабура (ум. в 1457 г.) на Самарканд поддержка Ахрара способствовала усилению сопротивления другого Тимурида – Абу Са'ида, правителя Мавераннахра (правил в 1456–1468 гг.). Когда в 1454 г. Бабур предложил перемирие, его эмиссары вступили в переговоры с Ахсаром. Хваджа-йи Ахрар все свои силы употреблял на прекращение междоусобных войн удельных правителей, а орден накшбандийа при Хваджа-йи Ахраре много сделал для защиты народных масс от разбоя и хищнического произвола тюркско-монгольских феодалов. Чагатайское владычество эпохи Тимуридов (1370 – начало XVI в.) явилось для Средней Азии непосредственным продолжением монгольско-чингисхановского ига. Ненависть к Тимуридам, массовое движение против тимуридского произвола приняло формы суфизма накшбандийского толка, руководимого сильной личностью, великолепным организатором и тонким политиком Хваджа-йи Ахсаром. По-видимому, главное дело Хваджа-йи Ахрара – борьба с «чингисхановщиной», то есть с идущей от монгольского завоевания традиции хищнического

ограбления народа, узаконенного произвола насильников и ненавистной *тамгой*, уничтоженной Хваджа-йи Ахраром в 1460 г., а также обуздание произвола феодальных хищников посредством шариата и веры, милости и строгости. Хваджа-йи Ахрар пытался бороться с феодальным разбоем не путем применения силы, не путем вооруженного сопротивления, а совершенно новым для своего времени способом умиротворения, сдерживания разрушительных начал посредством огромной силы суфийского религиозно-мистического воздействия, подкрепленного силой экономической («умиротворение с позиции силы»); Хваджа-йи Ахрар принес мир сотням тысяч простых тружеников, дал им уверенность в будущем на этом и на том свете. Велика роль Ахрара в организации обороны Самарканда в 1454 г. и отражении грабительского нашествия на Мавераннахр хорасанских чагатаев под предводительством Бабура.

В XVI–XVII вв. огромное влияние на политическую жизнь Средней Азии оказывали духовные последователи Хваджа-йи Ахрара – джуйбарские шейхи. Даже такой могущественный хан, как Абдаллах II (1583–1598), был вынужден считаться с ними, постоянно одаривая их земельными владениями, рабами, породистыми конями, драгоценностями, дорогими халатами, ибо джуйбарские шейхи имели огромное влияние на сельское и городское население страны. В 50–60-е гг. XVI в. джуйбарские шейхи активно вмешивались в борьбу Шейбанидов за верховную власть, они играли определенную роль при назначении на высокие посты и при смещении с них. В конце XVIII в. в Средней Азии образуются три феодальных государства: Бухарское, Хивинское и Кокандское ханства, между которыми в первой половине XIX в. происходила упорная борьба. После присоединения во второй половине XIX в. к России эти ханства продолжали существовать под контролем царского правительства. В Кокандском ханстве с правящей династией тесно был связан орден накшбандийа, который составлял часть духовенства, сюда же примыкали и потомки Хваджа-йи

Ахрара. Во время боев с русскими войсками в 50-х гг. XIX в. суфии возбуждали религиозные чувства мусульманского населения, увлекали народ за собой, активно участвовали в боевых действиях. На влияние суфиев в Кокандском ханстве указывает тот факт, что в 1844 г., когда главы ферганских кипчаков подошли с войском к Коканду, намереваясь взять власть, правитель Шир 'Али Хан направил на переговоры с ними Хазрат-и Сахиба – главу ордена накшбандийа в Коканде.

В 30–80-е гг. XX в. официально считалось, что в Средней Азии и Казахстане суфизма не существует, научных исследований не проводилось, а попытки поднять этот вопрос пресекались местными учеными-востоковедами. Изменившаяся в 90-е гг. политическая ситуация, развал СССР выявили существование суфийских орденов в мусульманских республиках бывшего Советского Союза. Как отметил С. Е. Кургинян, описывая ситуацию в Таджикистане, тесная связь ваххабизма с определенными суфийскими течениями и вытекающая из этой связи крайняя степень приверженности таухидным модификациям ислама (то есть чистому без всякой примеси исламу – это стремление к чистоте на деле ведет к жестокой борьбе не только с неверными, но даже в большей степени со своими единоверцами) не может не вызывать тревогу, ибо речь слишком уж явно идет о радикальных вариантах консервативной исламской революции, граничащих с оккультным фашизмом¹. С. Кургиняном убедительно показан путь подпольного ислама в Таджикистане с 1975 г., когда США, Англия и ряд исламских государств разработали программу «Ислам против коммунизма». Для проведения этой программы потребовались высокопоставленные покровители подпольного ислама как в республике, так и в Москве; эти люди нашлись, и их долгая работа привела в конечном счете к гражданской войне, достигшей апогея в 1991–1992 гг.² Примечательно, что российские

¹ Кургинян С. Е. Таджикиский узел // Советская Россия. 1993. 29 июля. С. 3.

² Там же. С. 4.

политики – А. А. Собчак (1937–2000), Е. П. Велихов (р. 1935), Г. Х. Попов (р. 1936) стали представлять общественному мнению исламских радикальных фундаменталистов – точнее, экстремистов – как демократов, а войну в Таджикистане как войну своих единомышленников демократов с ненавистными коммунистами. Может ли быть большее заблуждение?! Так, Шодмон Юсуф – лидер Демократической партии Таджикистана, в 90-е гг. XX в. пребывавший в Тегеране в специальном здании, где за счет иранского МИДа жили деятели таджикской оппозиции, написавший в начале 1994 г. книгу о зверствах русских войск в Таджикистане и издавший ее на персидском языке в Тегеране, террорист и убийца, взявший в качестве заложников целую русскую школу, сразу после поражения исламистов в Таджикистане получил поддержку «не только Собчака как мэра Санкт-Петербурга, но и более высоких официальных инстанций России, смотревших сквозь пальцы на его „шалости“¹. Таким образом, в Таджикистане произошло до сих пор не встречавшееся явление: слияние ваххабизма – официальной религиозной идеологии Саудовской Аравии и суфизма накшбандийского толка на почве борьбы за создание исламского государства, причем государства агрессивного, готового силой оружия распространять свою идеологию на соседние страны.

На Северном Кавказе в Дагестане и Чечне с XIV–XV вв. суфийские ордены, прежде всего накшбандийа, вовлекались в политическую борьбу, приобретая одновременно и рычаги социально-экономического воздействия на верующих; военно-политическая роль суфизма здесь определялась необходимостью постоянно вести войну с Персией, Портой, а позднее и Россией. В XV в. в Дагестане мюриды выступают против местных феодальных правителей: в 50-х гг. XV в. при поддержке сефевидов шейха Джунайда (1447–1456), а в 80-е гг. XV в. при поддержке его сына,

¹ Там же.

