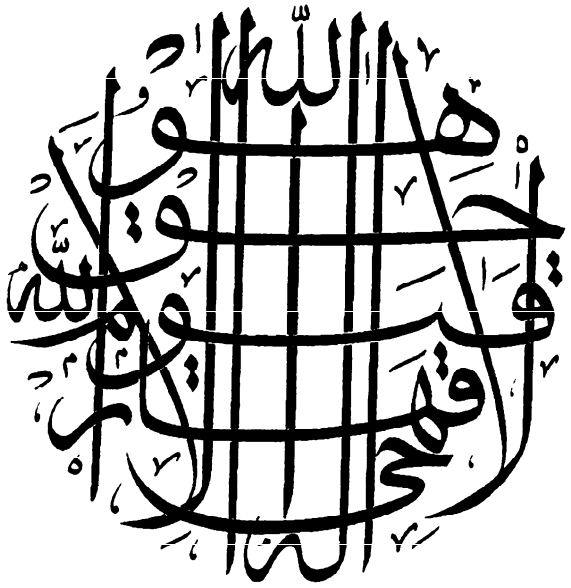
А. ДЖ. АРБЕРРИ

СУФИЗМ

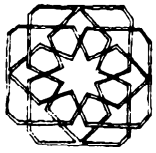
МИСТИКИ ИСЛАМА

«СФЕРА»

ФОНД ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ МИРА
Москва

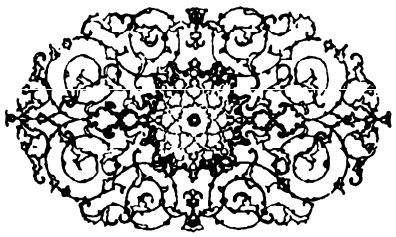


А. Дж. Арберри



СУФИЗМ.

МИСТИКИ ИСЛАМА



«СФЕРА»

Москва — 2002

ББК 86.3
А 79

Перевод с английского:
М.О.Авдейчик,
В.А.Литновская

Примечания
С.Д.Фролов

А 79 *Арберри А. Дж.*
Суфизм. Мистики ислама. Пер. с англ. — М.: Сфера, 2002. — 272 с.

Что такое суфизм? Где его истоки? В чем тайна привлекательности этого мистического учения, чьи адепты внесли огромный вклад в сокровищницу мировой культуры и, кроме того, были знамениты своими целительскими и чудотворными способностями? На эти и многие другие вопросы даст ответ эта книга, принадлежащая перу одного из известнейших ориенталистов, переводчика и исследователя Корана.

Краткий обзор основных оккультных аспектов суфизма дан в приложении, составленном редакцией по материалам книги Л.Бахтияра «Суфизм. Аспекты мистических исканий».

Издание иллюстрировано.

ISBN 5-93975-089-3

© Издательство «Сфера», 2002.

ПРЕДИСЛОВИЕ

В конце 30-х годов прошлого века группа молодых энтузиастов из Оксфорда поставила перед собой благородную и трудно выполнимую задачу — изложить шедевры философской, религиозной и этической литературы таким образом, чтобы они стали доступны пониманию современников, которые обладают знаниями в объеме общей образовательной базы. С энергией, свойственной молодости, они принялись за работу, привлекая к ней выдающихся ученых, экспертов в различных областях человеческой культуры. Результатом этой работы явились серия книг, излагающих философские и теологические системы, альбомы репродукций с изысканных произведений религиозного искусства, работы, посвященные священной музыке Запада и Востока и описания знаменитейших архитектурных ансамблей, воплотивших в себе основные индуистские, буддийские и христианские учения.

Немалая часть этой серии посвящена и трудам мистиков. Одна из этих работ, книга известного ориенталиста, переводчика и исследователя Корана, специалиста по исламскому мистицизму, А.Дж.Арберри, предлагается вниманию читателя.

Автор поставил перед собой задачу в объеме небольшой книги наиболее полно охарактеризовать такое замечательное явление в истории мистицизма, как суфизм. В результате получился очерк, сочетающий в себе широкий охват материала с лаконичным его изложением. Особенно ценным представляется рассмотрение истории развития суфизма, показывающее, что это мистическое учение является органической частью ислама. Со свойственной настоящим исследователям тщательно-

стью А.Арберри прослеживает истоки суфизма, приводя в доказательство своих выводов ссылки на труды, пользующиеся среди последователей суфизма непререкаемым авторитетом.

Безусловно, эта книга станет весьма полезным подспорьем для тех, кто изучает суфизм и интересуется историей этого мистического учения.

С.Фролов

А. Дж. Арберри

СУФИЗМ.
МИСТИКИ ИСЛАМА

ПРЕДИСЛОВИЕ

Две войны, опустошившие мир, привели к тому, что мы начали ощущать потребность в двух вещах: мы почувствовали, что нужно более глубоко понимать и ценить другие народы и их цивилизации, особенно их моральные и духовные достижения, а еще мы почувствовали, что нам нужно новое видение Вселенной, более ясное представление о фундаментальных основах этики и религии. Как должен вести себя человек? Народы? Есть ли Бог? Какова Его природа? Каким образом Он связан со своим созданием? И, что особенно важно, как может человек к Нему приблизиться? Другими словами, налицо желание узнать, что великие умы Запада и Востока думали и говорили о Правде Бога и о существах, которые (как полагают многие из них) произошли от Него, живут Им и к Нему возвращаются.

Это и является целью данной серии книг, которая появилась благодаря Оксфордской группе*, чьей идеей было изложить наиболее известные шедевры мировой религиозной и этической мысли (как христианской, так и нехристианской) таким образом, чтобы это было вполне понятно образованному читателю, не являющемуся экспертом в этих вопросах: студенту, бывшему военнослужащему, интересующемуся Востоком, людям с ученой степенью и вообще образованной аудитории. Эта серия будет включать книги трех видов: переводы, репродукции с произведений религиозного и этического искусства и, наконец, научно-популярные книги, в которых рассказывается об обстоятельствах, при которых это искусство и эта литература зародились и развивались. Эти книги перекликаются друг с другом. Религиозное искусство как на Востоке, так и на Западе часто становилось иллюстрацией к религиозным текстам, а при удобном

случае текст и рисунки печатали вместе, чтобы они дополняли друг друга. Научно-популярные книги будут состоять главным образом из переводов. Сами издания будут готовить известные ученые, которые попытаются сделать их не только сугубо научными, но также понятными и увлекательными.

Содержание их будет также различным — они будут посвящены этике, социальным вопросам, биографиям знаменитостей, теологии, философии и мистике; материал будет подаваться в стихах, прозе и иллюстрациях. Материалов имеется множество. Конфуций жил во время, которое было весьма схоже с нашим — когда государство воевало с государством, а люди страдали и расставались с иллюзиями; классические произведения, которые он сохранил, или вдохновителем которых он стал, демонстрируют общественные добродетели, которые могут объединить семьи, классы и государства в одну огромную семью, слушая волю Небес. Ашока и Акбар (оба были большими покровителями искусства) управляли огромными империями, руководствуясь принципами веры и религии. Есть моральные притчи и максимы* иудейских и мусульманских авторов Средних веков; красивые рассказы о мужестве, любви и верности из эпосов Индии и Ирана. Пьесы Шекспира показывают, что истинные отношения между людьми — это любовь. И здесь, и там в книгах предстает неэтичный или малоэтичный человек и трудности, которые наваливаются на него.

Есть философские работы и работы, посвященные Богу. Жизнь и легенды (легенда часто четко и изящно выражает религиозную истину) о Будде, о родителях Марии, о Франциске Ассизском; изысканные скульптуры и живопись, которая сопровождает их. Индийская и христианская религиозная музыка, слова молитв и восхвалений, которые ее усиливают. Среди авторов этих книг есть пророки и те, кто писал об Апокалипсисе, зороастрийцы и иудеи, философы Эллады и христианские мыслители — греческие, римские, средневековые и современные, на кого они оказали столь глубокое влияние. Есть также индуистские, буддийские и христианские учения, выразившие себя в таких великих памятниках, как индийские храмовые ансамбли Боробудур (азиатский

Шартр) и Аджанта, собственно Шартр (Франция) и Сикстинская капелла.

Наконец, есть мистика чувства и мистические философы. В возлюбившей Бога Индии поэты, музыканты, скульпторы и художники вдохновлялись духовным почитанием Кришны и Рамы, равно как и философской мистикой упанишад. Два великих даоса Лао-цзы и Чжуанцзы, художники-мистики династии Сун, Руми и другие суфии — в исламе, Платон и Плотин, за которыми последовал Дионисий, Данте, Экхарт, Тереза и другие великие мистики и художники многих христианских земель.

Человечество голодно, однако стол уже накрыт, хотя его куда-то спрятали и заперли на ключ. Цель этой серии книг — сделать так, чтобы к этому столу можно было подойти, и так, чтобы мы, протянув руку, подобно героям Гомера удостоились бы теплого приема.

Несомненно, великие религии различаются в фундаментальном отношении. Но разница эта не столь велика, как может показаться. Мы думаем, что они отстоят друг от друга гораздо дальше, чем на самом деле, потому, что мы их не до конца понимаем и искаженно представляем их. Те, чья религия по характеру догматична, выказывали столько же желания познакомиться с другими учениями, как и те, кто придерживался либеральных религиозных взглядов. Но над всем этим есть нечто общее для всех великих религий, относящееся к большинству фундаментальных понятий. Это — часто встречающаяся гармония Божественной Природы, Единство Бога, Реальность, существующая сама в себе, познающая себя и, следовательно, заключающая в себе любовь и радость. Природа и ограниченные духи являются некоторым образом подчиненными духами Бытия, или просто внешним проявлением Божественного, Единого. Способ, которым человек приходит или возвращается к Богу, по сути дела, один и тот же как в христианском, так и в нехристианском веручении. Он делится на три стадии: стадия этики; затем стадия знания и любви, и путь к мистическому союзу души и Бога. В этих книгах будет показана каждая стадия.

Некоторую часть из всего этого, как мы надеемся, можно будет изучить по книгам и иллюстрациям этой

серии. Если их читать вдумчиво и при этом хотеть что-либо выучить, они окажут помощь людям в обретении «полноты жизни», а народы смогут жить вместе в гармонии, понимая друг друга. Земля сегодня прекрасна, но люди разуверились и боятся. Но однажды придет день (возможно, он не так далек), когда наступит Возрождение человеческого духа, когда люди станут невинными и начнут счастливую жизнь посреди красот мира. Ибо тогда их глаза откроются и увидят, что эгоизм и гордыня — это глупость; что Вселенная — одухотворена; что люди — дети Бога.

Они не причинят вреда
Моей святой горе и не уничтожат ее.
Ибо вся Земля будет полна знанием Господа
Так же, как воды покрывают море.

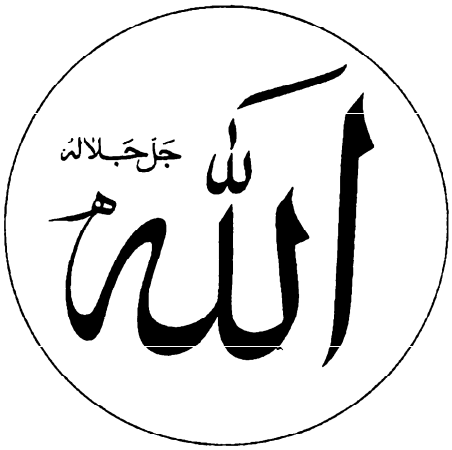
ВВЕДЕНИЕ

Уже стало избитой истиной, что мистицизм, по сути дела, везде один и тот же, вне зависимости от того, какую религию исповедовал сам мистик. Мистицизм остается постоянным и неизменным явлением, вселенским желанием человеческого духа, желанием личного единения с Богом. Было затрачено много труда и знаний, чтобы показать, как одна форма мистицизма влияла на другую, хотя доказать это часто трудно, а иногда почти невозможно в силу его уклончивого характера. Однако все признают, что ни одно религиозное движение не может обрести существование или продолжать развиваться, не вступая в контакт с уже установившимися другими верованиями или религиозными институтами, которые просто должны оставить свой отпечаток на новом творении мысли и чувства.

Чтобы дать необходимое толкование суфизма (так называется мистицизм в исламе), из соображений краткости предлагается принять на веру эти два утверждения; тогда не надо будет тратить время на анализ и повторное изложение аргументов, повествуя о более чем столетнем периоде, за который суфии почерпнули определенную часть своих утверждений и образа действий в примерах из

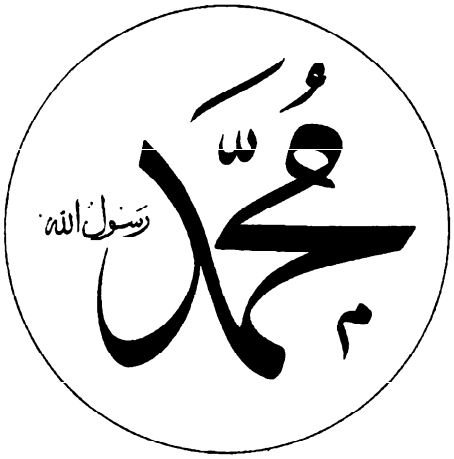
христианства, зороастризма, иудаизма, гностицизма, религии Гермеса и неоплатоников. Принимая во внимание, что место, где зародились ислам и суфизм, было свидетелем прихода, триумфа и распространения других верований, каждое из которых обладало собственной мистикой, этот факт можно считать самоочевидным, и тогда можно рассматривать суфизм, как если бы он был изолированным, изучать это движение изнутри в качестве аспекта ислама, как если бы другие факторы, которые однозначно определили его развитие, вовсе не существовали. Следуя такой процедуре, мы надеемся нарисовать единую картину мистицизма, развившегося из одной веры, из одного обряда, который таким образом можно будет сравнить с мистикой других верований, и тогда станет понятно, что он на самом деле из себя представляет. Ибо в то время как сам мистицизм, вне всякого сомнения, является универсальной постоянной, его разновидности имеют весьма четкие различия и характерные черты, данные им религиозными системами, на которых они основаны. В этой разнородной компании суфизм можно определить как мистическое движение непримиримого монотеизма.

Ядром исламского вероучения является доктрина Единого Бога, не имеющего других равных себе, которые могли бы разделить или оспорить Его могущество, и этот Бог не допускает, чтобы кто-либо менял Его законы или вмешивался в Его Суд. Ислам не признает воплощенного Бога, Спасителя. Все происходит между Аллахом, единым Господом (*рабб*) и отдельным человеком — его творением и



«Нет Бога кроме Аллаха»

«Мухаммед — Пророк Божий»



слугой (*абд*). Некоторые из людей стали пророками Бога, чьим долгом (от Адама до Мухаммеда) было просто призвать человечество к Нему. Они доносят Божественное Послание до человека, и оно не меняется ни от времени ко времени, ни от народа к народу. Другими словами, пророки — это такие же люди как и все, за исключением того, что Бог мог повелеть им принять его особую милость. Пророку нельзя поклоняться как Богу, иначе это уже будет политеизмом (*ширк*) и неверием (*куфр*), хотя очевидно, что почитать его следует, равно как подражать ему, так как с ним говорил Бог и он же избрал его своим посланником.

Для мусульманина послание Бога полностью содержится в Коране, книге откровений, посланных в разное время человеку по имени Мухаммед. Эта книга не отменяет, но скорее подтверждает то Божественное Послание, которое сохранилось, хотя и в искаженном и отрывочном переложении, в священных писаниях иудеев и христиан. Коран — это самый высокий авторитет, к которому обращается мусульманин за руководством и объяснением.

Способ, которым Коран был открыт Мухаммеду, естественно, представляет огромный интерес для суфиев, ибо разве это не есть явное доказательство того, что Бог говорит с человеком? И коль скоро заветное желание человека — слышать Голос Божий, он должен задаться вопросом: как случилось, что основатель его веры получил такую милость, стал пророком и мог постоянно общаться с Создателем? Поэтому суфий должен изучать жизнь Мухаммеда (*сира*), принять его правила поведения

(*сунна*) и быть хорошо знакомым с преданиями (*хадисами*), которые передавались из поколения в поколение сначала устно, а потом письменно, и которые являются уникальным и богатым источником, могущим привести человека к просветлению. Хадисы — это второй опорный столп после Корана, на котором суфий, как и все мусульмане, строит здание своей веры и жизни.

С самых первых дней ислама Пророк не испытывал недостатка в преданных последователях, которые стремились подражать ему и жить смиренно и праведно пред очами Бога и людей. Их праведное поведение, набожность были так любезны их Создателю, что он в своей безграничной милости избрал их своими «друзьями» (*аулийа*, ед.ч. — *вали*) — термин, который впоследствии стал более или менее синонимичным христианскому понятию «святой». Суфий, который искренне желает достичь такой же близости и обрести такую же милость, должен прилежно изучать, как эти святые мужи вели себя в обществе и в частной жизни, принимать сердцем и умом слова мудрости и святости, песни преданности Богу и небесной любви, известные с тех времен. И все это становится третьим столпом.