шейха Хайдара (1456–1488). Иногда суфиям удавалось изгнать феодальных правителей и посадить на их место своих ставленников. В начале 1840 г. чеченцы призвали к себе Шамиля – шейха местной ветви накшбандийи, к тому времени уже десять лет воевавшего в Дагестане, который в ходе Кавказской войны создает *имамат* – военно-теократическое государство. После пленения Шамиля в 1859 г. борьбу против русских войск возглавил шейх Кунта-Ходжи, но вскоре он потерпел поражение. После февральской революции 1917 г. часть населения Кавказа под руководством мюридов поднималась на борьбу за полную независимость и отделение от России. В советское время достоверных исследований о деятельности суфийских орденов на Северном Кавказе не проводилось, хотя иногда в советской прессе появлялись сообщения о том, что «неофициальный» ислам представлен еще и суфийскими братствами (*тарики*), которые, несмотря на запрет советского законодательства, кажется, возникли снова. Большая часть их – Кунта Ходжа, Баммат Ходжа и Баттал Ходжа – ответвления старого ордена накшбандийи. Члены этих братств устраивают публичные сеансы (*зикр*), которые сопровождаются религиозным пением и танцами. Последние годы показали живучесть суфийских традиций, особенно в Чечне. Вероятно, первому президенту Чечни Дж. М. Дудаеву (1944–1996) грезился образ Шамиля, ставшего вождем народа, поскольку последний органично соединял в одном лице духовного наставника и светского правителя. Дудаев же, не имевший над народом никакой религиозной духовной власти, вынужден был подкреплять свою власть в Чечне различными мифами, в частности, национализмом, который якобы спасет народ, а также утверждениями об агрессии России.

ГЛАВА 14

Психологические предпосылки негативного отношения населения СНГ к мусульманскому мистицизму (история и современные наблюдения)

1. Связь идеологии, психики и мусульманского мистицизма

Попытка примирить суфийские идеи с догматами и учением ислама долгое время наталкивалась на трудности. Ордены подвергались жестоким нападениям фанатиков, таких как Ибн Таймийа (1263–1328), и практически развивались параллельно с ортодоксией, а основатели орденов и их духовные наследники провозглашали следование сунне пророка первой необходимой ступенью своего кодекса. Возникновение и развитие суфизма, проявившегося в начале VII–VIII вв. в форме аскетизма, позже – в IX в. – принявшего мистическую окраску, а к XII в. сформировавшегося организационно и теоретически, было обусловлено факторами социально-экономического и политического характера, усилением борьбы между различными слоями феодального общества, свидетельством чего являются антифеодальные и антихалифатские восстания Муканны в Средней Азии, Сунбада

в Хорасане, Бабека в Иране. В Средневековье прослеживается связь суфийских орденов со средними и бедными городскими слоями, с тайными ремесленными организациями, такими как «футувва» («Благородство») и «аййарун» («Бродяги»). Исламское духовенство пыталось пресечь все попытки внести в суфизм дух бунтарства, и наоборот, с разной степенью успешности пыталось использовать его как орудие укрепления существующего строя. Такие мистические учения, как аскетизм, отвлекавший людей от мыслей о земной жизни, предпочтение бедности в этом мире и стремление к духовному богатству – единению с Богом, терпение, усердие, смиренность, беспрекословное подчинение главе ордена не осуждались мусульманскими теологами, не видевшими в них опасности для мусульманской идеологии. Идеиное влияние суфизма, особенно радикального, было значительно ослаблено благодаря деятельности крупнейшего мусульманского богослова Абу Хамида Мухаммада ал-Газали (1058–1111), подробно изучившего суфизм, ставшего суфием и сделавшего суфизм приемлемым для исламского права – *шариата*. Ал-Газали выбросил из суфизма все крайнее, непримиримое, стремясь к тому, чтобы в суфизме преобладающими стали пассивные мистические настроения. Ал-Газали, рассматривая суфийское учение о любви к Богу, заметил, что увлеченные суфии забывали о почтении к земным представителям Бога – духовенству и религиозным обрядам; он отверг такую любовь и утверждал, что пока учение суфизма не будет полностью опираться на Коран и сунну, оно не будет иметь прочной основы. Суфийские ордены, удовлетворяя потребность верующих в «личной» религии, поддерживая иллюзию возможности непосредственного общения с Богом и освобождения от жестких предписаний ортодоксального вероучения, освящавшего государственную систему, удерживали зачастую от прямого выступления против официальной религии, направляли духовный протест в регулируемое русло. Важной задачей многих мистических школ уже в Средние века стало расслабление и умиротворение инди-

вида, успокоение и утешение его, что обеспечивало индивидуальную интеграцию и социальную стабильность.

В Средней Азии и Казахстане после установления Советской власти различные ветви распространенных на этих территориях суфийских орденов накшбандийа и кадирийа ушли в подполье и долгие годы никаких сведений о них не было. Огромным тормозом для распространения мистических идей в советские годы в этих республиках являлась официальная советская идеология, укрепление разносторонних связей с Россией, что привело со временем к появлению прорусски настроенных групп населения, а также официальный ислам, ни с кем не желавший делить свое влияние на массы верующих мусульман. Суфии в Таджикистане в 90-е гг. XX в. выступали вместе с тогдашним главой мусульман Таджикистана казикалоном Ходжи Акбаром Турадджонзода (р. 1954) – одним из главных вождей оппозиции нынешнего таджикского правительства, ярким русофобом и радикальным исламистом. Но казикалон ориентировался на ваххабизм – суннитское движение, являющееся официальной идеологией Саудовской Аравии, что давало ему право рассчитывать на военную и прочую помощь от Саудовской Аравии, в то время как традиционным суннитским толком для Таджикистана всегда был ханафизм, то есть среди мусульман Таджикистана на почве веры не было единства, а явное тяготение суфийских групп к казикалону и ваххабитам отталкивало от суфиев огромные массы таджиков-ханафитов.

На Северном Кавказе в XIX в. многие феодалы выступали за сближение и сотрудничество с Россией. Этому сближению очень сильно мешал мюридизм, ибо капитализм постепенно разрушал бы родовые тайповые связи в северо-кавказском обществе. Поэтому орден накшбандийа в Чечне и Дагестане вел упорную борьбу против присоединения к России. В 1781 г. по инициативе феодалов, ориентированных на сближение с Россией, Чечня присоединяется к российским владениям. С 40-х гг. XIX в., когда

к власти в Чечне пришел Шамиль, решивший отделиться от России и воевать с ней, часть кавказских феодалов и вождей отказалась выступить против русских. Все это привело к формированию в чеченском обществе оппозиции Шамилю, оформленной в традиционную религиозную проповедь. Так возникло течение шейха Кунта-Ходжи Кишиева (ум. в 1867 г.), запрещенное Шамилем якобы из-за противоречия радений мюридов Кунта-Ходжи исламским нормам. Раскол в движении Шамиля ослаблял его влияние, чему способствовали в немалой степени злоупотребления чиновников администрации Шамиля. По мере упрочения царского режима в Чечне и Дагестане стали появляться некоторые суфийские ордены, лояльно настроенные к России, многие вожди суфийских орденов успешно эволюционировали после победы России, приняв новые социально-политические условия и те блага приобщения к современному миру, которые они несли с собой. На Северном Кавказе между официальной мечетью и суфийскими шейхами внешне всегда существовала известная напряженность. После установления Советской власти северокавказский суфизм – мюридизм – ушел в подполье, а отсутствие самих шейхов, например, в Чечне и Ингушетии, исключало возможность появления новых орденов и распространения суфизма, что вполне устраивало официальные органы. За годы Советской власти под влиянием советской идеологии, советского образа жизни, учебы в различных вузах Советского Союза на Северном Кавказе, несмотря на живучесть патриархально-родовых связей, стал складываться новый тип человека, ориентированного не на национальную ограниченность и обособленность, а на сотрудничество, кооперацию со всеми народами страны. Безусловно, такой тип людей, выступающих, как правило, за интеграцию с Россией, является серьезным препятствием для успешного распространения суфийских идей на Северном Кавказе.

2. Связь права, психики и исламского мистицизма

В исламском мире вплоть до XX в. действовало мусульманское право – шариат, ныне действующее лишь в теократических исламских государствах, таких как Саудовская Аравия, Иран, Пакистан. Ряд общих концепций мистиков всегда расходился с исламским вероучением: если Коран утверждал, что мусульманин не может общаться с Богом непосредственно, но лишь через посредничество ангелов, то суфизм высшей целью мистика называл духовное соединение с Божеством, утверждая, что божественная милость одинаково распространяется на всех, а не только на пророков и имамов, предлагал эзотерическое толкование откровений Корана и т. д. Официальный ислам не принимал, но вынужденно терпел эти положения, ведя с суфиями постоянные диспуты. Поборниками шариата не одобрялось ношение суфиями власяницы – грубого шерстяного плаща; некоторые суфии не следили за чистотой, не соблюдали исламского обряда омовения. Шариат разрешал мусульманам совершать молитву не только в мечетях, но также дома, на дороге, в учреждениях, в учебных заведениях и других местах. Суфии же стали организовывать свои молитвенные дома – *ханигах*, *завия*, что вызывало протест духовенства. Многие суфии, например, уже ранний мистик аш-Шибли, не признавали учения ислама о рае и аде, считая, что такие праздные размышления уведут людей от мысли о Боге. Также отрицательно относилось духовенство к практиковавшимся многими суфийскими орденами пению, слушанию музыки, танцам. Несоблюдение столь важного предписания ислама, как совершение пятикратной молитвы, уклонение от выполнения установленных ритуалов указывали, с одной стороны, на протест против формализованной религии, с другой – на принятие в конечном счете отличающейся от официальной концепции Бога. Не менее крамольным было отношение суфиев к *хаджжу* – паломничеству

в Мекку; они не считали Ка'бу вместилищем божественного духа, ибо истинное святилище – это сердце верующего; зачастую паломничеству к Каабе суфии предпочитали посещение гробниц святых – знаменитых суфийских шейхов. Ряд известных мистиков подвергся резким нападкам духовных лиц за возвеличивание Сатаны – Иблиса. Среди них Мансур ал-Халладж, Ахмад ал-Газали, Айн ал-Кузат ал-Хамадани, персидский мистический поэт Фарид ад-Дин 'Аттар и другие. Пафос концепции Иблиса у ал-Халладжа состоит в воспевании подвига Сатаны, представляющего в ореоле мученика, пострадавшего за веру и единобожие. Избранность Сатаны выражается в двойственности отведенной ему роли: сперва он проповедовал ангелам единобожие, а затем – провоцировал людей на плохие поступки, чтобы их искушать. Многие мистики в отказе Иблиса склониться перед Адамом усматривали всеобщее неповиновение в земном мире, акт, совершенный вследствие невежества. Нарушения различными мистиками, а позднее и орденами, тех или иных норм шариата активно использовались исламскими теологами для дискредитации суфийского учения, уменьшения его влияния на умы людей.

В XIX в. в Средней Азии и Казахстане орден накшбандийа действовал в полном согласии с официальным исламом. На Северном Кавказе в государстве Шамиля, которое было одновременно и теократическим и светским, мусульманские судьи – кадии и прочие служители ислама были ограничены инструкциями Шамиля и его толкованиями шариата. В государственных расходах имам пытался следовать правилам шариата; хотя отклонения были неизбежны, как признавался сам Шамиль, он старался сохранить расходы с каждого источника дохода в пределах сферы, предназначенной для этого шариатом. Восстановление шариата было первой и главной целью накшбандийского движения. Шариат, как признал сам имам, имел свои пробелы, неясности, которые требуют интерпретации и выбора между конфликтующими точками зрения. Будучи богословом и суфийским шейхом,

Шамиль занимался толкованием исламских законов. Некоторые законы Шамиля включали реинтерпретацию, или изменение шариата, в основном касающиеся *худуда* – наказания. Например, за воровство, по шариатскому суду, преступнику грозило отрубание правой руки, которое было заменено на трехмесячное заключение за первые два преступления и смерть – за третье. Ряд изменений шариата был направлен на усиление исламского образа жизни, была запрещена музыка и все музыкальные инструменты, за исключением маленького барабана, что соответствовало и установкам суфийского ордена накшбандийа. В советское время так называемый «неофициальный ислам» был поставлен вне закона, и хотя он продолжал существовать и, очевидно, пользовался определенным влиянием, тем не менее длительное время нелегального существования привело к ослаблению его роли на Северном Кавказе и потере частью населения Чечни и Дагестана интереса к суфизму.