Наконец, в жизни, исполненной искреннего послушания Воле Бога, воздержания и размышления, жизни, ведомой Словом Бога, жизнью Пророка Его и примерами Его Святых, суфий сам становится носителем милостей, которые Бог может даровать ему. Проходя через различные состояния (*ахвал*, ед.ч. — *хал*) и стадии (*макамат*, ед.ч. —

макам) духовного паломничества, он обнаруживает множество доказательств особой связи, которая есть между ним и Богом (*карамат* — «милости»). Этот личный опыт становится четвертым столпом его храма праведности.

Ведомый и вознаграждаемый таким образом, мусульманский мистик может надеяться получить частичку бессмертия еще в земной жизни, отойдя от самого себя (*фана*) и обратившись к сознанию сохранения Бога (*бака*). После смерти и высшего суда он предполагает жить вместе с ангелами и пророками, святыми и спасенными в благословенном присутствии Всемогущего Бога.

Глава 1

СЛОВО БОГА

Мухаммед, сын Абдаллаха и Амины из аристократического рода курайшитов, согласно арабским историкам, родился в Мекке в 571 году н.э. Его родители были благородными, но обедневшими членами гордого клана. Отец его умер еще до того, как ребенок родился, а мать умерла, когда сыну было около шести лет. Он рос сначала под опекой своего деда Абд-ал-Муталиба, а после его смерти — под опекой своего дяди Абу Талиба, торговца. Мальчиком Мухаммед бродил в холмах вокруг Мекки, присматривая за стадами семьи; так он рано привык к сиротскому одиночеству и заброшенности безводных пустынь Аравии. В двадцать пять лет он женился на Хадидже, богатой вдове, которая была на пятнадцать лет его старше, и, пока она жила, у него не было другой женщины; тогда он впервые испытал комфорт. Торговые дела своей жены он вел так же честно и аккуратно.

Однако в свободное от дел время он часто возвращался в холмы, которые так хорошо знал еще с тех пор, как был мальчиком. Там, как говорят,

он размышлял о жестокой межплеменной вражде, которая пропитала пески Аравии кровью, а также об отвратительном идолопоклонстве и беспредельном разврате, правившем в шумных городах. На сороковом году жизни ему было странное видение, которое стало началом его миссии пророка. Он сидел, поглощенный своими мыслями, в пещере Хиры и внезапно услышал голос, повелевающий ему: «Говори во имя Бога твоего» [1]. Затем последовало короткое послание, которое укрепило его в вере, ибо он был более или менее знаком с иудейскими преданиями — что он был призван стать пророком. Прошло какое-то время, новых откровений не было, и он начал мучиться сомнениями и ложными толкованиями, как вдруг он получил еще более ясное послание. Прибежав домой в состоянии крайнего возбуждения, он попросил Хадиджу обернуть его покрывалом, сам тихо лег и стал слушать. Тогда он услышал голос, такой же властный, как и раньше: «О ты, завернутый в покрывало, восстань и говори!» [2]. После этого и до конца своих дней в 632 году н.э., Мухаммед регулярно продолжал слышать этот голос, который отождествляли с голосом ангела Гавриила. Все, что он слышал, он повторял своим родичам и последователям. С течением времени вся серия откровений сложилась в книгу, которую назвали Кораном — слово, означающее «чтение (вслух)» и происходящее от корня того самого первого слова, что было им услышано с небес.

Коран — это свод писаний, состоящий из многих разнородных элементов, от видения ада и неба

и периодических призывов к раскаянию до поэтических рассказов о миссиях прежних пророков и обрядовых и юридических правилах. Коран является подтверждением, а отнюдь не отменой откровений, данных Богом прежним своим посланникам, включая Авраама, построившего святыню Каабы в Мекке; Моисея, давшего законы иудеям; и Иисуса, сына Марии, ставшего Словом Бога (но в отличие от христианской версии, его не распяли — вместо него к кресту прибили гвоздями его божественным образом созданную куклу).

Хотя мусульманское священное писание в деталях регламентирует религиозные обязанности, накладываемые на верующего, его поведение как слуги Бога и члена сообщества верующих, мы не будем сейчас рассматривать эти аспекты Корана. Нас более интересуют места, особенно любимые суфиями, ибо они рассказывают о природе Бога и Его свойствах, Его самооткрытии человечеству через голос ангела Гавриила, говорившего с Мухаммедом. Ибо эти мистические тексты являются для суфия главным стимулом и доказательством того, что он также может стать единым с Богом.

Хотя Бог предстает во всем Коране как Единый Всемогущий Властитель, «Повелитель Судного Дня» [3], всезнание которого не поддается пониманию человеком: «Не дано им постигнуть его Знания» [4], тем не менее он постоянно велит своим слугам изучать Его дела и размышлять о Его творении, ибо только этими способами Его можно познать как Бога. «Разве не смотрят они на верблюдицу, как она создана?» [5] — вопрошает Бог, и

далее: «Разве не смотрели они на птиц, летящих по воле Его под небосводом? Ничья рука не держит их, кроме руки Бога; и в этом знак, чтобы уверовать» [6]. Пчела также создает «знак для тех, кто думает» [7]. В следующих строках Бог восклицает: «Поистине в сотворении Небес и Земли, и в смене дня и ночи, и в кораблях, что плывут по морям, груженные вещами, нужными человеку, и в дожде, что Бог посылает с Небес, тем самым оживляющим землю, и во всяческих животных, бродящих по земле, и в перемене ветров, и в облаках меж Небесами и Землею — во всем этом есть знаки для тех, кто понимает» [8]. И так от самых великих и чудесных аспектов творения до самых низших: «Воистину, Бог не испытывает стыда даже за то, что дал жизнь мухе» [9].

«Если слуги мои будут спрашивать тебя обо Мне, — говорит Бог Мухаммеду, — то воззри, Я здесь» [10]. И в самом деле, Он «ближе к нему, чем его собственная яремная вена» [11]. Если человек пожелает увидеть чудесные дела Бога, он должен «пройти по земле и посмотреть, как Он дал жизнь созданным им тварям» [12] — повеление, которое приняли к сердцу мусульманские дервиши и которое они часто повторяли, чтобы утвердить свой образ жизни. «Куда бы вы ни повернулись, всюду Лик Божий» [13] — этот излюбленный текст вдохновил создание многих изящных афоризмов и стихов. Но, возможно, самый известный из всех них — это так называемый «Стих Света», и то, что следует из него, становится предметом постоянного размышления и комментариев.

Бог — это Свет Небес и Земли. Его Свет подобен нише, в которой стоит лампа; лампа заключена в стекло, а стекло, словно яркая звезда. Светит она с чудесного оливкового дерева, и ни на Востоке, ни на Западе нет другого такого же, чье масло светило бы так же ярко, хотя даже и огонь не касался его. Это свет в свете. Бог ведет к Свету своему тех, кого пожелает, и посылает Бог людям сказания, ибо Он всезнающ. Во храмах, которые Бог позволил воздвигнуть, дабы помнили там Его имя, воздают люди хвалу Ему на заре и при свете дня. Среди ужаса дня, когда сердце уйдет в горло, а глаза станут круглыми, людям, которых ни торгашество, ни суета не уведет от Бога и от соблюдения молитв и от уплаты установленных податей, за все их благочестивые дела Бог воздаст и щедростью своею умножит их число, ибо Бог милостив безмерно ко всем, кого возлюбил. Но для неверных дела эти словно туманная дымка в пустыне, которую жаждущий принимает за воду, а когда он войдет в нее, то не обнаружит там ничего, кроме того, что Бог с ним. И тогда он уверует, ибо легко уверовать в Бога, или быть ему в темной глубине моря, что покрыта волнами, на которых лежат другие волны, а выше их — тучи; темнота над темнотой, и если человек вытянет вперед руку, то не увидит ее. Разве не видел ты, как все на Небе и на Земле возносит хвалу Богу, даже птицы, когда раскрывают крылья? Каждое создание знает молитву и хвалу ему, и Бог знает, что это им ведомо. Бог — это царство на Небе и на Земле, и к Богу же все вернется в самом конце [14].

В стародавние времена Бог говорил с пророками, наделяя их особыми знаками божьей милости:

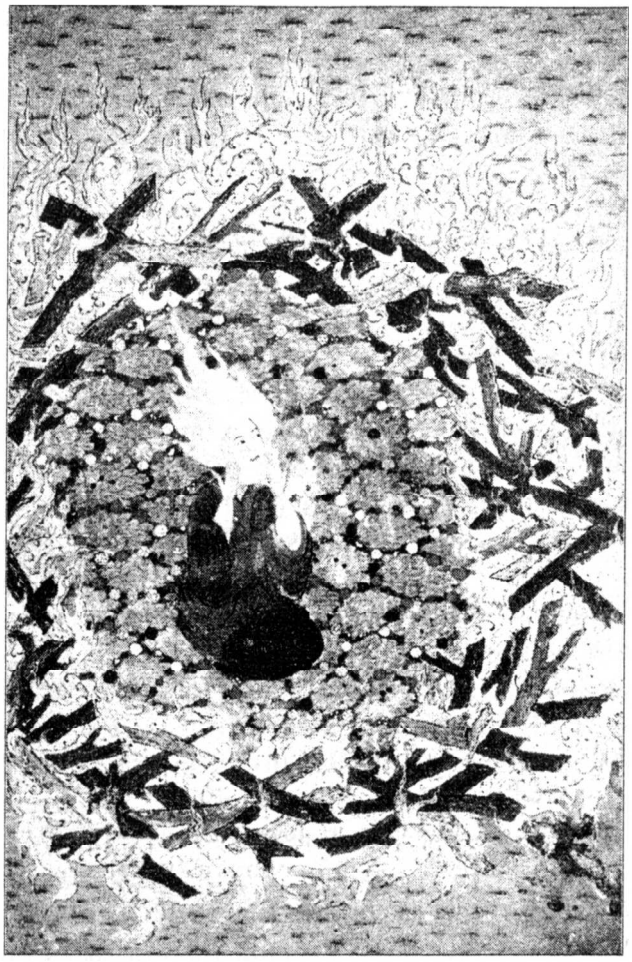
«Моисею и Аарону было даровано озарение и свет и предупреждение богобоязненным» [15]; «А Аврааму был указан путь, ибо Мы знаем, что был он добродетелен» [16]; «И Соломону позволили Мы проникнуть в суть вещей, и обоим им (Давиду и Соломону) даровали Мы мудрость и просветление; и Мы повелели горам и птицам возносить вместе с Давидом хвалу Богу, а Соломону Мы подчинили сильный ветер, что по его повелению летел к земле, благословленной нами» [17]. Бог говорил с Моисеем, явившись ему в виде неопалимой купины; «И когда пришел Моисей в установленное Нами время и Бог заговорил с ним, то сказал он: «Господин мой, покажись мне, чтобы я смог посмотреть на тебя» [18]. И Он ответил ему: «Ты не должен видеть меня; но посмотри на эту гору — если она сейчас останется на своем месте, тогда ты увидишь меня». И когда Бог проявился в горе, та превратилась в песок, а Моисей упал без сознания» [19].

Так в свое время и Мухаммед был отмечен Божественной милостью, когда «Он перенес ночью своего слугу из священного храма (Мекки) в храм еще более далекий (Иерусалим), чьи окраины были благословлены нами, и что мы могли показать ему из знаков, сделанных нами» [20]. В связи с этим чудесным путешествием появилось много религиозных легенд, к которым мы обратимся позже; а сейчас достаточно будет рассмотреть следующий фрагмент из Корана, который считается дополнением к только что прозвучавшему краткому намеку. Это также и описание видений, которые дваж-

ды случилось пережить Мухаммеду и в которых он видел Гавриила. Это не что иное, как откровение об открывшемся: «Он, ужасный в своей силе, учил его и одарил мудростью. Сначала стоял Он на самой высокой точке горизонта, затем подходил ближе и еще ближе, и был он всего на двух расстояниях полета стрелы, а то и ближе. И открыл Он своему слуге то, что открыл Сам; и сердце его не исказило все, что он видел. Будете ли вы спорить с ним по поводу того, что он видел? Он видел Его и в другой раз, у дерева Сидры, что растет на границе сада вечного отдыха. Когда дерево Сидры было покрыто тем, чем было покрыто, он не отвел взгляд свой в сторону, ибо увидел он величайший из знаков Бога своего» [21].

Некоторые комментаторы воспринимают эти таинственные слова как действительное видение Бога, однако этот вопрос вызвал серьезные теологические проблемы, и более внимательное рассмотрение наводит на мысль, что тогда имелось в виду: ангелы или лист золота. Также остается весьма спорным вопросом, во плоти ли наблюдал Мухаммед эти чудеса, или все это видел только его дух.

Хотя, конечно, можно возразить, что все эти чудеса были явлены лишь пророкам, которые по определению выделяются среди всех других людей (а Мухаммед был Печатью Пророков, и никто после него не может надеяться, что Бог дарует ему такую же Милость), — все-таки в Коране имеется послание, звучащее не менее обнадеживающе для каждого человека. Ибо человек, в силу своего происхождения от Адама, был более высшим созданием, чем



Авраам (книжная миниатюра, Иран, XV в.)

ангелы; для него и предназначалось все творение. «Он — это Тот, кто создал для тебя все, что есть на Земле, а затем ушел на Небо и создал Семь Небес на нем, и он всезнающий. Когда твой Бог сказал ангелам: "Воистину, я собираюсь поставить одного своим наместником (*халифа*) на Земле", то сказали они: "Ты собираешься сделать своим наместником того, кто будет делать дурные дела и проливать кровь, в то время как мы будем возносить хвалу Тебе и славить святость Твою?". Тогда сказал Бог: "Воистину, я знаю то, чего вы не знаете". И научил он Адама названиям всех вещей, а затем поставил их перед ангелами и спросил: "Скажите мне, как все это называется, если вы одарены мудростью". Тогда ответили они: "Будь благословен! У нас нет иного знания, кроме того, что ты позволил нам узнать. Ты, знающий, мудрый". Тогда сказал он: "Адам, скажи им названия этих вещей". И когда тот их сообщил им, спросил Бог: "Разве не говорил я вам, что я знаю все сокрытое на Небе и на земле и что я знаю то, что вы выносите на свет, а что прячете?". И когда Мы сказали ангелам: "Поклонитесь Адаму и почитайте его", то все поклонились ему, кроме Иблиса. Он отказался и, полный гордыни, стал одним из неверных» [22].

Человек был создан не только для того, чтобы стать наместником Бога на Земле; еще до того как он и все иное были физически созданы, человек вступил в вечный договор с Богом, по которому должен почитать Его как Единого Бога. «И когда твой Бог поставил потомков сыновей Адама и спросил их: "Разве я не Бог ваш?", то они отве-

тили: "Да. Мы признаем это"» [23]. Мы еще увидим, как в последующие времена этот стих, интерпретируемый как относящийся к событию, происшедшему еще до вечности, послужил центральной точкой сложнейшей теософии.

«Поклонись и подойди ближе» [24] — это были последние слова, которые сказал Голос в самом первом откровении. Везде в Коране мы читаем, что каждое богоугодное дело человека предваряется милостью Бога к человеку. «И тогда он обратился к ним так, чтобы они могли обратиться к нему» [25], и сказал Он троим раскаявшимся грешникам, что были с Мухаммедом: «Бог очень доволен вами и они были довольны Богом» [26] — так Бог описывает избранных святых в раю, ибо «Он любит их и они любят его» [27]. Этот последний фрагмент текста имеет огромную важность в плане подкрепления суфийской доктрины любви (*махабба*) и является последней инстанцией в идее трехчастного единства Любящего, Любимого и Любви. Понимание Вселенной как далекого равнодушного образования полностью опровергается идеей Милостивого Аллаха, который всегда первым делает шаг к человеку, избранному Своему творению, чтобы связать его с Собой крепкими узами любви.

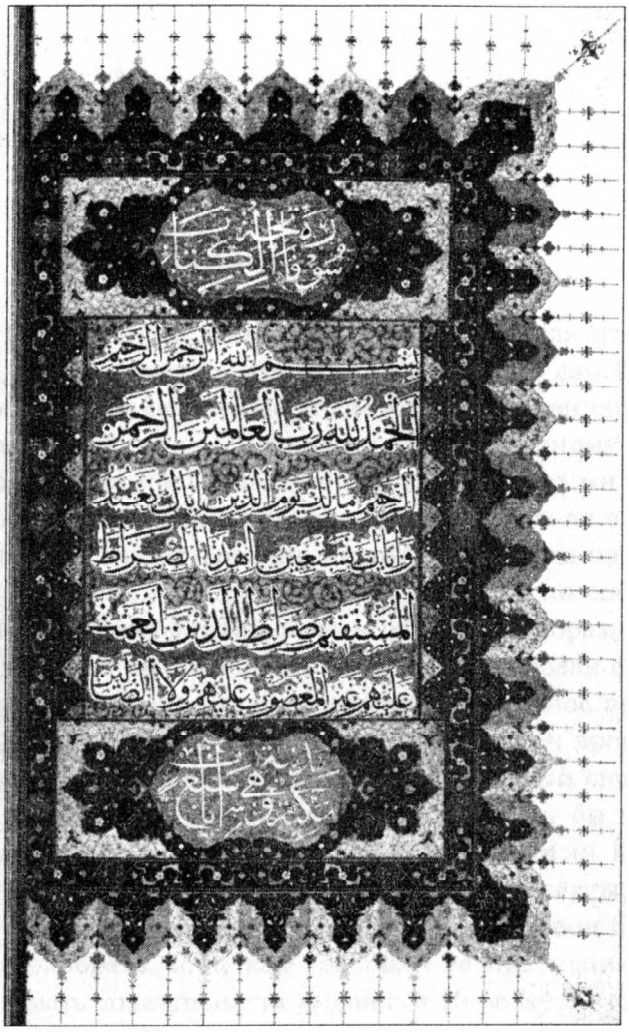
Более того, в Коране имеется абзац, относящийся к битве при Бадре, где Бог говорит: «И вот, это не вы убили их, но Бог убил их; не ты разил их своей рукой, но Бог разил их» [28]. Эти слова, ставшие причиной постоянных размышлений, казались суфиям явным доказательством того, что Бог действует и опосредованно через человека, если Он

считает, что человек достоин стать Его орудием. Божественное чудо, случившееся, когда Бог ослепил глаза жителей Мекки песком и мелкими камнями, оказало значительное влияние на борьбу между верой и неверием, так что время от времени Бог может и готов творить чудеса в лице Своих святых, дабы доказать истинность веры.