3. СВЯЗЬ ЭКОНОМИКИ, ПСИХИКИ И ИСЛАМСКОГО МИСТИЦИЗМА

Суфийские общины имели тесные связи с ремесленными кругами города, с тайными организациями ремесленников, в которые в Средние века входили также земельные собственники. И хотя цели тайных ремесленных обществ и мистиков никогда полностью не совпадали, оба движения мирно сосуществовали, оказывая друг другу взаимную помощь. Распространение секуляристских идей, вызванное ростом капитализма, экономическим, техническим и культурным прогрессом, подрывало авторитет религии в целом. Складывание новых производственных отношений приводило к исчезновению торговых и ремесленных гильдий, тесно связанных с суфийскими орденами, лишая их во многих случаях социальной базы. С расширением внутреннего

рынка суфийские обитатели утрачивали замкнутость и во все большей степени демонстрировали тяготение к национальной интеграции. В результате этого постепенно исчезала необходимость в узкообщинном руководстве, ранее осуществлявшемся шейхами, в контроле последних в процессе урегулирования межобщинных или межплеменных споров и конфликтов.

В Средней Азии шейхи ордена накшбандийа, например, Хваджа-йи Ахрар, а позднее – в XVI–XVII вв. его последователи и преемники – джуйбарские шейхи обладали громадными богатствами, являясь не только духовными руководителями, но и влиятельнейшими феодалами. Каждое восшествие на престол и завоевание новых территорий сопровождалось одариванием не только эмиров и султанов, но и ишана – представителя ордена накшбандийа. Джуйбарские шейхи увеличивали свое состояние путем оживления «мертвых земель», для чего лишь между 1557 и 1579 гг. были прорыты каналы и «оживлены» земли в бухарских селениях Саманчук, Афшана и Севинч-и калан, а также в Чарджуе, Мерве и Вахше. Огромную помощь и поддержку в этом оказывали шейхам верховные и удельные правители. Хваджа-йи Ахрар и вслед за ним джуйбарские шейхи обладали огромным богатством, занимались колоссальной торговой и землевладельческой деятельностью. Их земли и другие доходы джуйбарских шейхов не подлежали обмеру и учету, освобождались от налогов и прочих повинностей, поэтому у части населения они ассоциировались с местными феодалами и монгольскими, а позднее – тимуридскими чиновниками, что, безусловно, существенно уменьшало их влияние на массы простых людей. Вплоть до начала XX в. потомки Хваджа-йи Ахрара, или люди, выдававшие себя за таковых, пользовались своим священным правом на получение дополнительного дохода, согласно завещанию Хваджа-йи Ахрара. После присоединения Средней Азии к России русская администрация пыталась отменить все льготы и привилегии как для потомков Хваджа-йи Ахрара, так и для других святых и суфиев,

ибо налоговая и аграрная политика царского правительства стремилась ликвидировать феодальное землевладение и феодальные привилегии и расчистить почву для развития в сельском хозяйстве Средней Азии капиталистических отношений.

На Северном Кавказе в XIX в. в государстве Шамиля наблюдается тесное переплетение ислама, мистики накшбандийского толка и экономики. Для налогообложения Шамиль использовал два налога: шариятские *харадж* (земельный налог) и *закат* (милостыня). Первым облагались только несколько деревень, которые платили его аварским ханам, и некоторые пастбищные земли. Налог платили деньгами. Закат выплачивался как деньгами (2–5%), так и урожаем (12%) и животными (1–2%). Семь деревень, освобожденных от военной службы, обеспечивали казначейство специальной нормой соли и селитры и были обязаны продавать все излишки Шамилю по определенной цене. Время от времени Шамиль взимал чрезвычайные налоги, чтобы собрать продовольствие для определенной военной кампании. Эти налоги, оправданные чрезвычайным положением, участились к концу 40-х – началу 50-х гг. и вызывали большое негодование. Согласно шариату, пятая часть добычи шла правителю, именно эта пятая часть – *хумс* – была главным источником дохода для государства и включала товары, деньги, домашний скот, пленников и их выкупные деньги. В 1852 г. *хумс* принес казне 15 230 рублей серебром. В казну шли также все штрафы, которые платили люди, доходы от земли, принадлежавшей мечетям (*авкаф*); доход от наследств, конфискаций и т. д. частично распределялся на содержание административного аппарата, мечетей и служителей ислама. Поражение Шамиля в войне с Россией привело к проникновению на Северный Кавказ капиталистических отношений. Продолжалось разложение патриархально-тайповых связей, появились реформаторские мистические течения, вожди которых были склонны сотрудничать с Россией. Многие вожди суфийских ответвлений накшбандийи успешно эволюционировали: крупными коммер-

сантами и предпринимателями стали шейх Абдул Азиз Шаптукаев, шейх Солса-Хаджи Яндаров, шейх Дени Арсенов и другие. Экономическая зависимость мюридов от своего шейха в значительной мере сохранилась и после Октябрьской революции. Однако в годы Советской власти экономическая зависимость последователей от их шейхов стала ослабевать, поскольку собственность стала государственной, а это значит, что не было возможности использовать ее как экономический рычаг для привязывания к своей обители, ордену новых учеников.

4. Связь насилия, психики и исламского мистицизма

Суфийские ордены играли и продолжают играть значительную роль в политической жизни исламских государств. На территории Средней Азии в XV в. огромным авторитетом пользовался Хваджа-йи Ахрар, а его преемники – джуйбарские шейхи вмешивались в борьбу династии Шейбанидов (1500–1599) за верховную власть. Она разгорелась с новой силой в 50–60-х гг. XVI в. и шла между потомками основателя династии (Шейбанихана) и первых удельных правителей. Джуйбарские шейхи действовали в согласии с феодальными кругами Бухары и рядом султанов династии Шейбанидов. В сообщении о возведении на престол Абдаллах-хана в 1583 г. говорится о присутствии на этой церемонии среди особо приближенных джуйбарского шейха Калан-ходжа. Джуйбарские шейхи влияли на назначения на высокие посты, смещения, перемещения. В XIX в. перед присоединением всего Туркестана к России на территории нынешнего Узбекистана первоначально существовало три ханства во главе с эмирами: Бухарское, Хивинское и Кокандское. Клан кокандских ханов был тесно переплетен матримониальными и родственными связями со знатью ходжей. Последние, породнившись с правящим домом, стали

составной частью политической жизни Кокандского ханства. Среднеазиатские суфии разжигали среди верующих мусульман антирусские настроения, принимали активное участие в боевых действиях в Ташкенте против русских войск. В настоящее время многочисленные жертвы среди мирного населения в ходе гражданской войны в Таджикистане, изощренность и жестокость пыток с участием ваххабитов и мистиков настраивают значительную часть таджикского населения против этих двух движений. В Узбекистане и Казахстане правящие круги не заинтересованы в активной деятельности мистических кругов.

На Северном Кавказе в XIX в. мюридизм как разновидность северокавказской накшбандийи утверждается во всех сферах жизни кавказских горцев. Мистические движения Северного Кавказа так или иначе были связаны с орденами накшбандийа и кадирийа. Турция активно поддерживала северокавказскую накшбандийю в ее борьбе против России, а военно-политический характер северокавказских мистических групп связан с борьбой Турции, Персии, России, Великобритании за влияние на Северном Кавказе. После поражения Шамиля различные ответвления ордена накшбандийа продолжали существовать, некоторые из них выступали за сотрудничество с Россией, остальные воспитывали население Чечни и Дагестана в духе исламского фундаментализма и ненависти к иноверцам, прежде всего русским. К 1917 г. лишь в Чечне имелось до шестидесяти тысяч мюридов, кроме накшбандийи – основного ордена, действовали и различные ветви ордена кадирийа. С 1990–1991 гг. в Чечне происходило усиление позиции мистицизма, причем первый президент Чечни Дж. Дудаев не прочь был использовать мистические движения в своих целях. Семьдесят лет Советской власти не могли пройти бесследно для жителей Северного Кавказа: многие люди не желают впадать в религию, а если и вынуждены соблюдать религиозные обряды, то делают это механически, поверхностно, не желая проникнуть в суть будь то ислам или суфизм.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Роль мистических учений в духовной и политической жизни современного общества огромна. Официальная религия, нацеленная прежде всего на работу с массами людей, далеко не всегда способна удовлетворить духовные потребности отдельного индивида. В этом и кроется постоянный источник существования мистики и благодатная почва для развития мистических идей. Исламский мистицизм имеет немало общего с христианским, ибо в обоих случаях главной целью является духовное общение – лицезрение или единение – с Божеством. В любой мистике велика роль мистической, или божественной любви. Многовековое развитие исламской мистики привело в организационном плане к созданию в XII–XIII вв. суфийских орденов, в теоретическом плане – к появлению интеллектуального, или идейного мистицизма – царства мистической теософии. Несмотря на различия в теории, у исламских мистических школ есть много общего в путях приближения к Божеству. Естественно, что резкое возрастание интереса к мистике происходило в исламском мире в периоды значительного ухудшения материального и духовного состояния общества, во время длительных и опустошительных войн типа монгольского завоевания, а также во время слома привычных общественных отношений и внедрения новых, непривычных, до сих пор не известных или забытых. Знать теоретические принципы различных мистических групп важно для понимания механизма формирования мистического мышления у вступив-

ших на суфийский путь искания истины. Знать же принципы организации и деятельности суфийских орденов необходимо для того, чтобы предвосхищать те или иные их действия и ориентироваться в их деятельности. Политическая активность суфиев в Средневековье и в наши дни оказывала и оказывает влияние на политическую ситуацию на Ближнем и Среднем Востоке, в Средней Азии и на Кавказе. Исторические и современные примеры указывают на то, что власти, умело входя в контакт с различными мистическими группами, изначально настроенными враждебно, могли нейтрализовать их и даже использовать в своих целях. В то же время недооценка и прямое игнорирование, а также преследование мистиков не давали желаемых результатов, вынуждая их уходить в подполье и тайно вести свою работу против властей.

На территории СНГ в настоящее время исламский мистицизм в значительной степени проявляется в Средней Азии (Таджикистан, Узбекистан), Казахстане и на Северном Кавказе (Чечня, Дагестан). В Таджикистане долгое игнорирование (или искусственное замалчивание) реального существования суфизма привело к тому, что практика суфийских групп, их цели в условиях гражданской войны 1992–1993 гг. не были доподлинно известны: можно было лишь констатировать теснейшие связи суфиев с непримиримой таджикской оппозицией и исламскими фундаменталистами. В Узбекистане авторитарный режим И. Каримова (р. 1938) загоняет все мистические движения вглубь, что отнюдь не разрешает проблемы взаимоотношения мистики и власти. На Северном Кавказе, где с XVIII в. орден накшбандийа в отличие от Средней Азии имел воинственный характер, влияние мюридизма, или шейхизма как северокавказской разновидности накшбандийи, всегда было велико. Кавказская война XIX в., вхождение Кавказа в состав России, годы Советской власти не смогли искоренить влияние мистицизма в северокавказских республиках, который тесно переплетался со сложными родоплеменными и клановыми отношениями чеченского, дагестанского

и ингушского обществ. Северокавказскому мюридизму в последние годы уделяется значительное внимание на Западе, например в Англии, которая еще со времен Кавказской войны Шамиля против России вместе с Турцией использовала турецкий орден накшбандийа для военной и материальной помощи Шамилю, что, безусловно, способствовало затягиванию войны. Представляется, что для Запада в 90-е годы XX в. было привлекательным сделать на границе России независимое теократическое государство наподобие имамата Шамиля, которое стало бы постоянным источником напряженности в регионе. Но для осуществления этой цели нужен был сильный, авторитетный религиозный и одновременно светский лидер. Таковых не было ни в Чечне, ни в Дагестане, ибо, например, первый президент Чечни Дж. М. Дудаев был слишком «светской» и одиозной фигурой, не имевшей к тому же никакого религиозного образования, чтобы претендовать на роль духовного лидера нации. Дудаеву оставалось лишь подогревать националистические чувства и возбуждать антирусские настроения среди чеченцев, что ни в коей мере не могло привести чеченское общество к благополучию и миру.

Знание конкретных мистических учений и их представителей в конкретной общественно-политической ситуации позволяет при необходимости нейтрализовать эти идеи теоретически – через научные и периодические издания, средства массовой информации, но также и в практическом аспекте.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ал-Газали, Абу Хамид*. Воскрешение наук о вере: Избранные главы / Перевод с арабского, исследование и комментарий В. В. Наумкина. М., 1980.
2. *Ал-Калабази, Абу Бакр Мухаммад ибн Исхак*. Ат-та‘арруф лимазхаб ахл ат-тасаввуф (Знакомство со школой суфизма) / На араб. яз. Изд. А. Дж. Арберри. Каир, 1934.
3. *Ал-Кушайри, Абу л-Касим ‘Абд ал-Карим ибн Хавазин*. Ар-рисалату л-кушайрийа фи ‘илм ат-тасаввуф (Трактат Кушайри о суфизме) / На араб. яз. Каир, 1318/1900.
4. *Ал-Кушайри, Абу ’л-Касим ‘Абд ал-Карим ибн Хавазин*. Ар-Рисала ал-кушайрийа фи ‘илм ат-тасаввуф (Трактат Кушайри о суфизме) / Предисловие, перевод с арабского и комментарии В. А. Дроздова // Восток (Oriens). 2005. № 2. С. 117–145.
5. *Ал-Макки, Абу Талиб Мухаммад ибн Аби ’л-Хасан ‘Али*. Кут ал-кулуб (Пища сердец): В 2 т. / На араб. яз. Каир, 1310/1892.
6. *Ас-Сухраварди, Шихаб ад-Дин*. Имадовы скрижали: Отрывок / Перевод и комментарии Я. Эшотса // Ишрак: Ежегодник исламской философии. 2011. № 2. С. 202–221.
7. *Ас-Сухраварди, Шихаб ад-Дин Йахйа*. Мудрость озарения: Отрывок / Перевод и комментарии А. В. Смирнова // Ишрак: Ежегодник исламской философии. 2011. № 2. С. 28–46.
8. *Ас-Сухраварди, Шихаб ад-Дин*. Му’нис ал-‘ушшак / Вступление, перевод с фарси и комментарий В. А. Дроздова // Восток.