Все сказанное ранее — лишь строки Корана, в которых суфии видят мистическое значение; есть, конечно, и много других, слишком много, чтобы их здесь цитировать. Их формулировки недостаточно однозначны, чтобы быть убедительными для обыденного понимания. Они пронизывают книги суфиев, служа аргументами в пользу их учения. «Вспоминай Бога часто» — эта фраза постоянно встречается в Коране. В таком контексте она несет обычное, нейтральное значение, но суфии интерпретируют ее по-особому, и слово «воспоминание» (*дхикр*) обрело со временем очень специфическую коннотацию*. «Всякая вещь на Земле исчезает, кроме Лика Его» [29], — кажется, что в том месте, где она появляется, все в ней обладает невинным значением, кроме ее явно заметной идеи; она воспринимается суфиями как вешалка, на которую можно повесить их характерную доктрину об исчезновении (*фана*) атрибутов человека вследствие единения с Богом, благодаря чему мистик приходит к вечной духовной жизни в Нем.

Чтобы представить, до каких пределов намерены дойти суфии в раскрытии эзотерических значений довольно простого языка своего священного писания, необходимо помнить, что Коран был

поручен памяти глубоко верующих людей и его надо было читать постоянно — вслух или про себя; так что мистик, читая его, находился в беспрестанном размышлении об этой священной книге. И тогда многие фрагменты, которые остались бы в стороне, если не уделять им особого внимания, теперь просто должны были бы заинтересовать читающего и стимулировать его воображение, уже обостренное строгой дисциплиной и воздержанностью внутренней жизни суфиев. Ум — это очень тонкая субстанция по определению, и как арабы, так и персы, показав себя способными учениками Платона и Аристотеля, без всяких проблем применяли к Корану те же самые методы, с помощью которых Филон философствовал над Пятикнижием*. Наконец и сам стиль мусульманского священного писания, возвышенный, волнующий, красноречивый, оказался как нельзя более пригодным для экстравагантных толкований; притом, что встречающиеся действительно темные места, которые дали ортодоксальным толкователям так много возможностей проявить свои лексикогафические познания, только подлили масла в огонь мистики. Эзотерическое представление Корана стало главным аспектом в тяжелом обучении суфиев.



Страница из Корана (Иран, XVI в.)

Глава 2

ЖИЗНЬ ПРОРОКА

Современные данные о жизни основателя ислама, если не считать намеков, которые дает сам Коран, ограничиваются легендами, или «преданиями» (хадисами), приписываемыми тому или иному из его ранних последователей и передаваемыми из поколения в поколение. Так продолжалось до второго века существования новой веры, когда начали предприниматься серьезные попытки по собиранию и унификации этих весьма разнообразных и разбросанных материалов. Хадисы приобрели еще большее значение как теология и религиозное право ислама, ибо уже с самых ранних времен яростные дебаты и споры создавали повышенный спрос на такой источник авторитета, который мог бы дополнить недостаточно подробно изложенный Коран. Религия в то время распадалась на секты, и целью каждой из противоборствующих сторон было подобрать, или, как говорили ее противники, выдумать доказательства угодности Пророку их точки зрения.

В третьем веке (или девятом, по христианскому летоисчислению) появились огромные канонические

собрания хадисов, особенно известными стали труды Ал-Бухари и Муслима*. Известные теологи и правоведы того времени считали, что в них заключены все предания, которые выдержали длительную проверку исторической наукой и были строго выверены ортодоксальной теологией. К этому времени движение суфиев уже крепко встало на ноги и мистики сами собрали много преданий, удовлетворяющих их собственному мировоззрению, но не канону. Это, конечно, не говорит о том, что суфии не обращались также к общепринятому своду хадисов, — как раз наоборот: ведь непохожесть всегда привлекает внимание, и, когда с течением времени суфии столкнулись с враждебностью тех, кто сомневался в разумности их доктрины и ритуалов, тогда суфиям пришлось признать себя побежденными в том, что касалось преданий.

Если мы рассмотрим афоризмы и байки, которые суфии связывают с Мухаммедом, мы обнаружим, что изрядная их часть, поданная с их точки зрения, отвергается Бухари и Муслимом. Однако это не должно удивлять нас, если мы вспомним, что Бухари «выбирал из 600 000 преданий, что поведали ему 1000 шейхов за шестнадцать лет трудов и путешествий по Персии, Ираку, Сирии, Эль-Хиязу и Египту» [1]. В любом случае необходимо иметь в виду, что этот материал, который имеет фундаментальную важность для суфиев, с точки зрения самых высоких требований мусульманского учения считается подозрительным. Как и в предыдущей главе, мы приведем здесь несколько характерных примеров хадисов, которые наиболее часто

упоминаются суфийскими авторами и их сторонниками в качестве доказательства различных аспектов своего учения, при этом не подвергая сомнению, было ли это действительно сказано Мухаммедом или нет. Мы делим этот материал на две части, отображая аскетические и теософские тенденции суфизма, отметив, что тенденции аскезы, как и следовало ожидать, выглядят гораздо менее подозрительными в глазах ортодоксов, нежели теософские.

«Бедность — моя гордость» — это выражение Мухаммеда, впоследствии ставшее лозунгом многих суфийских общин, отражает общепринятое мнение, что основатель ислама жил смиренно и скромно до конца дней своих и что огромная власть и богатства, что достались ему в последние годы его миссии, не изменили его привычку к строгой воздержанности. Говорят, что Пророк молился: «О Господь мой, даруй мне жизнь скромную и позволь умереть скромно и восстать из мертвых среди скромных». Он также говорил: «В день Воскресения скажет Бог: "Приведите ко мне тех, кого люблю". И ангелы спросят тогда: "А кто они, те, кого возлюбил ты?" и ответит им Бог: "Бедные и обездоленные"» [2]. В Коране есть много подтверждений тому, что огромные мирские богатства претят Богу: «Жизнь в этом мире — всего лишь игра и мишура, то, чем вы хвастаетесь среди себе подобных» [3]. Мухаммеду День Последнего Суда казался близкой реальностью, и он все время призывал своих последователей воздерживаться от материальных благ, дабы накопить сокровищ на

Небе. «Не осуждай и не гляди на блага, которыми мы одарили немногих, — это миражи этой жизни, дабы испытать их» [4]. Богатство Бог дает немногим — не как знак высшего отличия или милости, но для того, чтобы испытать их веру. Считается, что ангел спустился к Пророку с небес, неся послание от Бога, в котором говорилось: «Вот ключи к сокровищам земли, что могут стать твоими, — как золото, так и серебро. И в этом ты сможешь жить до Дня Воскресения, и они никоим образом не уменьшат той доли благ, которая отложена для тебя Богом». Однако Пророк отверг предлагаемые ему богатства, сказав: «Бывает, когда я голоден, а бывает, когда и сыт» [5], считая это испытанием, посланным ему Богом.

Бедность несет в себе две добродетели: она способствует воздержанию и уклонению от непотребных удовольствий, а также она способствует вере в Бога. Пророк как-то сказал Харифе, своему знаменитому спутнику: «Как проводишь ты этот день, о Харифа?». И тот ответил: «В вере, о посланник Бога». «А в чем, — спросил Пророк, — истина веры твоей?». И Харифа ответил: «Моя душа отвернулась от этого мира. И поэтому я терпел жажду весь день, и бодрствовал всю ночь, и я словно увидел трон Бога моего, и людей в раю, которые радовались, и людей в аду, которые стонали и плакали». Пророк сказал: «О ты, уверовавший, чье сердце просветил Бог, теперь ты знаешь, так помни это» [6].

Вера имеет малую цену, если у верующего нет такого доверия к Богу, которое позволило бы ему

Фатима, Айша и Умм-Салма
(книжная миниатюра из жизнеописания
Пророка Мухаммеда; Турция, XVI в.)

отдаться Богу полностью и поручить все дела руке Божьей. «Если бы вы верили в Бога так, как должны верить, то Он хранил бы вас так же, как он хранит птиц, что утром улетают голодными, но возвращаются вечером сытыми» [7]. Именно искренняя вера (*тавакkул*) превращает страх, естественный для сердца грешника, в серьезную надежду на прощение, она поддерживает человека, если на него нападают, и заставляет его жить скромно, когда он достиг процветания, так что он продолжает свою жизнь, будучи довольным Богом, а это есть то состояние, которое, как мы увидели из Корана, сродни тому, когда Бог доволен своим слугой [8]. Пророк рассказывает в одном из своих описаний рая, как жившие там благословенные спросили Бога, что ему приятно. И Бог ответил: «Мне приятно то, что позволило вам жить в моем доме и получить мое благословение» [9].

Так как доверие, ведущее к удовлетворению, сразу позволяет человеку вступить в духовное и эмоциональное партнерство с Богом, оно ведет к еще более высокому чувству любви к Богу [10]. Пророк говорил: «Бог сказал, что никак иначе не сможет слуга мой приблизиться ко мне, кроме как выполняя те обязанности, что я положил ему; и слуга мой будет приближаться ко мне, делая больше, чем от него требуется, до тех пор, пока я не возлюблю его. А когда я возлюблю его, то стану я его ушами и будет он слышать Мной; и стану я его глазами, и будет он видеть Мной; и языком его, и будет он говорить Мной; и руками его, и будет он принимать все через Меня» [11]. Это

знаменитое предание является основой сложной структуры мистической теософии в работах поздних суфиев. Любовь действительно является воротами, что ведут от жизни, полной аскезы и размышлений, к жизни, единой с Богом.

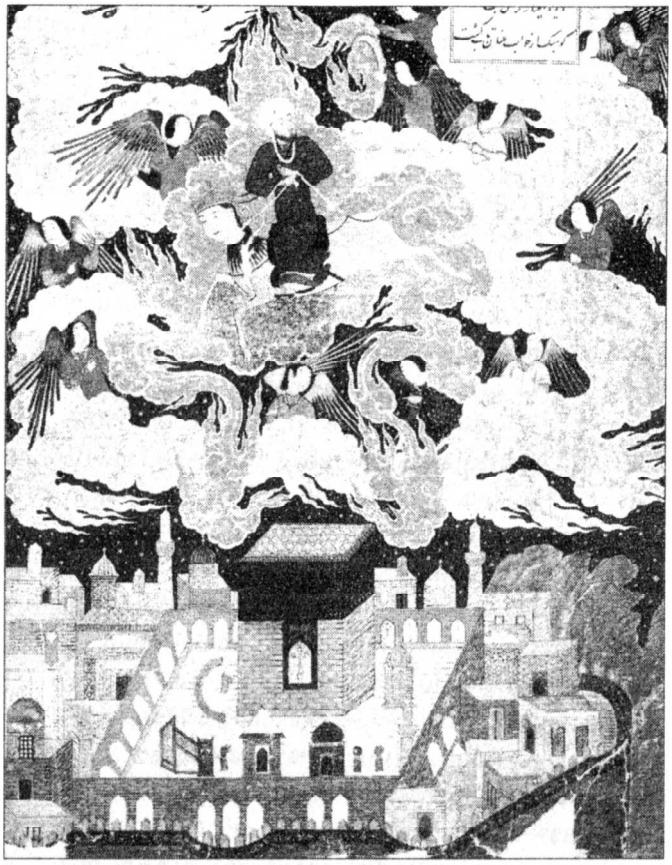
Любовь Бога к человеку доказывает уникальность человека во всем сотворенном мире. Пророк говорил устами Бога: «На Земле моей и на Небе моем нету Меня, но лишь сердце Моего верного слуги хранит Меня» [12]. Далее Бог говорил: «Я был сокрытым кладом, и Я желал, чтобы знали Меня; потому сотворил Я творение, чтобы можно было познать Меня» [13]. Суфии считают, что именно эти знаменитые слова в первую очередь относятся к человеку — объекту любви Бога, то есть, конечно, имеется в виду идеальный человек, который является зеркалом, в котором можно увидеть атрибуты Бога. Мухаммед говорил: «Тот, кто видел меня, видел Бога» [14]. В каждом человеке есть некая сущность, которую любит Бог, и это заставляет мистика все время изучать себя до тех пор, пока он не познает себя в совершенстве, ибо «Тот, кто знает себя, знает и Бога своего» [15]. «Спроси у своего сердца, — говорил Пророк одному из своих последователей, — и ты услышишь тайное веление Бога, что скажет тебе внутреннее знание твоего сердца, и это истинная вера и истинное божество» [16]. В другой раз сказал он: «Берегись глаза истинно верующего, ибо видит он светом Бога» [17]. Любя Бога и зная Бога, правоверный сможет осознать сверхъестественные силы, ибо говорил Пророк: «Если бы вы знали Бога так,

как должны были знать его, то смогли бы вы по морям ходить и горы бы расступались по приказу вашему» [18].

Мы уже упоминали ночное путешествие Мухаммеда, которое для суфиев является высшим опытом мистика и примером, следовать которому они должны стремиться. Поэтому особую важность приобретает деятельность Абу-л-Касима ал-Кушайри, автора самого знаменитого и авторитетного трактата о суфизме, который написал работу, специально посвященную этой теме. В ней он собрал несколько версий вознесения Мухаммеда, а также комментарии известных суфиев по поводу имеющихся в Коране загадочных ссылок на это событие. Эта легенда достаточно подробно приводится во всех канонических собраниях хадисов, однако там нет того эзотерического антуража, который придают этому событию суфии. В тексте говорится, что однажды вечером, когда Мухаммед, «был между сном и бодрствованием», его вознесло на спине крылатого коня по имени Бурак* на седьмое небо, рядом с которым был Бог. А во всем путешествии (за исключением последней его части) сопровождал его ангел Гавриил. По пути он встречал древних пророков, и все они без исключения признали его превосходство над ними; наконец ему была дарована милость и он услышал Голос Бога, что исходил со стороны трона Его. А когда сказал он: «О Бог мой, я не знаю, как выразить тебе восхваление мое», Бог ответил: «О Мухаммед, если ты не будешь говорить, тогда Я говорить буду. Если ты думаешь, что недостоин воздать хвалу Мне, то дам

Я всю вселенную в помощь тебе, и все ее мельчайшие частицы будут возносить хвалу Мне именем твоим» [19]. Некоторые авторы зашли так далеко, что заявили, что в ту ночь Мухаммед в самом деле видел Бога, однако это отрицает любимая жена Пророка Айша, а также и большинство суфиев, которые придерживаются ортодоксальной точки зрения, что в этом мире Бога видеть нельзя [20].

Именно в связи с этим удивительным событием сказал Пророк: «Я — не один из вас. Воистину, ночью я говорю с Богом, и дает он мне еду и питье». По другому случаю он объявил: «Я нахожусь с Богом там, куда вместе со мной не способен пройти ни один херувим и никто из других пророков» [21]. В блаженном экстазе Мухаммед просил Бога: «Не уноси в тот дальний мир ущербности. Не бросай меня под покров природы и страстей». Но Бог ответил: «Мое веление тебе — вернуться в этот мир, чтобы установить там законы веры и чтобы я мог дать тебе там то, что я дал тебе здесь». Когда он вернулся в этот мир, он всякий раз, как чувствовал желание пережить снова это возвышенное состояние, говорил: «О Билаль, утешь нас зовом к молитве!». Таким образом, для него каждый час молитвы был Вознесением и новым приближением к Богу [22].



Вознесение Пророка Мухаммеда (иллюстрация к поэме Низами «Хамсе»; Шираз, Иран, XV в.)

Глава 3

АСКЕЗА

Я расскажу вам древнюю легенду
О том, как вера родилась и развивалась,
Стремясь к совершенству. Расскажу я
Вам и о том, как высохла она,
Подобной став рубашке полинявшей. А еще
Есть у меня для вас рубины знаний,
И быть им вашими, когда моим словам
Вы следовать начнете. Знаний много.
И сердце, что покрыто ржавой коркой,
Начнет сиять, очистившись их силой.
Все знания мои — чистая правда.
Она ценнее дорогих жемчужин.
Я Божьей Милостью вам истину скажу,
Что Бог сказал мне сам. Ведь для того я
Живу в сей странный и жестокий век,
Где ужаса все более, где нам
Все более нужна покрепче вера
И к ней в придачу — мудрые слова:
Ислам на свете славят больше всех,
Примерно так, как мы — деянья мертвых.

Эти строки были написаны Ахмадом бен Асимом ал-Антаки из Антиохии, что родился в Вази-

те (Ирак) в 757 году и умер в Дамаске в 830-м. Они довольно хорошо отражают настроения религиозных людей в самые первые дни халифата Аббасидов. Огромные завоевания ислама принесли огромную власть и богатства людям, которые не принадлежали к дому Пророка, получили контроль над обширными территориями и жили в роскоши и довольстве, что шокировало души простых людей.

Личные друзья и последователи Мухаммеда предстают в легендах так, словно им чужды все эти излишества; помимо того, что они обладали какими-либо привилегиями, они проповедовали скромность и строгость в привычках, которой они обучились у Пророка.

> Когда Абу Бакр стал верховным владыкой и весь мир целиком униженно склонился пред ним, он не поднял гордо голову и не возомнил о себе; у него была только одна рубашка, которую он застегивал булавками, — за это и звали его «человек с двумя булавками». Умар ибн ал-Хаттаб, который также был владыкой всего мира, жил лишь хлебом и оливковым маслом, и на рубашке его была дюжина заплат, а иные из заплат были кожаными; и это притом, что перед ним лежали сокровища Хосрова и Цезаря. Что касается Усмана, тот платьем и внешностью был похож на любого из своих рабов; про него рассказывают, будто видели, как он выходил из своего сада и нес на плечах вязанку хвороста, а когда спросили его об том, то ответил он: «Я хотел лишь узнать, воспротивится ли этому душа моя». Али, что также был верховным владыкой, купил себе пояс за

> четыре дирхема да рубашку за пять. А когда увидел, что один рукав был слишком длинным, то пошел к сапожнику и, взявши его нож, отрезал себе часть рукава вместе с кончиками пальцев, хотя тот же самый человек мог делить мир на части [1].

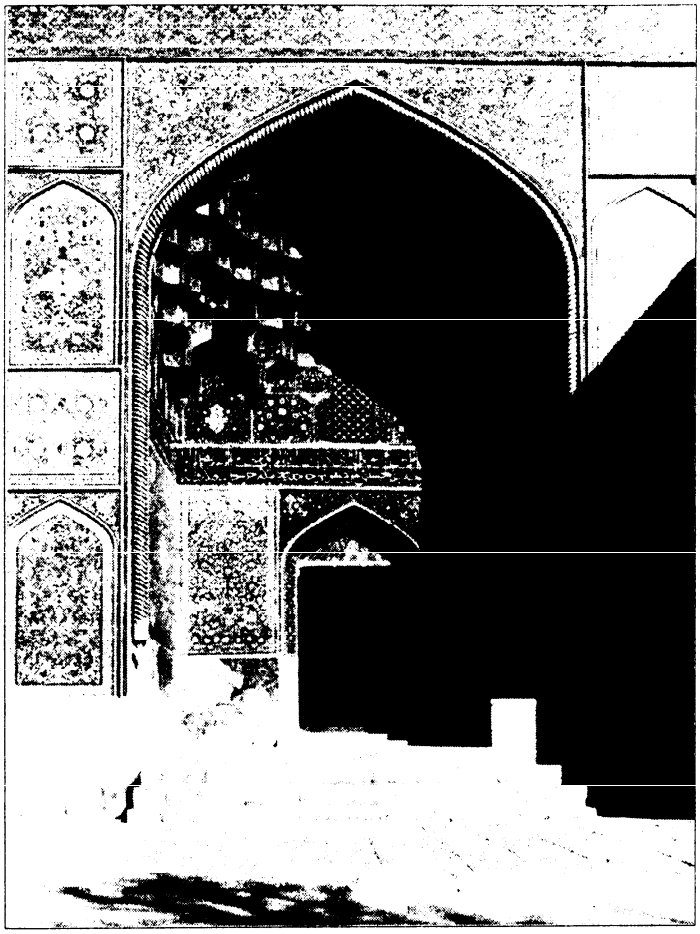
Так что предания о «праведных халифах», которое было явлено ал-Харразу, знаменитому мистику IX века, и вообще рассказы об их святости были широко распространены. С приходом к власти коварного Муавии (661—680) все изменилось. Земные блага выжили духовные устремления как основу государства. Сын и наследник Муавии Язид (680—683) был отъявленным пьяницей. Перенос столицы из Мекки в Дамаск сам по себе был симптомом упадка нравов, а дебелая женственность Сирии пришла на смену аскетическому мужеству Аравии. А когда с течением времени на руинах древней персидской империи (в стране, где арабский был чуть ли не вторым языком) воздвигли новую столицу Багдад, упадок был уже полным.

При таких обстоятельствах религиозным людям не оставалось ничего, кроме как удалиться от общества, которое было явно на дороге к проклятию. Многие из тех, кто видел Пророка, были вынуждены поступать именно так, ибо это был единственный для них выход — в последующие годы они еще напишут о своем ужасе, который они пережили, глядя на испорченность и осквернение возвышенного. Сознавая свою собственную правоту, они не боялись обличать неправедных и угрожать неизбежностью Божьего наказания, и в пу-

ританских кругах вошло в обычай слушать красноречивые иеремиады правоверных древности.

Среди неугодных Богу халифов есть и одно весьма достойное исключение в лице Умара ибн Абд-ал-Азиза (717—720), которого хвалят не только за его добродетельное поведение, но также и за то, что он переписывался с Ал-Хасаном ал-Басри (ум. в 728), знаменитым теологом того времени, который был известен своим благочестием и аскетизмом и которого суфии считают одним из своих первых и наиболее выдающихся апологетов. Содержание послания Ал-Хасана, которое можно считать типичным для аскетов первых веков новой веры, и которое не имеет ничего общего с теософией, развившейся позднее, можно продемонстрировать на примере нескольких абзацев из его письма своему высокому покровителю.

> Берегись мира и будь как никогда настороже; ибо подобен он змее, кожа которой гладка, а яд — смертелен. Отвернись от всего, что привлекает тебя в нем, ибо плохим спутником оно является тебе. Отойди от мирских забот, ибо то, что ты видел в веренице внезапных перемен и то, что ты знаешь наверняка, отдалит тебя от них; переноси трудности, и тогда довольство придет к тебе. Чем более мир приятен тебе, тем более тебе следует его остерегаться; ибо всякий раз, когда человек чувствует удовольствие от мира, мир ведет его к неприятностям, и как только он достигает того, чего хотел от него и получает это, мир тут же переворачивает его с ног на голову. И опять, берегись мира, ибо надежды — это ложь, мирские



Портал мечети Шайх Лутфулла
(Исфахан, Иран, XVII в.)

ожидания — фальшь, его спокойствие — грубость, а прозрачность его — грязь. И в этом мире ты находишься в опасности: либо это будет преходящая слава, либо нежданная беда, либо опасная болезнь, либо злой рок. Если человек благоразумен, жизнь его тяжела; опасна — если ему удобно, то приходится всегда опасаться катастрофы, ибо знает он свою судьбу, что нельзя отвратить. Если бы Всемогущий вообще ничего не говорил о мире, и не создал бы ему подобия, и не повелел людям воздерживаться от него, то тогда бы мир сам пробудил бы спящего и увлек бы невнимательных; тогда насколько велик Бог, что Сам послал нам предупреждение об опасности мира. Ибо этот мир не идет ни в какое сравнение с Богом, он не ценен как Бог, он не весит как Бог. Это все равно что сравнивать по весу мелкий камешек и всю землю.

Мне говорили, что Бог не создал ничего более Ему ненавистного, чем этот мир, и с того дня, как Он создал его и взглянул на него, с тех пор он и ненавидит его. Нашему Пророку предлагали ключи от всех сокровищ, и это бы умалило его достоинство в глазах Бога не более чем на крыло комара, но и то Пророк отказался принять — хотя ничего не мешало ему принять эти сокровища. Это было ничто в глазах Бога. Но Пророк знал, что Бог это ненавидит, и поэтому он тоже ненавидел. Он знал, что Бог это презирает, и сам презирал это. Он знал, что Бог не ценит это, и сам не ценил. Но если бы он принял это, тогда это стало бы доказательством, что он это любит; однако он презирал любить то, что ненавидел его Создатель, и возвышать то, что принижал его Повелитель.

Что касается Мухаммеда, тот привязывал камень к своему животу, когда чувствовал голод; и как у Моисея, кожа у него на животе была зеленой как трава, потому что пища его была из травы. Он не просил ничего у Бога, когда он прятался в тени днем, за исключением еды, когда был голоден, и об этом говорится в историях, что Бог открыл ему: «Моисей, если ты увидишь приближение бедности, скажи: «Приветствую тебя, о символ праведных!», а когда ты увидишь, что приходит богатство, скажи: «Увы мне, вот грех, наказание за который грядет в будущем». Если ты пожелаешь, то можешь стать третьим Повелителем Духа и Слова (Иисусом), ибо это он творит такие чудеса; он говаривал: «Мой хлеб насущный — это голод, мой символ — перед Богом страх, моя одежда — шерсть, моя лошадь — ноги, мой фонарь — это лунный свет в ночи, мой огонь — это солнце, а мои фрукты и пряные травы — это то, что земля производит для скота и диких животных. Всю ночь у меня нет ничего, но никого нет богаче меня».

Если ты пожелаешь, то будут тебя звать четвертым Давидом, который был не менее достойным, чем все они. Он ел ячменный хлеб в своем дворце и кормил свою семью отрубями, а людей своих — пищей из лучшего зерна; а когда была ночь, то укрывался власяницей и клал руку под голову и плакал до рассвета; ел грубую пищу и носил такую же ткань. И все они ненавидели то, что Бог ненавидит, и презирали то, что презирает Бог; и следовали за ними праведные, и шли по стопам их [2].

Здесь мы уже наблюдаем становление важной суфийской теории о том, что бедность и воздержан-

ность практиковали сами пророки, и при этом интересно отметить, как Ал-Хасан-ал-Басри приписывал Иисусу и Давиду то строгое поведение, которое в тот момент было весьма характерно для суфийских аскетов — даже ношение грубошерстной одежды. Ибн Сирин, знаменитый ученый и современник Ал-Хасана, который по разным причинам [3] критиковал учение последнего, в частности выступал против грубошерстной одежды (шерсть по-арабски — «суф»), которую уже начали носить некоторые приверженцы этого учения в знак подражания Христу, говоря, что «предпочитает следовать примеру Пророка, который одевался в хлопок» [4]. Прозвище «суфий», которое, вне всякого сомнения, произошло от арабского названия «шерсть», в первую очередь, вероятно, было применено к некоему Абу Хасим-Усману ибн Шарику из Куфы; к середине IX века оно стало применяться ко всем, кто придерживался такого воздержания, а в X веке оно приобрело еще и теософскую коннотацию [5].

Из Басры и Куфы аскетическое движение распространилось на весь исламский мир. Особенно это стало заметно в Хорасане, который ко второй половине VIII века стал важным центром политической и религиозной деятельности. Именно в Хорасане созрел заговор, в результате которого свергли династию Умайядов и основали халифат Аббасидов. Именно к этой захолустной провинции, которая когда-то была процветающим центром буддизма, принадлежал знаменитый Ибрахим ибн Адхам, князь Балха. Легенда об обращении его к строгому аскетизму стала любимой темой у суфи-

ев, и ее часто сравнивали с легендой о Будде Гаутаме.

> Мой отец был родом из Балха — так, по слухам, говорил Ибрахим, — и был он одним из царей Хорасана. Был он человеком богатым, и приучил он меня любить охоту. Однажды, когда я поехал охотиться вместе со своей собакой, вдруг мимо меня пробежал то ли заяц, то ли лиса. Я пришпорил коня, и тогда услышал я голос за собой: «Не для этого ты был создан, и не это должен был ты делать». Я остановился и посмотрел направо и налево, но никого не увидел. Тогда я снова пришпорил коня, но снова услышал тот голос, и слышал я его лучше, чем в первый раз: «О Ибрахим, не для этого ты был создан, и не это должен был ты делать». Я снова остановился и посмотрел направо и налево, но опять никого не увидел, и сказал: «Пусть Бог проклянет дьявола». Тогда я снова пришпорил коня и услышал голос, и шел он прямо от луки седла: «О Ибрахим, не для этого ты был создан, и не это должен был ты делать». Я остановился и сказал: «Меня разбудили! Меня разбудили! От Владыки Миров пришло мне предостережение. Воистину, с этого дня не буду я прекословить Богу, и будет это до тех пор, пока Бог хранит меня». Затем я вернулся к своим людям и отпустил коня; я пришел к одному из пастухов своего отца, взял его плащ и отдал ему свою одежду. Затем я пошел в Ирак, странствуя от одной земли к другой [6].

Затем в этой истории следует описание, как он переходил с места на место в поисках способа, как жить «по закону», и так продолжалось до тех пор, пока он не стал зарабатывать свой хлеб насущный

садовником в Сирии; однако там узнали, кто он на самом деле, и тогда он удалился в пустыню. Там он встретил отшельников-христиан, от которых получил истинное знание Бога.

> Я познал гнозис (*марифа*), — сказал он одному ученику, — от монаха по имени Отец Симеон. Я навестил его в келье и сказал ему: «Отец Симеон, как давно ты живешь в этой келье?» — «Семьдесят лет» — ответил он. «Какова же пища твоя?» — спросил я. «О ханиф*, — задал он встречный вопрос, — что побудило тебя спросить об этом?» — «Я просто хотел знать», — был мой ответ. Тогда он сказал: «Пища моя — одна горошина за ночь». Я сказал: «Что же тогда движет твоим сердцем, если тебе хватает одной горошины?». Он ответил: «Они приходят ко мне один раз в году, и украшают мою келью, и приводят ее в порядок, тем самым оказывая мне почтение; и всякий раз, когда мой дух устает от поклонения, я вспоминаю об этом часе и терплю труды всего года ради одного часа. А ты, ханиф, стерпишь ли труды часа ради славы вечности?». Тогда снизошел гнозис в сердце мое [7].

Один ученик спросил у Ибрахима ибн Адхама, что такое служение, и тот ответил: «Начать служение означает размышлять и молчать, храня память о Боге» [8]. В другом случае, когда ему сказали о некоем человеке, что изучал грамматику, он заметил: «Ему гораздо более нужно учиться молчанию» [9]. Про него рассказывают, что он молился: «О Боже, ты знаешь, что рай для меня значит менее, чем крыло комара. Если ты окажешь мне милость и будешь помнить обо мне, и если твоя любовь

будет питать меня, и если мне будет легко слушаться тебя, то отдай свой рай кому пожелаешь» [10]. В письме одному из своих собратьев-аскетов он писал следующее:

> Я говорю тебе, чтобы ты боялся Бога, которого нельзя ослушаться и на которого только и можно надеяться. Бойся Бога, ибо тот, кто боится Бога, становится великим и могучим, и голод его утолен, и от жажды он избавлен и его сознание возвышается над миром. Его тело живет вместе с другими людьми этого мира, но сердце его стоит пред лицом мира, который грядет. Когда глаз видит любовь этого мира, зрение сердца исчезает, и поэтому человек будет ненавидеть неправедные дела мира этого и избегать его похоти. И он будет воздерживаться даже от тех дел, которые правильны и чисты, за исключением такой малости, как если бы ему нужно было препоясать чресла и прикрыть наготу, и то для этого взял бы он лишь самое грубое. У него нет ни надежды, ни веры, кроме как в Бога; его надежда и его вера возвышаются над всем, что создано в мире, и находят покой в Создателе всего. Он трудится и истощает себя, и тиранит тело свое ради Бога так, что глаза его вваливаются, а ребра выступают наружу, и за то Бог дарит его разумом и силой сердца, и всеми другими свойствами, что Он сохранил дла него в мире грядущем. Так что отринь мир, о брат мой, ибо любовь к этому миру делает человека слепым и глухим и порабощает его. Не говори «завтра» или «послезавтра», ибо те, кто погибли, погибли потому, что жили они всегда в своих надеждах — до тех пор, пока истина не рухнула на их легкомыслие, и те, своевольные, были

«Собрание птиц» (книжная миниатюра,
Иран, XVII в.)

> унесены в темные и узкие могилы, забытые всеми своими родичами. Посвяти себя Богу вместе со своим кающимся сердцем и чуждой сомнениям решимостью. Прощай! [11].

Хорасанскую школу аскезы продолжил ученик Ибрахима ибн Адхама Шакик из Балха, который, как говорят, самым первым определил веру в Бога как мистическое состояние (*хал*) [12]. История его обращения, рассказанная его внуком, интересна в том плане, как она по-новому показывает контакты между исламом и другими религиями того времени, а также то влияние, которое оказали такие контакты на развитие суфизма.