- Афро-азиатские общества: история и современность. 1993. № 2. С. 131–150.
9. *Ат-Таханави, Мухаммад 'Али ибн 'Али*. Китаб кашшаф истилахат ал-фунун (Книга, раскрывающая термины наук): В 2 т. / На араб. яз. Калькутта, 1862. Тегеран, 1346/1967 г.
 10. *Бахарзи, Сайф ад-Дин*. Рисале дар 'ишк (Трактат о любви) / Введение, перевод с персидского и комментарий В. А. Дроздова // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 1996. № 4. С. 120–135.
 11. *Джами, 'Абд ар-Рахман*. Нафахат ал-унс мин хадарат ал-кудс (Дуновения дружбы от тех, в ком присутствует святость) / На перс. яз. Тегеран, 1337/1958–1959.
 12. *Да'и-йи Ширази, Низам ад-Дин*. 'Ишк-наме (Книга любви) / Предисловие, перевод с персидского и комментарий В. А. Дроздова // Восток (Oriens). Афро-азиатские общества: история и современность. 2002. № 3. С. 127–144; 2002. № 4. С. 126–144; 2002. № 5. С. 131–151; 2002. № 6. С. 113–129.
 13. *Ибн ал-'Араби, Мухйи ад-Дин*. Ал-Футухат ал-маккийя (Мекканские откровения): В 4 т. Каир, 1911.
 14. *Ибн ал-'Араби, Мухйи ад-Дин*. Фусус ал-хикам (Геммы мудрости). Бейрут, 1980.
 15. *Ибн ал-'Араби*. Мекканские откровения (Ал-Футухат ал-маккийя) / Введение, перевод с арабского, примечания и библиография А. Д. Кныша. СПб., 1995.
 16. *Ибн ал-Джаузи*. Талбис Иблис ли л-хафиз ал-имам Джамал ад-Дин Аби л-Фарадж 'Абд ар-Рахман ибн ал-Джаузи ал-Багдади / На араб. яз. Бейрут, 1368/1948.
 17. *Ибн ал-Джаузи*. Талбис Иблис. Повествование о том, как Дьявол вводит в заблуждение многих суфиев при их общении с юношами: Из десятой главы «О том, как Дьявол вводит в заблуждение суфиев из числа праведных» / Вступление, перевод с арабского и комментарий В. А. Дроздова // Восток.

- Афро-азиатские общества: история и современность. 1994. № 6. С. 114–145.
18. *Ираки, Фахр ад-Дин*. Куллийат (Полное собрание сочинений) / На перс. яз. 2-е изд. Тегеран, 1336/1957.
 19. *Ираки, Фахр ад-Дин*. 'Ушшак-наме (Книга влюбленных) / Предисловие, перевод с персидского и комментарии В. А. Дроздова // *Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки: межвуз. сб. Выпуск XXIV*. СПб., 2006. С. 44–97 (Часть первая); Выпуск XXV. СПб., 2008. С. 3–84 (Часть вторая).
 20. Поэма «Ишк-наме», приписываемая Сана'и / Предисловие, перевод с персидского и комментарии В. А. Дроздова // *Восток. Афро-азиатские общества: история и современность*. 1999. № 3. С. 115–134; 1999. № 4. С. 116–130.
 21. *Руми, Джалал ад-Дин Мухаммад*. Маснави-йи ма'нави (Поэма о скрытом смысле) / Перевод с перс. Первый дафтар. СПб., 2007; Второй дафтар. СПб., 2009; Третий дафтар. СПб., 2010; Четвертый дафтар. СПб., 2010.
 22. *Шах Да'и-йи Ширази*. Бахш-и аввал-и Куллийат-и Шах Да'и-йи Ширази ша'ир ва 'ариф-и нами-йи карн-и нухум-и хиджри (1-й том Полного собрания сочинений Шаха Да'и-йи Ширази, знаменитого поэта и мистика IX века хиджры / XV в. н. э.). Тегеран, 1339/1961.
 23. *Афсахзод А.* Лирика Абд ар-Рахмана Джами. Проблемы текста и поэтики. М., 1988.
 24. *Бартольд В. В.* Улуг-бек и Ходжа Ахрар: реферат доклада, прочтенного 12/25 марта 1915 г. // *Записки Восточного отделения имп. Русского археологического общества*. СПб., 1916. Т. 23. Вып. 3–4. С. 8.
 25. *Бертельс Е. Э.* Избранные труды. История персидско-таджикской литературы. М., 1960.
 26. *Бертельс Е. Э.* Избранные труды. Навои и Джами. М., 1965.

27. *Бертельс Е. Э.* Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
28. *Болдырев А. Н.* Еще раз о Ходжа-Ахраре // Бартольдские чтения. Год шестой: Тезисы докладов и сообщений. М., 1982. С. 10–12.
29. *Веселовский Н. И.* Памятник Ходжи Ахрара в Самарканде // Восточные заметки. Сб. статей и исследований профессоров и преподавателей факультета восточных языков Императорского Петербургского университета. СПб., 1895. С. 321–335.
30. *Вяткин В. Л.* Из биографии Ходжи Ахрара // Туркестанские ведомости. 1904. № 147. Вяткин В. Л. О Ходже Ахраре // Туркестанские ведомости. 1898. № 3.
31. *Вяткин В. Л.* Шейх Абу Юсуф Хамадани // Туркестанские ведомости. 22 октября (3 ноября) 1898. № 79.
32. *Гани, Касим.* Та'рих-и тасаввуф дар ислам (История суфизма в исламе) / На перс. яз. Тегеран, 1330/1951.
33. *Гемер М.* Кавказская война: Государство Шамиля // Восток. Афро-азиатские общества: История и современность. 1993. № 2. С. 37–46.
34. *Гордлевский В. А.* Житие Садреддина Коневи // Гордлевский В. А. Избранные сочинения. Т. 1: Исторические работы. М., 1960. С. 219–225.
35. *Джавелидзе Э. Д.* У истоков турецкой литературы. I. Джелальеддин Руми (вопросы мировоззрения). Тбилиси, 1979.
36. *Дроздов В. А.* Абу 'л-Касим ал-Кушайри и его «Трактат о суфизме» // Востоковедение: Филологические исследования. Вып. 27: Сб. статей. СПб., 2006. С. 230–263.
37. *Дроздов В. А.* Введение, перевод с персидского и комментарий // Бахарзи, Сайф ад-Дин. Рисале дар 'ишк (Трактат о любви) // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 1996. № 4. С. 120–135.
38. *Дроздов В. А.* Вступление, перевод с арабского и комментарий // Ибн ал-Джаузи. Талбис Иблис. Повествование о том,