> У моего деда было триста деревень к тому времени, как он был убит в Вашгирде, хотя у него не было даже савана, чтобы завернуть его на похоронах, ибо он отдавал все. Его платье и меч висят здесь до сих пор, и люди прикасаются к ним в надежде получить благословение. Когда он был молод, он ходил в землю турок торговать и попал к народу хусийя, что поклонялся идолам. Он прошел в их храм и там встретил их учителя, который брил себе голову и носил пурпурное одеяние. Шакик сказал ему: «Ты погряз в неправде. Эти люди, и ты, и все созданное — у всего есть Создатель и Творец и нет никого подобного Ему; ему принадлежит и этот мир, и другой. Он может все, и Он питает все». Служитель тогда ответил ему: «Твои слова не совпадают с твоими делами». Шакик сказал: «Как же это так?». А тот ответил: «Ты утверждаешь, что у тебя есть Создатель, который дает все и который питает все, хотя ты сам сбежал сюда в поисках питания. Если то, что ты

говоришь — правда, тогда Тот, кто питает тебя здесь, есть Тот, кто питал тебя там. Так что попробуй избавиться от этой трудности». Шакик сказал: «Причиной моей воздержанности (*зухд*) стало замечание этого турка». А когда он вернулся, он роздал бедным все, чем владел, и стал искать знания [13].

В рассказе Шакика, по крайней мере в той форме, которая сохранилась у последующих авторов, мы уже различаем начало формальной системы той самодисциплины, которую развили суфии IX века. Его ученик Хатим ал-Асам (ум. в 852), будучи известным членом Хорасанской школы, цитировал его по следующему поводу:

Если человек продолжал жить две сотни лет и не знал этих четырех вещей, он не должен (да будет на то воля Божья) избежать ада. Первая вещь — это знание Бога; вторая — это знание себя; третье — это знание Божьих заповедей и запретов; четвертая — это знание врага Бога и своего собственного. Толкование знания Бога — это то, что ты знаешь своим сердцем, то есть знание о том, что нет никого другого, кто дает и отбирает, кто бьет и помогает. Знание себя означает знать о себе, что ты не можешь ни повредить, ни воспользоваться и что у тебя вообще нет власти, чтобы что-либо делать, и также противостоять самому себе, то есть быть покорным Богу. Знание Божьих заповедей и запретов — это осознание того, что тобой управляют Божьи заповеди, а также того, что все, что ты имеешь, зависит от Бога, верить в то, что он питает тебя, быть искренним в своих поступках, а знак этой искренности — не иметь двух качеств, имя которым не-

> терпение и алчность. Знание врага Бога означает осознание того, что у тебя есть враг и что Бог не будет принимать от тебя ничего, кроме как результатов войны с врагом, а война сердца состоит в том, чтобы воевать с врагом, бороться с ним и изнурить его [14].

Также типичным представителем персидской школы аскезы является Абдаллах ибн Ал-Мубарак из Мерва (ум. в 797), которого суфии считают одним из авторов книги о самоотречении («Китаб ал-зухд»), которая дожила до наших дней [15]. Она состоит из собрания хадисов, относящегося к воздержанию, и поэтому обладает определенной важностью не только как самое раннее из таких специализированных собраний, но еще и в силу того, что показывает аскета в деятельности, приводя примеры из жизни Пророка. Несколько позже уроженец Мерва Бишр бен ал-Хариф ал-Хафи («босоногий») (ум. в 841) говорил о себе, что он был «разбойником и бандитом» до того, как услышал зов Бога [16]. Он учил доктрине равнодушия к мнениям других людей, что предопределило дальнейшее развитие в суфизме движения маламатия, которое потом приобрело широкую известность. Бишр говорил: «Скрывай свои добрые дела так же, как ты скрываешь дела свои злые». И далее: «Если тебе случилось оказаться в положении, когда люди сочтут тебя вором, то всеми средствами постарайся прикинуться им» [17]. Своим ученикам он писал следующее:

> Возвратись к тому пути, что ближе тебе, а именно к воздаянию хвалы Богу твоему; и пусть

твое сердце не повернется к восхвалениям других людей или порицаниям твоих современников. Те, кого ты боишься, на самом деле мертвы, за исключением праведных, сердца которых излучают жизнь. Ибо ты живешь в месте, где кругом мертвые, среди могил людей, которые живут, но которые мертвы для грядущего мира, чьи следы давно уж стерты с их тропы. Таковы люди твоего времени, поэтому сторонись тех мест, где свет Божий никогда не светит. Не расстраивайся, если кто-либо покинет тебя, и не впадай в отчаяние если потерял кого-либо, ибо для тебя лучше, чтобы все они были далеко от тебя, а не рядом с тобой. Пусть Бог даст тебе все недостающее, возьми Его в помощники, и пусть Он заменит тебе их. Опасайся людей своего времени: негоже жить рядом с тем, о ком люди сегодня думают хорошо или дурно. Лучше умереть одному, чем жить, ибо если человек думает, что может избежать зла и соблазнов, то скажи ему, что не может он этого сделать; если ты им даешь власть над собой, то они введут тебя во грех, а если ты будешь избегать их, то они подстроят тебе ловушку. Так что выбери сам для себя и избегай их общества. Я думаю, что лучший совет на сегодня — это жить одному; ибо в этом состоит безопасность, а безопасность — серьезное преимущество.

Крайний пессимизм мировоззрения Бишра очень красноречиво выражен в стихах, что ему приписывают:

Нет более достойного напитка,
Чем слезы, те, что сердце льет в избытке.
И лучше время сокрушить вообще,
Чем клянчить деньги с жадностью в душе

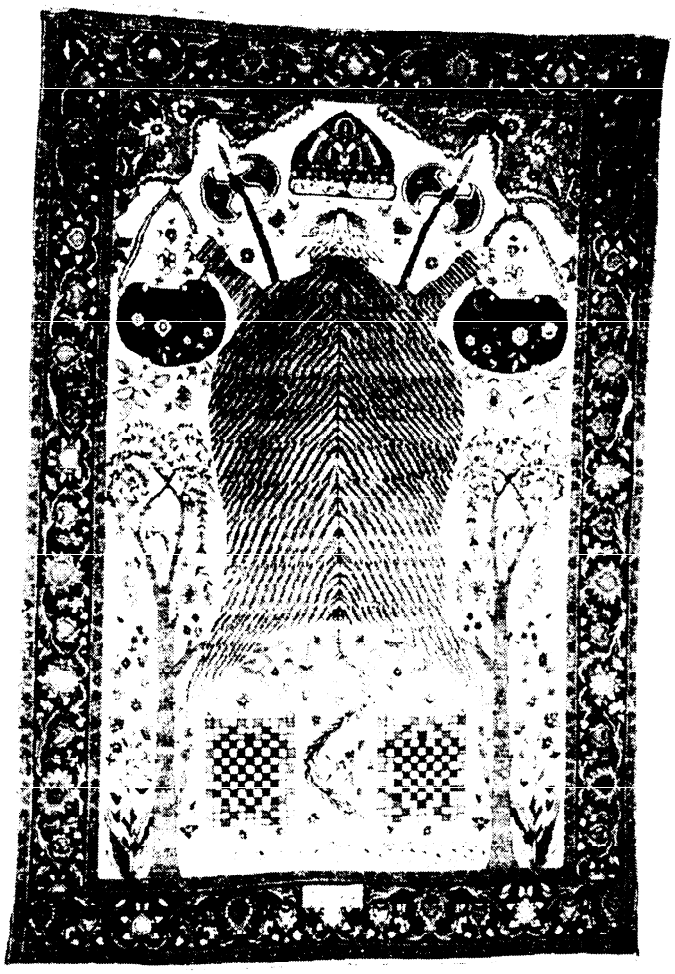
И получать — чего еще бы надо! —
Надменный взгляд и хмурый вид в награду.
Отчаянье — вот где довольство есть,
Богатство, что никто не видел здесь,
Что радости души, не будь его?
Отчаянье — чудное божество.
Страх Божий — благо, скажем не лукавя.
Желание — к дурной приводит славе,
Поскольку, если честно говорить,
Оно однажды может и убить [18].

Тем временем в Ираке аскетическое движение похожим образом стало осваивать новые направления. Нападки Бишра ал-Харифа на общество эхом отражаются в настроениях Ал-Фудаиля бен Ияда (ум. в 803), который родился в Хорасане, прожил много лет в Куфе и умер в Мекке. «По правде, — говорил он, — я бы лучше был этой пылью или этой стеной, чем жил сегодня в развалинах дома самого благородного из обитателей земли. Ты боишься смерти, но знаешь ли ты смерть? Если ты мне скажешь, что боишься смерти, я не поверю тебе, ибо если бы ты в самом деле боялся смерти, то тогда бы тебе не шло впрок ни то, что ты ешь, ни то, что ты пьешь, ни то, чем ты владеешь в этом мире. Если бы ты в самом деле знал смерть, то тогда бы ты никогда не женился и не хотел бы детей» [19].

Один из его учеников отмечает, что, пробыв с Ал-Фудаилем тридцать лет, он ни разу не видел его смеющимся и даже улыбающимся, за исключением одного случая, когда умер его сын Али. Когда

Ал-Фудаиля спросили о причине такой неожиданной смены настроения, тот ответил: «Всемогущий Бог желал чего-то, а я желал того, что желал Бог» [20].

Менее мрачными, хотя не менее строгими, выглядят изречения Рабии, знаменитой женщины-мистика из Басры (ок. 714—801). Ее руки добивались многие благочестивые мужи, но она отказала им всем, объявив: «Брачный контракт — для тех, чье существование само по себе явление. Но в моем случае такого существования нет, ибо я прекратила существовать и полностью отошла от себя. Я существую в Боге и всецело принадлежу ему. Я живу в тени его повеления, и разрешения на брак надо просить у Него, а не у меня» [21]. Рабию поглотило сознание близкого присутствия Бога; однажды, когда она была больна, посетитель спросил ее, чем же она заболела. Она ответила: «Я не знаю причины своей болезни, за исключением того, что рай открылся мне и я возжелала его всем сердцем; я думаю, что Бог приревновал меня и тем самым упрекнул меня; и только он может сделать меня счастливой» [22]. Очень близко к этому стоят слова ее знаменитой молитвы: «О Боже, если я поклоняюсь Тебе из страха ада, сожги меня в аду; а если я поклоняюсь Тебе в надежде на рай, не пускай меня в рай; но если я поклоняюсь Тебе только ради Тебя самого, не прячь свое Вечное Великолепие!» [23]. Именно с именем Рабии ассоциируется первая декларация в суфизме доктрины Божественной Любви, которая позднее стала доминирующим свойством этого движения: ее короткое



Ковер с символикой суфийских дервишей

стихотворение, посвященное этой теме наиболее часто приводится в суфийской литературе.

Моя любовь к Тебе — два разных чувства:
Одно — любовь к себе, другое — к Богу.
То, первое, оно — ничто, но просто
Я о Тебе лишь мыслю всю дорогу.
Любовь к Тебе. Ведь чувства выше нету...
Как с глаз моих Ты снимешь покрывало,
Не мне пойдет хвала за то, за это,
Но лишь Тебе — за все, что здесь бывало [24].

В начале этой главы мы процитировали несколько строк из Ахмада ибн Асима из Антиохии, и им же хотели бы закончить краткий обзор раннего периода аскетизма, ибо он показывает замечательный пример перехода, который, начиная с его времени, постепенно оказывал влияние на характер суфизма, превращая его из образа жизни, протеста против погони за мирским, что преобладало в государстве, в теорию существования и теософскую систему. Будучи учеником знаменитого аскета Абу Сулеймана ал-Дарани, он стал автором самых древних сохранившихся трактатов, о которых можно честно сказать, что они были мистическими по сути, а сам он был предшественником великих суфийских писателей девятого века [25]. Короткий диалог между ним и неизвестным учеником представляет его в роли духовного наставника (характерная черта суфизма, которая теперь приобретает еще большую важность:

«**Вопрос:** Что скажешь ты тому, кто просит совета у других?

Ответ: Не верь этим советам, если только они не последуют от заслуживающего доверия человека.

В.: А что ты скажешь, если кто-нибудь будет давать советы?

О.: Для начала, подумай, пригодятся ли эти слова тебе самому. Если да, то твой совет вдохновлен Богом, и тогда тебя будут уважать и тебе будут верить.

В.: Что ты думаешь о связи с другими людьми?

О.: Если ты найдешь разумного и заслуживающего доверия человека, останься с ним, а от других беги как от диких зверей.

В.: Как мне лучше всего искать сближения с Богом?

О.: Отринув внутренние грехи.

В.: А почему внутренние, а не внешние?

О.: Потому что, если будешь избегать внутренних грехов, то внешние грехи исчезнут вместе с внутренними.

В.: Каков самый страшный грех?

О.: Тот, про который ты даже не знаешь, что это грех. И он становится еще более страшным, если ты будешь при этом считать его добрым делом, хотя все это время он будет оставаться грехом.

В.: Какой грех несет мне наибольшее благо?

О.: Тот грех, который у тебя все время перед глазами, который ты оплакиваешь до тех пор, пока не покинешь этот мир, и который ты не совершишь снова. То есть то, что вызывает "искреннее раскаяние" (см. Коран, 66, 8).

В.: Какое самое страшное из добрых дел?

О.: То, что заставляет тебя забыть твои злые дела. То, что у тебя все время перед глазами, на что ты надеешься и в чем уверен. Так, в своем заблуждении ты не боишься того зла, которое сделал по причине своей гордости.

В.: Где мне лучше всего скрыть себя?

О.: В твоей келье и в твоем доме.

В.: А если я не чувствую себя в безопасности в своем доме?

О.: Тогда в любом месте, где похоть не раздирает тебя и соблазны не обуревают тебя.

В.: Какая из милостей Божьих несет мне наибольшее благо?

О.: Когда Он хранит тебя от твоего непослушания Ему и когда помогает тебе слушаться Его.

В.: Но это все общее. Объясни мне это более ясно.

О.: Хорошо. Он помогает тебе трижды: разумом, который спасает тебя от неприятностей, вызванных страстями; знанием, которое спасает тебя от невежества; и самодостаточностью, которая отгоняет от тебя страх бедности» [26].

Глава 4

МИСТИКА

> А потом первый смог позвать второго, а предшественник — преемника языком труда своего, что освободил его от необходимости говорить. И тогда желания уменьшились и устремления вместе с ними. И со всем этим пришел поток вопросов и ответов, книг и трактатов, и сокрытые значения стали известны всем, кто писал, а грудь тех, кто читал, стала способной понять их. [1]

Аравия, Ирак, Сирия и Хорасан равным образом участвовали в движении аскетизма. Мы уже обнаружили самоотречение, добродетель, которую восхваляли наиболее ортодоксальные из мусульманских теологов (и сам Ахмад ибн Ханбаль (ум. в 855), основатель самой строгой из четырех школ суннитского правоведения, написавший книгу «Китаб ал-зухд» [2]), которая постепенно становилась чем-то совершенно иным: полное отрицание мирских богатств и устремлений превратилось в абсолютную поглощенность страхом, затем служением и наконец любовью Бога.

Аскетизм ради самого себя вел к установлению безрадостного и негативного отношения к вселенной. Воспламененный духовными эмоциями, он

превращался в пылающий огонь, который радовался трудностям и восторгался экстатическими переживаниями. Подчиненный же необходимости поиска света в размышлении, он превращался в жесткую дисциплину, которая становилась необходимой прелюдией к обоснованной теософии. Именно такого окончательного развития аскетизм достиг в Багдаде, который теперь уже стал самым важным центром суфизма, так же как и литературы, теологии, юриспруденции и философии. Вне всякого сомнения, свободные дебаты между христианами и мусульманами, которые в течение краткого периода удивительной веротерпимости оживили двор Аббасидов, переводы Платона, Аристотеля и позднейших греческих философов на арабский сыграли важную роль в таком превращении. Доктрина Божественного Единства (*таухид*) изрядно развила сознание ученых и религиозных людей, и прения между верованиями и сектами стали более жесткими, так что едва ли можно удивляться тому, что суфии тоже создали свою собственную интерпретацию этого ключевого аспекта исламской теологии. Однако детальное изучение этих моментов не укладывается в рамки, которые мы определили для этой книги.

Первым суфийским автором наивысшего сана, чьи сохранившиеся работы в основном определили модель последующей суфийской мысли, был Ал-Хариф ибн Асад ал-Мухасиби. Он родился в Басре в 781 году, но рано переехал в Багдад, где провел большую часть своей жизни и умер в 837 году. Прилежно изучая хадисы, он весьма щедро снаб-

жал свое учение подтверждениями из апостолов, однако Ахмад ибн Ханбаль обвинил его в том, что он обращается к «слабым» авторитетам, и тогда ему пришлось на какое-то время убежать в Басру. Одним из его учеников был знаменитый Ал-Джунайд, который оставил довольно содержательный рассказ о тех отношениях, что сложились между ним и учителем.

> Ал-Хариф ибн Асад ал-Мухасиби приходил в мой дом и говорил: «Пойдем со мной, прогуляемся». Я отвечал ему: «Ты хочешь вытащить меня из моего одиночества и духовного спокойствия на большую дорогу, к разным обольщениям, чтобы я видел то, что вызывает похоть?». Тогда он мне отвечал: «Пойдем со мной. Тебе нечего бояться». И тогда я шел с ним до одного места, где он садился и говорил мне: «Спрашивай меня». Я отвечал: «Мне нечего у тебя спрашивать». Тогда он говорил: «Спрашивай меня обо всем, что только придет тебе в голову». И тогда вопросы лавиной обрушились на меня, и я спрашивал его, и он сразу отвечал мне, а затем возвращался в свое жилище и записывал их в книги [3].