- как Дьявол вводит в заблуждение многих суфиев при их общении с юношами: Из десятой главы «О том, как Дьявол вводит в заблуждение суфиев из числа праведных» // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 1994. № 6. С. 114–145.
39. Дроздов В. А. Вступление, перевод с фарси и комментариев // Ас-Сухраварди, Шихаб ад-Дин. Му'нис ал-'ушшак / В. А. Дроздова // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 1993. № 2. С. 131–150.
40. Дроздов В. А. Ираки и Хафиз: опыт сопоставления поэтического наследия // Ирано-Славика. Ежеквартальный научный журнал. 2008. № 1(15). С. 30–36.
41. Дроздов В. А. Исламский мистицизм и его влияние на население СНГ: Учебное пособие. СПб., 1995.
42. Дроздов В. А. К проблеме изучения суфийской терминологии // Неизменность и новизна художественного мира. Памяти Е. Э. Бертельса: Сборник статей. М., 1999. С. 86–107.
43. Дроздов В. А. Поэма «'Ишк-наме», приписываемая Сана'и. Перевод с персидского, предисловие и комментарии // Восток. Афро-азиатские общества: история и современность. 1999. № 3. С. 115–134; 1999. № 4. С. 116–130.
44. Дроздов В. А. Предисловие, перевод с араб. и комментарии // Ал-Кушайри, Абу 'л-Касим 'Абд ал-Карим ибн Хавазин. Ар-Рисала ал-кушайрийа фи 'илм ат-тасаввуф (Трактат Кушайри о суфизме) // Восток (Oriens). 2005. № 2. С. 117–145.
45. Дроздов В. А. Предисловие, перевод с персидского и комментарии // 'Ираки, Фахр ад-Дин. 'Ушшак-наме (Книга влюбленных) // Историография и источниковедение истории стран Азии и Африки: межвуз. сб. Выпуск XXIV. СПб., 2006. С. 44–97 (Часть первая); Выпуск XXV. СПб., 2008. С. 3–84. (Часть вторая).
46. Дроздов В. А. Предисловие, перевод с персидского и комментарии // Низам ад-Дин Да'и-йи Ширази. 'Ишк-наме (Книга

- любви) // Восток (Oriens). Афро-азиатские общества: история и современность. 2002. № 3. С. 127–144; 2002. № 4. С. 126–144; 2002. № 5. С. 131–151; 2002. № 6. С. 113–129.
47. Дроздов В. А. Символика в газели Фахр ад-Дина Ираки // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История, языкознание, литературоведение. 1994. Вып. 3. С. 100–105.
48. Дроздов В. А. Суфийское учение о любви в персидской классической литературе // Петербургское Востоковедение. Вып. 6. СПб., 1994. С. 174–193.
49. Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма: Бартольдские чтения. 1982. М., 1985.
50. Дьяков Н. Н. Тарикаты арабского Магриба и Северного Кавказа в эпоху колониализма // Россия, Запад и мусульманский Восток в новое время: Сборник статей. СПб., 1994. С. 27–49.
51. Заррин Куб, Абд ал-Хусайн. Джустуджу дар тасаввуф-и Иран (Исследование иранского суфизма) / На перс. яз. Тегеран, 1357/1978.
52. Иванов П. П. Хозяйство джуйбарских шейхов: К истории феодального землевладения в Средней Азии в XVI–XVII вв. М.; Л., 1954.
53. Из истории суфизма: Источники и социальная практика. Ташкент, 1991.
54. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. М., 1960.
55. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М., 1961.
56. Ислам. Историографические очерки. М., 1991.
57. Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.
58. Истоки тайноведения: Справочник по оккультизму: Опыт учета материалов по тайнознанию, сохранившихся в различных религиях, классификация тайных наук, характеристика

- окультурных организаций и библиография книг, посвященных этим предметам. Симферополь, 1994.
59. История персидской и таджикской литературы / Под редакцией Яна Рипки. Пер. с чешск. М., 1970.
 60. *Казаков Б.* Анонимное житие Ходжи Ахрара // Источниковедение и текстология средневекового Ближнего и Среднего Востока: Бартольдские чтения. 1981. М., 1984.
 61. *Казанский К.* Мистицизм в исламе. Самарканд, 1906.
 62. *Караматов Х. С.* Мотивы свободомыслия в суфизме Хорасана в XI–XII вв. // Проблемы истории и культуры народов Средней Азии и стран зарубежного Востока. Ташкент, 1991. С. 62–74.
 63. *Каримов Э. Э.* Некоторые аспекты политической и религиозно-философской практики тариката Накшбандийа в Мавераннахре XV в. // Из истории суфизма: источники и социальная практика. Ташкент, 1991. С. 74–89.
 64. *Керимов Г. М.* Аль-Газали и суфизм. Баку, 1969.
 65. *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм. Краткая история / Перевод с английского. СПб., 2004.
 66. *Кургинян С. Е.* Таджикский узел // Советская Россия. 1993. 29 июля.
 67. *Нафиси Са'ид.* Сарчашме-йи тасаввуф дар Иран (Истоки суфизма в Иране) / На перс. яз. 2-е изд. Тегеран, 1383/2004. Нурбахш Джавад. Сама' / На перс. яз. Тегеран, 1355/1976.
 68. *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV вв.: Курс лекций. 2-е изд. СПб., 2007.
 69. *Позднев П.* Дервиши в мусульманском мире. Оренбург, 1886.
 70. *Пригарина Н. И.* Хафиз и влияние суфизма на формирование языка персидской поэзии // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989. С. 94–120.
 71. *Раджабов М.* Абдурахман Джамии и таджикская философия XV в. Душанбе, 1968.