Здесь мы видим портрет суфийского учителя, который действовал так же, как другие ученые мужи того времени, создавая свои фундаментальные работы в виде ответов на вопросы, которые им задавали ученики. Структура книг ал-Мухасиби, особенно такой его шедевр, как «Китаб ар-риайа ли-хукук Аллах»* [4], абсолютно соответствует этому описанию.

Основная часть работ ал-Мухасиби посвящена самодисциплине — его имя связывают с понятием

Вода, как символ неиссякаемого источника Духа.
Фонтан в Кашане (Иран, XVI в.)

самопознания (*мухасаба*)* — «Ар-риайа», в частности, оказала огромное влияние на блистательного Ал-Газали (1058—1111), когда тот начал писать свою книгу «Ихйа улум ад-дин». Книга ал-Мухасиби «Китаб ал-васайа» (или «Ал-Насаих») представляет собой серию проповедей, главным образом посвященных аскетизму. Введение к этой книге автобиографично по сути, и, возможно, именно его имел в виду Газали, когда писал свою знаменитую работу «Ал-Мункиз мин ад-далал». Некоторые отрывки, переведенные с неопубликованного манускрипта «Васайа», указывают именно на такой характер.

> Случилось так в наши дни, что разделилось наше общество на семьдесят и более сект, но есть только один путь к спасению, а что касается остальных, то Богу о них лучше знать. Я ни на миг не прекращал думать о разногласиях, в которые впало общество, и искать чистого пути и истинного, для чего я изучал и теорию, и практику и искал руководства на дороге к тому миру, что грядет, в книгах знаменитых ученых. Кроме того, я много учил из доктрины Бога Всемогущего и толкования законодателей и размышлял о различных состояниях общества и его разнообразных учениях и принципах. Из всего этого понял я то, что мне было предопределено понять. И видел я, что их различия были подобны глубокому морю, в котором многие потонули, но лишь малое число смогло спастись. И слышал я, как говорили они, что к спасению можно прийти только следуя им, и что погибнет тот, кто пойдет против них.

Я думал о различных орденах, организованных людьми. Ибо есть среди них те, кто знаком с природой того мира, что придет, и желает его: таких трудно найти, но они имеют большую ценность. А иные ничего из того не знают, и быть далеко от них — благо. А некоторые только показывают, что будто бы похожи на тех, кто знает, но на самом деле любят этот мир и предпочитают его. Некоторые имеют неясное представление о том другом мире, но используют это знание, чтобы снискать уважение и почет, таким образом получая от знания другого мира благости этого. Некоторые несут это знание, но не знают, как его истолковывать. А иные только делают вид, что подобны богам, и строят из себя добрых людей, да только нету силы у них — их знаниям не хватает глубины и нельзя доверять их суждениям. Некоторые обладают разумом и рассудком, но тем недостает благочестия и добра. А иные тайно идут на поводу своих желаний, и стремятся получить блага мирские, и хотят править среди людей. А иные — суть дьяволы в человеческом обличье, они отвращают свое лицо от мира, который грядет, они бешено бегут за этим миром, а тот жадно прибирает их к себе, обогащаясь в себе. Говорят, что они живы, но на самом деле — мертвы. У них добродетель становится мерзостью, а злодеяние — добродетелью.

И у всех этих людей я искал своего предназначения, но не смог найти его. Тогда я избрал наставления тех, кто шел верной дорогой в поисках очищения, истины и руководства. Я искал знания, которое бы вело меня, и думал глубоко и размышлял долго. Тогда стало ясно мне из Книги Бога и деяний Пророка, и единодушия верующих,

что погоня за желанием затемняет верный путь и уводит от истины, заставляя человека долго жить в своей слепоте. И так я начал изгонять желания из моего сердца. Я остановился, глядя на разнородное общество, искал веру спасения, стремясь избегать гибельных схизм и сект, обреченных на уничтожение. Я боялся, что умру до того, как увижу свет. Всем своим сердцем я искал путь к спасению и нашел его благодаря единодушному мнению верующих о явленной Книге Бога, что путь к спасению лежит в страхе перед Богом и в выполнении его повелений, воздержания от того, что он объявил законным и незаконным, и в следованию тому, что Он предписал, и в искреннем Ему послушании и подражании Пророку.

И так я искал, как довести до себя повеления Бога и деяния Пророка, так же как благочестивые руководствуются деяниями святых. Я видел, там было и согласие, и противоречие, но я понял, что все люди считали, что Повеления Бога и деяния Пророка можно было найти среди тех, кто, зная Бога и зная о Боге, трудился, дабы заслужить Благорасположение Его. Я поэтому искал в обществе именно таких людей, чтобы я смог пойти по стопам их и получить от них знания; и я видел, что их было крайне мало и что их знания уже полностью утекли куда-то. Ибо как сказал Пророк: «Ислам пришел странником и странником уйдет, как и пришел». Велико было мое горе, когда я не смог найти богобоязненных людей, которые могли бы стать моими наставниками; ибо боялся я, что смерть внезапно заберет меня как раз в то время,когда жизнь моя была так запутана.

Я продолжил свои поиски того, что должен был узнать непременно, не ослабляя внимания и

не спрашивая совета у всех и каждого. И тогда милосердный Бог познакомил меня с людьми, в которых я нашел своих богобоязненных учителей, которые были примерами благочестия и предпочитали тот мир, что придет и заменит этот. Они всегда учили терпению в трудностях и напастях, успокоению в судьбе и благодарности за полученные благословения. Они искали, как сделать, чтобы люди полюбили Бога и напоминали о Его Доброте и Милосердии и побуждали их раскаиваться перед Ним. Эти люди создали образец религиозного поведения и написали правила благочестия, которым у меня нет сил не следовать. Я тем самым понял, что религиозное поведение и истинное благочестие подобны морю, в котором подобный мне тонет и которое подобный мне никогда не сможет исследовать. И тогда Бог открыл мне знание, в котором ярко светились доказательства и решения, и у меня появилась надежда, что всякий приблизившийся к этому знанию и принявший его будет спасен. Я тем самым увидел, что мне необходимо было принять это знание и выполнять его требования. Я уверовал в него всем сердцем и заключил его в себя, и это было основанием моей веры. На нем я стал строить свои действия, и через него шли все дела мои, и я прошу Бога поторопить меня с оказанием благодарности Ему за то, чем Он наделил меня, и дать мне соблюсти его повеления. Ибо знаю я хорошо недостатки свои и то, что никогда не смогу отблагодарить Бога за все то, что он сделал для меня [5].

Книга ал-Мухасиби «Китаб ат-таваххум» — высокохудожественное, образное описание ужасов смерти и Страшного Суда, которое заканчивается

великолепными видениями райского блаженства. Однако самая оригинальная его мысль содержится в трактате о Любви, который дошел до нас только в виде цитат. Отрывок, который следует ниже, дает некое представление об этой оригинальности и утонченности.

Вопрос: Что такое Изначальная Любовь?

Ответ: Это любовь Веры. Бог заявил о любви к людям, говоря: «Все те, кто верят, любят Бога сильнее». (Кор., 2, 160) Свет стремления — это свет любви (*махабба*), и необозримо обилие его благодаря свету нежности (*видад*). Стремление зарождается в сердце силой этого света. Когда Бог зажигает этот светильник в сердце слуги своего, он начинает яростно пылать в каждом уголке человеческого сердца до тех пор, пока не осветит человека полностью; и тот светильник никогда не погаснет, разве что если человек начнет рассматривать свои действия оком самодовольства. Ибо если человек не чувствует опасности врага своего (Сатаны), то он будет вершить дела свои без всякой тревоги о том, что может быть лишен (Божьей милости). И так самодовольство занимает все его тело, его душа начинает безумно стремиться к суетной славе, и гнев Божий обрушивается на него. И это справедливо: когда человек, которому Бог передал часть Своей любви, передает поводья своей души в руки самодовольства, то потеря (Божьей милости) быстро приведет его к полному разрушению.

Одна благочестивая женщина как-то сказала: «О, если бы Бог даровал бы тем, кто стремится встретить Его, такое состояние, что если бы те потеряли его, то были бы лишены вечного бла-

женства». Тогда ее спросили: «А каким могло бы быть то состояние?». Она ответила: «Таким, чтобы расценивать свою добродетель как малость и чтобы спрашивать себя, как это так случилось, что их сердцам выпало принять (Божественную) милость». У благочестивого человека спросили: «Расскажи нам о своем стремлении к своему Господу — каков его вес в твоем сердце?». Тот ответил: «Следует ли говорить об этом такому, как я? В моем сердце нет ничего, что можно было бы взвесить, разве что душу. А душа там находится, пока радостное сердце пользуется наследием приближенности (к Богу), а радость его однажды прерывается и обращается в уныние». У Мудара-Чтеца однажды спросили: «Что лучше для любящего: страх или стремление?». Тот сказал: «На этот вопрос я не могу ответить. Душа ни разу не смогла, посмотрев на что-либо, это не испортить». Абд-ал-Азиз ибн Абдаллах по этому же поводу прочел мне следующие стихи:

Пусть лучше грешник плачет и боится,
Когда в молитве к Богу обратится;
А сердце, чисто коль и не грешно,
Вполне в Любви смогло б прожить одно.
Те ж, кто мудры и благородны сами,
Глядят на Бога ждущими глазами.

По этой причине и говорится, что любовь — это стремление, ожидание, ибо не существует стремления для человека, лишенного любви. Между любовью и стремлением нет различий, если стремление является одной стороной изначальной любви. Также говорится, что любовь познается в своем действии на тела любящих и в их речи, и также она познается во множестве милостей, которыми они наслаждаются, будучи в по-

Мухаммад Табалкани (XVI в.)
в экстатическом танце

стоянном союзе с Тем, кого они любят. Когда Бог как друг помогает им, Он дарует им свои милости; а когда эти милости становятся явными, то их узнают по любви к Богу. Любовь сама по себе не имеет явной формы, ибо ее характер и форму еще только предстоит узнать, но можно узнать любящего по его характеру и множеству милостей, которые Бог выражает его словами, незаметно руководя им, а также по тому, что открывается его сердцу. Когда древо милости пустит крепкие корни в сердце, язык будет говорить о ветвях его. И Бог проникнет в сердца тех, кто любит Его. Самый явный знак любви Бога — это сильная бледность, которая связана с постоянными размышлениями и длительным бодрствованием, сопровождающимся полным самоотречением, а также с усердным и скорым послушанием, ибо ужасная смерть может придти в любую минуту. Любящий говорит о любви согласно той доле света, которая была дарована ему. Поэтому говорится, что знак любви Бога — это пребывание Божьих Милостей в сердцах тех, кого Бог избрал для своей любви. В связи с этим можно привести следующие строки:

Избрал себе Он мало —
Лишь тех, в кого упало
Любви к Нему зерно.
Давно. Давным-давно.

Те, чью любовь он принял,
Несут в себе отныне
Любви небесной знак,
А также Божьих благ [6].

Современником Ал-Мухасиби был египтянин Дху-л-Нун (ум. в 861), могильная плита которого

сохранилась до наших дней в Гизе. Его считают первым, кто ввел идею гнозиса (*марифа*) в суфизм, однако это может оказаться не совсем верным, ибо это понятие присутствует и у более ранних авторов-аскетов. Дху-л-Нун предстает у суфийских биографов как почти легендарная фигура, полумистик, полуалхимик; про него говорят, что он знал египетские иероглифы и был знаком с герметической мудростью. Ему приписывается некоторое количество коротких трактатов, подлинность которых вызывает большие сомнения. Его стихи и молитвы (те, что сохранились) дают более правдивое впечатление о его образе мыслей, в котором явно отмечаются тенденции пантеизма.

> Боже, я никогда не прислушиваюсь к рыку зверей или шуму деревьев, плеску воды или пению птиц, посвисту ветра или раскатам грома, но я чувствую в них знак того, что Ты Един, и подтверждение того, что Ты Несравним; того, что Ты Всепобеждающий, Всезнающий, Высшая Мудрость, Высшая Справедливость и Высшая Истина. И во всем, что в Тебе есть — там нет места ни невежеству, ни глупости, ни несправедливости, ни лжи. Боже, я вижу и признаю Тебя в творениях Твоих, в свидетельствах того, что Ты сделал. Позволь мне, Боже, искать Твоего довольства моим довольством и радости твоей как Отца, глядящего на Своего сына; помнить о Тебе в моей любви к Тебе, обладая безмятежным спокойствием и твердой решимостью [7].

В своих стихах Дху-л-Нун использует слова страстно любящего человека, подобно его предшественнице Рабие из Басры, и таким образом бла-

годяря ему укоренилась традиция, которая стала впоследствии весьма характерной для суфийской литературы.

Умру я сам, но не умрет во мне
Горячий жар моей любви к Тебе,
Твоя любовь, что мне всего нужней,
Да не зальет огонь души моей.

Мой дух всегда Тебя лишь только звал,
И у Тебя есть все, что я желал.
Как велики сокровища Твои
Противу бедности моей к Тебе любви.

Лишь к одному Тебе я просьбы обращу
И вечный у Тебя покой ищу.
К Тебе летит моих рыданий шум,
И Ты живешь в жилище моих дум.

А если выпадет мне заболеть,
То, сколь бы долго б ни пришлось терпеть,
Не будет знать никто на стороне
О ноше той, что Ты направил мне.

И именно Тебе посвящены
Тяжелые труды моей спины.
Никто из ближних или из родных
Не ведает о горестях моих.

Огонь под сердцем буйствует моим
И превращает мое тело в дым.
Уже спалил всю силу и всю стать
И душу сжег — ей впору улетать.

Но разве не укажешь верный путь
Уставшему, что жаждет отдохнуть?
Спасаешь Ты от смерти и невзгод
Прохожего, покуда он идет.

А разве Ты не служишь маяком
Для тех, кто следует Тебе во всем?

Но в руки взять запретно для кого
Хоть тусклый отблеск света Твоего?
Яви Свою мне милость, Боже, днесь,
Лишь ей благодаря живу я здесь.
И пусть заполнится тогда до края ей
Суровость будней бедности моей [8].

Гораздо более смело́ и менее сдержанно звучат слова о пантеизме из уст уроженца Персии Абу Язида (Баязида) из Бистама (ум. в 875), первого из «опьяненных» суфиев, которые, будучи окрыленными мистическим рвением, обнаружили Бога внутри собственной души и устроили скандал среди ортодоксов, выкрикнув: «Преславен я! О, как я велик!». Его экстатические выкрики (shathíyát) вызывали большое смущение среди его «более трезвых» собратьев до тех пор, пока они не разработали методику истолкования их не как богохульство, а именно так и представлялось это непосвященным. Сам Ал-Джунайд, будучи ярким и тонким мыслителем и вообще «трезвенником», даже взял на себя труд написать комментарии на эту тему [9]. Абу Язид был также первым, кто использовал Вознесение Пророка в качестве темы для выражения своего собственного мистического, тем самым установив обычай, которому потом стали следовать другие.

> Я видел, что мой дух вознесли на небо. Он никак не выглядел и не был ничем отмечен, хотя и рай, и ад были открыты ему, ибо он был свободен от явлений и всяческих завес. Затем я стал птицей, чье тело состояло из Одного-Единственного и чьи крылья были из Вечности, и я стал летать по воздуху Абсолюта до тех пор, пока не

> подлетел к сфере Очищения, и смотрел на поле Вечности, и узрел там дерево Единосущности. А я увидел, что сам я был всем этим. Я воскликнул: «Боже, из-за себя самого я не могу приблизиться к Тебе! Я не могу убежать от самого себя! Что мне делать?». Бог сказал: «О Абу Язид, ты сможешь освободиться от самого себя, следуя тому, кого я возлюбил (Мухаммеду). Протри свои глаза пылью с его ног и следуй ему постоянно» [10].

Родственным по духу является и еще один рассказ, приписываемый Абу Язиду.

> Однажды Он вознес меня, и поставил перед Собой, и сказал мне: «О Абу Язид, воистину, созданные мной желают видеть тебя». Я сказал: «Укрась меня своим Единством, одень меня в одежды Твои и подними меня до Твоей Единосущности, и когда созданные Тобой увидят меня, то скажут: "Мы видели Тебя", и Ты будешь Тем, что они видели, а меня там вообще не будет» [11].

Здесь мы можем наблюдать уже в полной мере развившуюся доктрину об уходе в Бога (*фана*), которая со времени Абу Язида стала занимать центральную позицию в теории суфизма. Однако было весьма непросто перейти к такой позиции — от тезиса, что все, кроме Бога есть ничто (это является логическим следствием учения крайнего аскетизма о том, что мир ничего не стоит и что человеческое сердце должно быть посвящено служению Богу), к положению, что как только эго исчезает — так же как и мир — мистик уходит в Бога.

Заслуги по примирению этой дерзкой, но логически обоснованной теории с ортодоксальными доктринами о Божественном Единстве иногда приписываются Ахмаду бен Исе ал-Харразу (ум. в 899) [12], однако для «Китаб ас-Сидк» — единственной сохранившейся из его работ — характерен несколько более низкий уровень мышления. Тем не менее эта небольшая книга представляет интерес и важность для изучающего мистицизм. Автор стремился доказать, что все древние пророки жили такой жизнью, придти к которой стремились суфии [13]. Кульминация этого трактата — красноречивое и, вероятно, аутентичное описание состояния близости с Богом.

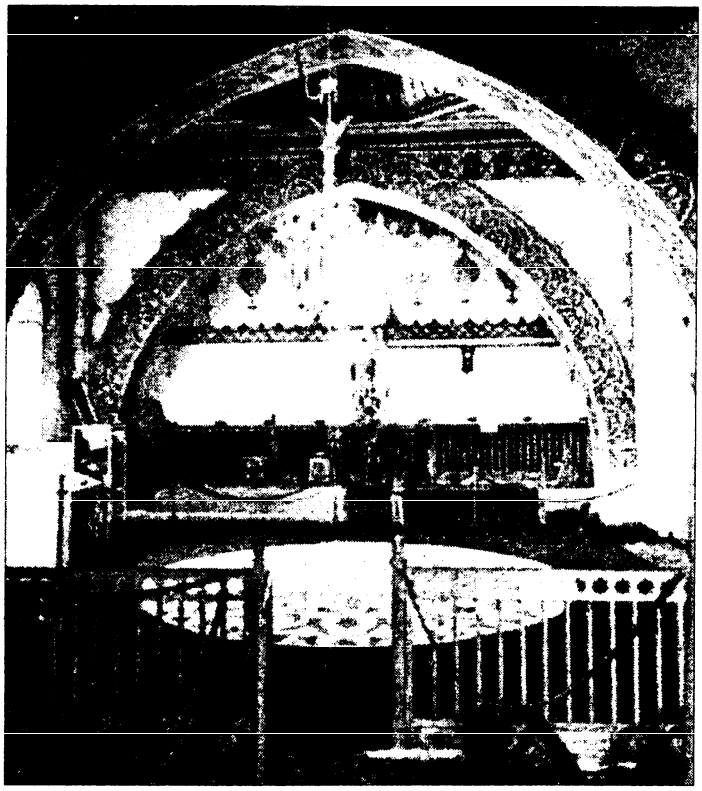
> Знай же, что ученик, который стремится к правдивости, во всех своих деяниях ведет себя, руководствуясь страхом пред Богом, следит за своим сердцем, за своей целью, за своим телом, постоянно проверяя их. Он сосредоточен на своей цели настолько полно, что ничто, касающееся его, не может войти в эту цель. Он опасается легкомыслия, дабы его внутренние движения, которые проявляются в движениях внешних, заставляют его желать чего-либо. Он опасается и того, чтобы другие цели, проникнув в его сердце, не помешали бы его (единственной) цели. Тем самым он освобождается от всех движений такого рода, даже если бы они были праведными и пристойными, ибо сердце полно одним заветным желанием, чтобы его размышления о Боге были постоянными, а цель — одной. Если он будет продолжать таким образом, его сердце быстро обретет понимание, и мысли его станут ясными, и

> свет поселится в его сердце: он приближается к Богу, а Бог заполняет его сердце и цель. Тогда он будет говорить и его сердце будет излучать размышления о Боге. Любовь Бога скрывается глубоко в его сердце, проходит до сознания и уже не покидает его. Тогда его душа радуется, незримо общаясь с Богом, оживленно беседуя с Ним и усердно изучая Его. Таков он есть: когда ест, пьет, спит (и просыпается), — во всех своих поступках, ибо близость Бога теперь владеет человеческим сердцем и охватывает все остальное — как цели, появившиеся внутри, так и внешние движения. И так дальше живет этот человек: приходит ли он, уходит, дает или берет — в нем возобладала цель, которая правит его сознанием, а именно любовь Бога и Его близость [14].

Судя по достоверной документации, главная заслуга в развитии доктрины фана как неотъемлемой части хорошо уравновешенной теософии принадлежит Ал-Джунайду из Багдада (ум. в 910), ученику Ал-Мухасиби, которого называли «Шейхом суфиев» за самое оригинальное и глубокое мышление. В то время как его предшественники и современники благодаря ярким вспышкам интуитивного озарения постигали ту или иную из духовных высот, теперь уже покорившихся им, он как будто бы находился на самой высокой вершине аналитической мысли и оттуда обозревал всю картину мистических размышлений, простершуюся внизу, и, как художник, сделав ее единой и понятной, запечатлевал ее на холсте. В некоторых письмах и коротких трактатах, лишь недавно увидевших свет [15], он в глубоких, хорошо продуманных словах обри-

совывает установившуюся систему исламской теософии, которая еще не была достаточно развита и которая стала ядром для последующих доработок.

Классическое определение таухид по Ал-Джунайду, которым потом пользовались и другие авторы, говорит, что таухид состоит в «отделении Вечного от того, что произошло со временем» [16]. Принимая в качестве отправной точки предвечное соглашение между Богом и человеком и ссылаясь (в суфийском толковании) на Коран [17], он рассматривает весь ход истории как поиск человеком способа реализации этого соглашения и возвращения «к тому состоянию, в котором он был до того, как он появился». В комментариях к гипотетическому разговору между Богом и человеком Ал-Джунайд по этому поводу пишет: «В этих стихах Бог рассказывает вам о том, что говорил с ними еще в то время, когда они (Адам и Ева) не существовали, за исключением разве что того, что они существовали в Нем. Это существование отличается от того существования, которое характерно для всех созданий Божьих — это такой вид существования, о котором известно и ведомо только Богу. Бог ведает об их существовании и видит их в самом начале, когда они были несуществующими и не знали о своем будущем существовании в этом мире. Существование их было безвременным» [18]. В другом месте он отмечает: «В этих стихах Бог заявляет, что говорил с ними, когда их еще формально не было. Это стало возможным потому, что Бог воспринимал их в их же духовном существовании. Духовное существование предполагает их



Молитвенный зал суфиев (Кония, Турция)

знание о Боге на духовном уровне, вне осознания своей собственной индивидуальности».

Отдельное и индивидуальное существование человека во Вселенной, по Ал-Джунайду, — это следствие акта Воли Бога, который в то же самое время желает «превзойти» существование человека, передав (ему) часть своего Бытия. Комментируя хорошо известный хадис: «Когда я люблю Его, я становлюсь его ухом и через Меня он слышит, и т.д.» [19], он отмечает: «Тогда именно Бог дает ему силу, позволяет ему достигнуть этого, руководит им и дает ему видение того, что и как Он желает, таким образом он приходит к праведности и находится в гармонии с Истиной. Это происходит тогда, когда в нем — Деяние Бога, Дар Божий — ему и только ему. Его не следует приписывать абсолютно каждому поклоняющемуся, так как он не происходит от него».

В одном определении он описывает суфизм (*тасаввуф*) как понимание того, что «Бог должен заставить тебя отмереть от себя и жить в Нем» [20]. Это «отмирание от себя» Ал-Джунайд называет фана (термин, упоминающийся в Коране: «Всякая вещь умирает (*фанийа*), кроме лика Его» [21]; «жизнь-в-Нем» называется *бака* (продолжение). Уходя от себя, мистик не прекращает существовать, в подлинном смысле существования, как индивидуальность; скорее его индивидуальность, являющаяся неотъемлемым даром от Бога, совершенствуется, меняет состояние и становится вечной благодаря Богу и будучи в Боге. В то же самое время возвращение к продолжающемуся суще-

ствованию становится источником испытаний (*бала*) и ущербности, ибо человек все-таки отделен от Бога; поэтому Ал-Джунайд использует систему образов любовника, желающего Высокой Любви, хотя и ощущающего радость при страданиях, которые это отделение вызывает в нем. Заново насладившись, в мистическом понимании, опытом жизни-в-Боге и вернувшись к материальной жизни — «после их союза с Ним Он отделяет их от Себя (и возвращает им снова их индивидуальность), ибо Он делает их отсутствующими (в этом мире), когда они в союзе с Ним и приводит их (в этот мир), когда отделяет их от Себя». После этого «души тех, что познали Бога, ищут зеленые пастбища, красивые виды и сады, полные свежести» и каждое любящее существо будет утешать их, эти искусные творения Бога, в расставании с Самим Создателем. Именно на этот двойной смысл союза и отделения Ал-Джунайд намекает в коротком стихотворении:

Я понял, Господин мой, да, конечно!
Что в сердце у меня внутри лежит;
Как в тайне, когда мир кругом забыт,
Язык мой говорит с тобой неспешно.

И, верно, с каждым так должно случиться —
Едины мы. И мы в Одном Одно.
Да не навек. Нам также суждено
Когда-нибудь с Тобой разъединиться.

Но хоть от взгляда моего сокрыло
Глубокое почтение твой Лик,
Я знаю, ты чудесен и велик,
Бежишь во мне по самым тонким жилам [22].

Когда Ал-Джунайду таким образом удалось избежать смертельной опасности проповеди апофеоза человека, его младший современник Ал-Халладж не был настолько удачливым в размышлениях об этой загадке существования — его распяли на кресте в 922 году по обвинению в богохульстве. Он соглашался с Ал-Джунайдом в том плане, что видел высший мистический опыт в союзе с Богом, но затем пошел дальше и стал учить, что человека можно рассматривать как самого Бога во плоти, и в качестве примера использовал не Мухаммеда (как можно было предположить), а Иисуса. Он не требовал божественного сана для себя, хотя фраза, ставшая причиной его казни: «Аз есмь Истина (ана-л-Хакк)», показалась судьям как раз намеком на это. Контекст этого настораживающего парадокса виден в его работе «Китаб ат-тавасин».

> Если вы не узнаете Бога, то хотя бы узнайте знаки Его. Этот знак — я. Я — Творящая Истина (ана-л-Хакк), ибо силой Истины я есть истина во веки веков. Мои друзья и учителя — Иблис и Фараон. Иблису грозили адским огнем, а он не отступился, Фараона утопили в море, а он не отступился, ибо не видел ничего, что бы было меж ним и Богом. И я, пусть и убит, и распят, и пусть отрублены у меня и руки, и ноги, — я тоже не отступлюсь [23].

Ал-Халладж — это самый крайний пример, даже более крайний, чем Абу Язид из «опьяненных» суфиев, настолько глубокой была его поглощенность служением Божьей Воле (как он понимал это), что

он стал совершенно безразличен к последствиям, которые в этом случае были бы страшными. Легенда о его смерти добавляет ему уважения и заставляет сравнить ее с христианской легендой о Распятии, которую вполне могли иметь в виду его мучители, собираясь убить его.

> Когда его привели на распятие и увидел он крест и гвозди, то повернулся он к людям, и произнес молитву, и закончил ее такими словами: «Все эти слуги Твои, что собрались убить меня, ревностные к религии Твоей и желающие заслужить милость Твою, прости их Боже и будь милосерден к ним, ибо воистину, если бы Ты явил им то, что мне явил, то не сделали бы они того, что сделали. А если бы Ты скрыл от меня то, что Ты скрыл от них, я бы не смог вынести этих страданий. Будь славен во всем, что Ты делаешь, и будь славен во всем, на что будет воля Твоя [24].

Век, который породил Ал-Мухасиби, Ал-Джунайда и Ал-Халладжа, был богат и на суфийских мыслителей меньшего значения, но каждый из них внес свой собственный вклад в установление структуры исламского мистицизма. Не меньшей важностью обладал Ал-Хаким ат-Тирмизи (ум. в 893) — суфийский психолог, чья утраченная работа «Илал аш-шариа и Хатм ал-аулийа», в которой он подвергал сомнению тот факт, что святые и пророки имели «печать», из-за которой он был вынужден спасаться бегством и которая впоследствии стала источником теории ибн-Араби о святости и пророчестве [25]. Однако в такой книге невозможно привести более одного краткого рассказа о главных деятелях

суфизма, и мы завершаем эту главу цитированием некоторых стихов Яхьи бен Муадда из Райи (Персия) (ум. в 871), собрата Абу Язида и Абу ал-Хусейна ал-Нури (ум. в 907), коллеги Ал-Джунайда.

Однако здесь мы должны обратить внимание на ту важную роль, которую в жизни суфия играли мистические стихи. Во многих раннесуфийских байках рассказывается о том, как часто они цитировали любовную поэзию. И даже если она была чисто человеческой по характеру, они интерпретировали ее аллегорически, так чтобы она соответствовала их страстному спиритуализму. Мы уже видели, как святые вроде Рабии или Дху-л-Нуна писали свои собственные стихи, подчас высокого качества, в которых облекали свои эмоции в откровенно эротические образы. Чтобы полностью понять суфийскую поэзию, особенно ее персидскую школу, хотя она равно примечательна и такими авторами, как Ибн-ал-Фарид и Ибн Араби, необходимо помнить, насколько фундаментальной для мысли суфия является эта аллегория любви и как охотно в его мышлении подменяются человеческие и божественные образы:

Яхья бен Муадд пишет:

Всегда стремится любящий жить
В любви, с любовью, любя.
А кто-то, как странно о том говорить,
Гонит любовь от себя.

Я к Божьей Любви стремлюсь возлететь —
Покуда дышать чем есть,
Любить Его преданно — пока смерть
Меня не объемлет здесь [26].

В другом коротком стихотворении он дает интересное представление о ритуальном танце, который появился уже в то раннее время, дабы оживить суфийские строгости, а впоследствии стал характерной чертой жизни суфиев.

Вот Правда, что мы так и не нашли;
Танцуем, бьем и топчем плоть земли.
И разве не похож такой танцор
На тех, кто Тебя ищет с давних пор?
Мы бродим, Боже, по Твоей долине,
И топчем землю потому доныне [27].

Однажды у Абу ал-Хусейна ал-Нури кто-то спросил в канун праздника Байрама, какое платье тот думает надеть утром. Он ответил:

«А завтра — праздник!» — закричали люди.
«Ты что наденешь завтра?» — То, что будет.
То, что Он дал мне — Тот, кто мне поднес
Сто горьких чаш. Ну а на ваш вопрос:
Мои одежды — бедность и терпенье.
Они, хоть из дыры видать дыру,
Прикроют сердце и его уменье
Узреть свою Любовь в любом пиру.
Нельзя быть в платье более богатом,
Чем в том, что Он тебе ссудил когда-то.
Когда Тебя, моя Надежда, нет со мной,
То каждый миг — как годы злых напастей.
Но если я вдруг слышу голос Твой,
И жизнь — как пир, и дни мои — как счастье [28].

По другому случаю Ал-Нури произнес:

Моя любовь... Сколь страсти у нее...
О Нем все время помнить, думать, славить.

Но жаль, такое рвение мое
Мешает мысли и слепит мне память.

Но пыл любви — вот чудо из чудес —
Уходит вон. Но рядом, как мне мнится,
Стоит моя Любовь, придя с небес.
А память ждет чего-то и боится [29].

Следующие стихи, также приписываемые Ал-Нури, очень близко перекликаются с доктриной, которой учил Ал-Джунайд.

Я думал, стоит только отойти
От самого себя, так я увижу
К Тебе дорогу, но Твои пути...
По ним к Тебе не подобраться ближе.
Я не могу жить, Боже, без тебя,
Ты есть везде — и мне бежать нельзя.

Надеются одни найти Тебя,
И Ты им даровал сие поверье.
Я отогнал все мысли от себя,
Я умер для себя — и Твой теперь я.
Как долго ждать? Я скоро выйду весь!
Невмоготу мне без Тебя быть здесь [30].

Глава 5

ТЕОРЕТИКИ СУФИЗМА

Суфизм в X веке не мог пожаловаться на нехватку оригинальных творческих мыслителей, таких, как ученик Ал-Джунайда Абу Бакр аш-Шибли из Багдада (861—946), Абу Бакр Ал-Вазити из Ферганы (ум. в 942), Мухаммед бен Абд-ал-Джаббар ал-Нуффари (ум. в 961) и Ибн ал-Хафиф из Шираза (ум. в 982). Наиболее интересной и любопытной представляется фигура Ал-Нуффари, оставившего после себя целый ряд «откровений» («Китаб ал-мавакиф» и «Китаб ал-мухатабат» [1]), которые, как говорят, были получены от Бога в состоянии экстаза, возможно, в результате автоматической записи. В основном они записаны короткими предложениями, высоким стилем и словами. И хотя, чтобы понять эти откровения, к ним требуется отдельный комментарий, некоторые фрагменты из них обладают уникальной красотой и, вероятно, истинным мистическим опытом. Автор изображает себя стоящим пред Богом (*маукиф* — термин, видимо, заимствованный из описаний Судного Дня) в том или ином духовном состоянии и слышащим, как Бог разговаривает с ним. Образец та-

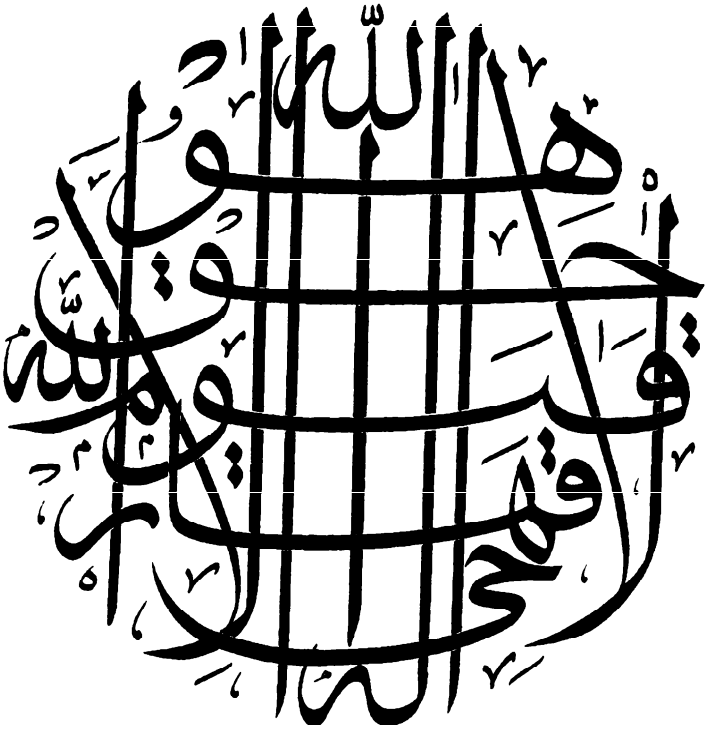
кой интерпретации, вне всякого сомнения, был взят у Абу Язида. Мы приводили ранее пример, указывающий именно на такие выводы, однако сама трактовка выглядит по-новому.