72. Самаркандские документы XV–XVI вв. (О владениях Ходжи Ахрара в Средней Азии и Афганистане) / Факсимиле, критич. текст, перевод, введение, примечания и указатели О. Д. Чехович. М., 1974.
73. Смирнов А. В. Бог-и-мир и Истина истин: логико-смысловой анализ оснований концепции Ибн ‘Араби // Ишрак: Ежегодник исламской философии. 2012. № 3. С. 41–61.
74. Смирнов А. В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М., 1993.
75. Смирнов Н. А. Мусульманское сектанство. М., 1930.
76. Степанянц М. Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987.
77. Тафаддули Абу ‘л-Касим. Сама‘-и дарвишан дар турбат-и Маулана (Сама‘ дервишей у мавзолея Руми) / На перс. яз. Тегеран, 1370/1991.
78. Тревер К. В., Якубовский А. Ю., Воронец М. Э. История народов Узбекистана: В 2 т. Т. 1. Ташкент, 1950.
79. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. Под ред. и с предисл. О. Ф. Акимушкина. М., 1989.
80. Хакими, Исма‘ил. Сама‘ дар тасаввуф (Сама‘ в суфизме) / На перс. яз. Тегеран, 1359/1980.
81. Ханьков Н. В. О мюридах и мюридизме: Отд. оттиск. Б.м. Б.г.
82. Хрестоматия по исламу. Переводы с арабского, введение и примечания. М., 1994.
83. Цветков П. Исламизм: В 4 т. Т. 4. Ислам и его секты. Асхабад, 1913.
84. Чехович О. Д. Бухарские документы XIV в. Ташкент, 1965.
85. Чехович О. Д. О социальной роли и политической деятельности Ходжи Ахрара // Бартольдские чтения. Год шестой: Тезисы докладов и сообщений. М., 1982. С. 70–71. Шиммель А. Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. М., 1999.
86. Якубовский А. Ю. Черты общественной и культурной жизни эпохи Алишера Навои // Алишер Навои: Сб. статей. М.; Л., 1946. С. 5–30.

87. Ahmad Ghazzali's Aphorismen über die Liebe / Herausgegeben von Hellmut Ritter. Istanbul–Leipzig, 1942 (Bibliotheka Islamica, nr. 15).
88. *Algar H.* Some Notes on the Naqshbandi tariqat in Bosnia // Die Welt des Islams. 13 (3/4). 1972. P. 168–203.
89. *Algar H.* The Naqshbandi order: a preliminary survey of its history and significance // Studia Islamica. 1976, № 44, p. 123–152.
90. *Arberry A. J.* An Introduction to the History of Sufism. London, 1942.
91. *Arberry A. J.* Sufism: An Account of the Mystics of Islam. London, 1950, 1956.
92. *Babinger F.* Zur Frühgeschichte des Naqschbendi-Ordens // Der Islam. Bd. 13. 1923 / S. 105–107, 282–283; Bd. 14. S. 112–114.
93. *Baldick Julian.* Mystical Islam: An Introduction to Sufism. London, 1989.
94. *Browne E. G.* A Literary History of Persia Vol. I. From the Earliest Times until Firdawsi. Cambridge, 1929; Vol. III. The Tartar Dominion (1265–1502). Cambridge, 1928.
95. *Chittick W.* The sufi Path of Love. The Spiritual Teachings of Rumi. New York, 1983.
96. *Corbin H.* Histoire de la philosophie islamique. Paris, 1964.
97. *Corbin H.* L'Homme de lumière dans le soufisme iranien. Paris, 1971.
98. *Corbin H.* L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi. Paris, 1958.
99. History of Persian Literature from the beginning of the Islamic period to the present day / Ed. by G. Morrison. Leiden–Köln, 1981.
100. *Iraqi.* The Song of Lovers (Ushshaq-nama) / Ed. and transl. by A. J. Arberry. Oxford, 1939.
101. Kadiriyya // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Volume IV. Leiden, 1997. P. 380–383.

102. *Knysh A. Shamil* // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Volume IX. Leiden, 1997. P. 784–786.
103. *Knysh Alexander D.* Ibn ‘Arabi in the later Islamic Tradition: the making of a polemical image in medieval Islam. New York, 1999.
104. *Kubra* // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Leiden, 1986. P. 300–301.
105. *Mawlawiyya* // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Volume VI. Leiden, 1991. P. 883–888.
106. *Molé M.* Author du Daré Mansour: L ‘apprentissage mystique de Baha’ al-Din Naqshband // Revue des études islamiques. 1959. T. 27. P. 35–66.
107. *Molé Marijan.* Les mystiques musulmans. Paris, 1965.
108. *Nakshbandiyya* // Encyclopédie de l’Islam. Nouvelle édition. Tome VII. Leiden–New York–Paris, 1993. P. 935–940.
109. *Nicholson Reynold A.* The Mystics of Islam. London, 1914, 1962.
110. *Nisami K. A.* Naqshbandi Influence on Mughal Rulers and Politics // Islamic Culture. 1965. № 39. P. 41–52.
111. *Ritter H.* Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin Attar. Leiden, 1955.
112. *Ritter H.* Djalal al-Din Rumi // The Encyclopaedia of Islam. NE. Vol. II. Leiden; London, 1965. P. 393–396.
113. *Ritter H.* Philologika VII. Arabische und persische Schriften über die profane und die mystische Liebe // Der Islam. Bd. 21. Berlin–Leipzig, 1933. S. 84–109.
114. *Robson J.* Tracts on Listening to Music. L., 1938.
115. *Schimmel A.* The Triumphal Sun. A Study of the Works of Jalaloddin Rumi. New York, 1993.
116. *Schimmel A.* I am Wind, You are Fire. The Life and Work of Rumi. Boston–London, 1992.
117. *Smith M.* Al-Ghazali the Mystic. London, 1944.
118. *Sohravardi Shihaboddhin Yahya.* Oeuvres philosophiques et mystiques. T. III: Oeuvres en persan. Teheran–Paris, 1977.

119. *Suhrawardiyya* // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Volume IX. Leiden, 1997. P. 784–786.
120. *Utas Bo*. Tariq ut-tahqiq. A sufi Mathnavi ascribed to Hakim Sana'i of Chazna and probably composed by Ahmad b. al-Hasan b. Muhammad an-Naxčavani. Lund, 1973.

Учебное издание

Владимир Альбертович Дроздов

МУСУЛЬМАНСКИЙ МИСТИЦИЗМ

Учебное пособие

Разработка и дизайн обложки: *Ю. В. Гребнева*

Редактор: *И. Н. Тарасенко*

Корректор: *С. П. Журавина*

Техническое редактирование

и компьютерная верстка: *Г. А. Филичева*

Подписано в печать 10.12.2015. Формат 60 × 90 ¹/₁₆.
Печать цифровая. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 11,5.
Зак. № 153. Тираж 220 экз.

ISBN 978-5-905273-75-9



Издание подготовлено и отпечатано
в ФГБУ «Президентская библиотека имени Б. Н. Ельцина».
190000, Санкт-Петербург, Сенатская пл., 3



www.prlib.ru