> Он оставил меня при Смерти; и я видел деяния, каждое деяние, которое было злым. Я видел, как Страх простер свою тень над Надеждой; и я видел богатых, что были в огне и превращались в огонь; и я видел Бедность, и с нею было совершенно наоборот; и я видел все, и не было у Смерти власти ни над чем еще; и я увидел, что этот мир — заблуждение, а эти небеса — обман. И тогда я выкрикнул: «Знание!» — и не было мне ответа. Тогда я выкрикнул: «Гнозис!» — и не было мне ответа. И я видел все, что она отвела мне; и я увидел все сотворенное, что она увела от меня, и я остался один. И затем сошло деяние на меня, и я увидел в нем тайные образы, и только тайное было тем, что осталось; и ничего не помогало мне, кроме Милосердия моего Повелителя. И сказал Он мне: «Где твое знание?». И я увидел Огонь. И сказал Он мне: «Где твой гнозис?». И я увидел Огонь. И Он явил мне свой Гнозис Единства и Огонь потух. И сказал Он мне: «Я — твой друг». И я остановился. И сказал Он мне: «Я — твой гнозис». И я заговорил. И сказал Он мне: «Я — Ищущий в тебе». И я пошел дальше [2].

Однако время Ал-Нуффари было прежде всего временем организации и созидания. Перс Худжвири, который писал в середине XI века, перечисляет не менее двенадцати суфийских «сект», из которых десять считались «ортодоксальными», а две — «еретическими» [3]. Эти секты были названы, за од-

ним лишь исключением, именами своих основателей, и каждому из них приписывается разработка основной, отличной от других доктрины своей секты. Переводчик Худжвири не усматривал «никакого существенного повода» заподозрить автора в обычном вымысле ради систематизации, хотя и добавлял: «Весьма вероятно, что в его рассказе о различных доктринах, которые он приписывал основателю каждой школы, он часто выражал свои собственные взгляды на этот вопрос и путал их с доктриной-оригиналом» [4]. Любопытно и то, что ни один автор, кроме Худжвири, не дает такой информации, поэтому его свидетельство нельзя принимать на веру, однако мы не ошибемся, если предположим (а основные документальные источники позволяют нам это сделать), что была некая группа учеников, которая училась у одного великого учителя-суфия, и они, в свою очередь, передали уже своим ученикам то, что помнили из наставлений своего учителя, таким образом создав иллюзию образования не совсем «сект», но устоявшихся отдельных школ суфизма. Параллельно этому появляются серии преданий, которые предшествуют многим арабским рукописным произведениям на различные темы, в том числе и о суфизме.

В X веке работа по сохранению и передаче учения наставников-суфиев шла очень быстро. И, что более важно, здесь нам в первый раз встречаются систематизированные и подтвержденные документами «истории» суфизма — явный знак того, что задача создания этого движения воспринималась выполненной, а само движение уже организовалось



Семь имен Бога

настолько, что его теперь можно было описывать и обсуждать. Другой и, конечно, более важный мотив для такой работы появился в результате скандала, высшей точкой которого стала казнь Ал-Халладжа. Суфии в течение долгого периода находились под огнем критики узколобых ортодоксов, и едва ли кто из их знаменитых учителей после Ал-Мухасиби смог избежать обвинения в том, что он зиндик* — «удачно» придуманное оскорбление, которым фанатики обозначали множество подозрительных ересей. Была острая необходимость реабилитировать это движение, если ему надо было выжить в эти еще менее терпимые времена и стать действующей силой в обществе. Эта необходимость породила нужных людей, а те люди создали книги, которые как нельзя лучше подходили для этой цели.

Первым, кто взял на себя этот труд, был Абу Саид Ибн ал-Араби, ученый знаток законов и преданий, ученик Ал-Джунайда, умерший в Мекке в 952 году в возрасте 94 лет. Его «Табакат ал-нуссак» («Классы благочестивых» — термин, сходный с «табакатами» поэтов, законников, теологов, грамматиков и других ученых, которые создавались примерно в то же время), к сожалению, не сохранилась, но то, что мы знаем о ней по цитатам, дает понять, что автор представил довольно полное описание жизни и учения великих суфиев. Равно вызывает сожаление и утрата «Хикайат ал-аулийа» («Сказания о святых») Абу Мухаммеда ал-Хулди (ум. в 959), однако, к счастью, ее обильно цитировали более поздние авторы, так что ее содержание погибло не полностью.

Самым старым из всех рассказов о суфизме и во многих отношениях наиболее ценным является «Китаб ал-лума» Абу Насра ас-Сарраджа (ум. в 988) [5]. Эта замечательная фундаментальная работа, которую, к счатью, можно найти в приличном издании, отличается по характеру от биографических набросков Ибн ал-Араби и Ал-Хулди. Она создана более по образцу теологических трактатов, причем так, что описывает доктрину и обычаи суфиев. Автор также уделяет особое внимание лексике суфизма, которая к этому времени стала сложной и громоздкой. Целый раздел в этой книге посвящен «Подражанию Пророку»*, а в другом доказывается святость спутников Пророка. Ас-Саррадж описывает чудеса, которые были явлены самым святым из них, а также обсуждает различия доктрин суфизма, при этом деля его на разные школы. Хотя он оправдывает «экстатические речения» (*шатхийат*) различных мистиков, в частности, Абу Язида (его интерпретацию Ал-Джунайдом автор приводит дословно), свою книгу он завершает долгим и подробным описанием «ошибок» в теории и практике, совершенных некоторыми суфиями. «Китаб ал-лума» очень хорошо подтверждена документами и изобилует цитатами не только из стихов и афоризмов, но также и из писем мистиков. Автор жил в то время, когда золотой век Ал-Мухасиби и Ал-Джунайда еще не был таким далеким, и поэтому он выглядит честным и хорошо осведомленным.

Ас-Сарраджа можно считать мыслителем, который бы пришелся по сердцу Ал-Джунайду, — человеком, более занятым теософией, чем суфийской

дисциплиной. Его современник Абу Талиб ал-Макки (ум. в 996) более напоминает нам Ал-Мухасиби. Он хорошо знает теологию и предания и весьма заинтересован в том, чтобы доказать ортодоксальность суфийской доктрины и обычаев. Поэтому его знаменитая работа «Кут ал-кулуб» содержит несколько более осторожную аргументацию и несколько менее интересные цитаты. Тем не менее книга обладает первостепенной важностью как первая и очень удачная попытка создать общий проект ортодоксального суфизма. Труды Абу Талиба ал-Макки, равно как и Ал-Мухасиби, прилежно изучал Ал-Газали, и они оказали существенное влияние на его образ мышления и стиль. «Кут ал-кулуб» немного напоминает стандартные руководства по религиозному праву, куда включено детальное обсуждение ритуалов ислама, которые, однако, рассматривались с мистической точки зрения. Он не удовлетворялся просто ответами на критику профессиональных теологов, но шел войной на лагерь противника. Заявляя, что суфийский образ жизни и мышления олицетворял подлинное учение Пророка, которое было первоначально передано Хасаном ал-Басри, а затем тщательно сохранялось в нетронутом виде поколениями учителей и учеников, он считал, что мода писать о догматической теологии была сама по себе нововведением и потому злом.

> Они получали наставления друг от друга и тщательно сохраняли их, ибо их сердца были чисты от сомнений, свободны от мирских привязанностей и не замараны страстями, потому что цель

их была высокой, решимость — сильной, а намерения — прекрасными. Затем, уже после 200 года и когда прошло три века, в четвертом веке* достойном сожаления, впервые появилась схоластическая теология (*калам*), и теологи-схоласты стали писать, руководствуясь мнением, здравым смыслом и аналогией. Тут и исчезло наставление (*илм*) благочестивым, пропало интуитивное знание (*марифа*) силы веры — учения благочестия, стремления к правоте и вере. И так продолжается до сей поры. Теперь теологов-схоластов стали называть учеными (*улама*), выдумщиков — гностиками (*арифин*); учеными стали рассказчики и сплетники, хотя у них нет истинной опоры на религиозное знание и понятия у них нет о том, что приходит благодаря вере [6].

При всей осторожности, с которой выразил себя автор, дабы избежать экстремистских взглядов, едва ли можно удивляться, что это работа оказалась не в фаворе у строгих суннитов.

Ближе к концу века появился третий фундаментальный, хотя гораздо меньший по объему, трактат о суфизме. Его написал Абу Бакр ал-Калабади (ум. ок. 995), который также был автором книги о Преданиях. Его «Ат-Таарруф ли-мазхаб ахл ат-тасаввуф» [7] выражает еще большую приверженность суфизму, чем работы его предшественников. Автор последовательно рассматривает основные элементы исламской теологии, цитируя чуть ли не дословно из символа веры, то есть «Ал-Фикх ал-акбар», и доказывает, что великие суфии строго придерживались каждого из них; и в качестве доказательств приводит цитаты. Когда Ал-Калабади

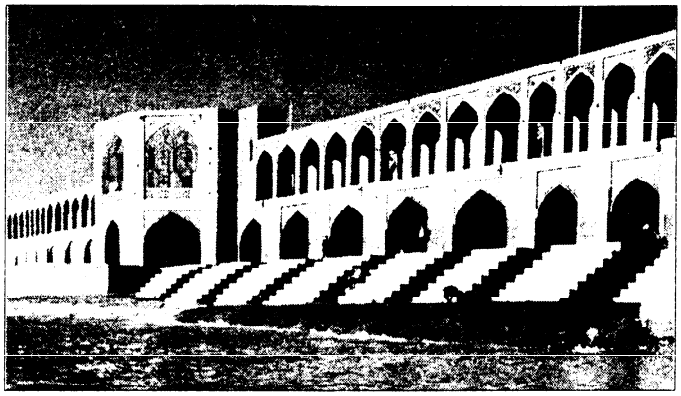
посчитал задачу реабилитации выполненной, он кратко, но так же последовательно охарактеризовал главные мистические доктрины суфизма, а в качестве завершения своей небольшой книги привел несколько фрагментов, посвященных чудесам. Эту книгу часто цитировали в последующие времена. К ней были написаны комментарии, среди которых имеются труды знаменитого персидского мистика Ансари (1006—1089) и Кунави (ум. в 1329); ее часто цитировал египетский математик Джелал ад-дин ас-Суюти (ум. в 1505).

Чуть позднее, чем Ал-Калабади, начал писать Абу Абд ар-Рахман ас-Сулами (ум. в 1021), весьма плодовитый автор, наиболее известный по своим биографиям суфиев «Табакат ас-суфийа» [8]. Эта небольшая книга, помимо собственной ценности, интересна еще и тем, что явилась основой книги Ансари «Табакат ас-суфийа», написанной на гератско-персидском диалекте, которая, в свою очередь, послужила основой произведения другого блистательного поэта Джами (ум. в 1498) «Нафахат ал-унс». Большую важность имеет суфийский комментарий к Корану, написанный ас-Сулами. Он изучен недостаточно тщательно, но, вероятно, весьма ценен, так как показывает отношение мистиков к этому фундаменту ислама. Короткий трактат того же автора под названием «Ошибки суфиев» является нашим лучшим источником информации о секте маламатия [9] — секте крайнего толка, где считалось, что истинное почитание Бога лучше всего проявляется в неблаговидных поступках, которые совершает человек под влиянием своих собра-

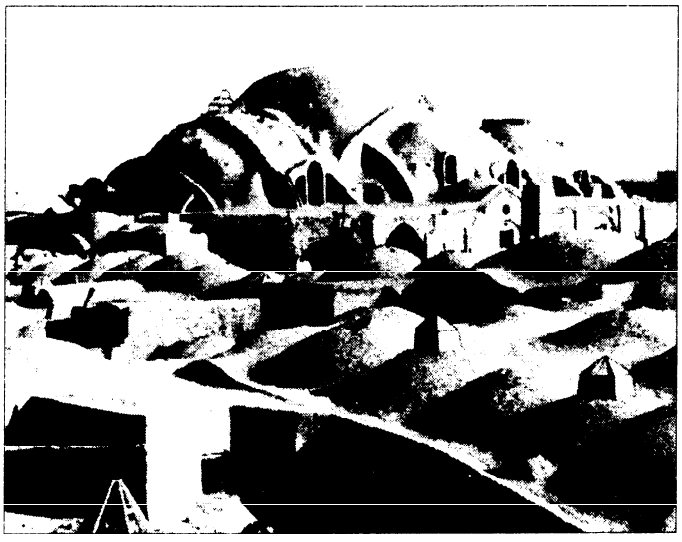
тьев по вере; этим доводом они оправдывали не только полное пренебрежение религиозными предписаниями ислама, но и совершение самых тяжких грехов — как свидетельство их презрения к мнению людей. Эта довольно неприглядная версия «опьяненного» суфизма приобрела большую известность в последующие времена и наложила пятно на все движение*.

В XI веке суфизм уже прочно обосновался и распространился во всем исламском мире. В начале этого периода выдающийся историк того времени Абу Нуаим ал-Испахани (ум. в 1038) написал большую книгу «Хилйат ал-аулийа», которая несомненно является самой важной и ценной работой по истории и доктрине суфизма. Эта, по сути дела, энциклопедия, изданная в десяти томах, причисляет к категории святых не только большое количество сподвижников Мухаммеда и их последователей (включая «праведных халифов»), но также и четырех основателей школ суннитского права. Основная часть работы связана более с аскетической, чем с теософской стороной суфизма, однако три заключительных тома, особенно последние два, просто изобилуют самыми точными документами о мистицизме IX—X веков.

В то время как «Хилйат ал-аулийа» — это в основном справочник, которому, как и всем подобным произведениям исторического характера, недостает организации, в книге «Ар-Рисала фи илм ат-тасаввуф» Абу-л-Касима ал-Кушайри (986—1072) мы встречаем хорошо продуманное и удивительно полное описание теоретической структуры суфиз-



Мост Хваджу (Исфахан, Иран, XVI в.)



Мечеть Тимча Амин Даула (Кашан, Иран)

ма. Эта книга среднего размера является наиболее уважаемой и популярной книгой на арабском языке по этой теме. Она же была главным объектом изучения всех ученых последующих времен, то есть тогда, когда суфизм стал считаться одной из мусульманских наук. Комментарии к этой книге писали несколько авторов, включая ученого Закарию ал-Ансари из Каира (ум. в 1511 или в 1521). Как и Ас-Сулами, Ал-Кушайри также написал комментарий к Корану, который также до сих пор не изучен, равно как и другие похожие книги, включая монографию о Вознесении Пророка, однако его слава главным образом (и совершенно справедливо) основывается именно на «Рисала», которая дает самое точное и авторитетное описание доктрины суфизма. Ею же мы воспользуемся в следующей главе, где попытаемся охарактеризовать саму систему мистицизма, которая полностью сложилась в XI веке и с того времени стала широко распространяться.

Почти одновременно с Ал-Кушайри появляется самый первый формальный анализ суфизма на персидском языке «Кашф ал-махджуб ли-абрар ал-кулуб» Худжвири (ум. между 1072 и 1077), цитаты из которого мы приводили ранее. Эта работа, схожая с «Рисала» по структуре, однако, отличается некоторыми оригинальными особенностями. Имеется отличный ее перевод, и поэтому здесь нет необходимости ее описывать [10].

Здесь мы завершаем рассказ о ранних теоретиках суфизма. Мы хотим закончить его фигурой, весьма заметной в то время, настоящим мистиком

и теоретиком. Это перс Абд-Аллах ал-Ансари, более известный на родине по своему поэтическому псевдониму Пир-и-Ансар. Мы уже упоминали его как автора биографий суфиев, писавшего на персидском диалекте. Он же был равно известен благодаря своему очень краткому описанию теории суфизма на арабском — «Маназил ас-саирин», которое стало предметом многих комментариев. Он был хорошим поэтом, хотя до нас дошли немногие его стихи. Он также написал на персидском ряд пламенных работ, наиболее известной из которых является «Мунаджат», или молитвы, представляющие собой смесь рифмованной прозы и стихов. Следующий ниже перевод первых строф этой небольшой книги позволит представить себе ее суть.

Ты, чье дыханье — сладкий аромат для
сердца, пострадавшего не раз,
То, что Ты помнишь любящих Тебя,
приносит радость каждому из нас.
А все кричат, как прежде Моисей, и
до краев земли летит тот крик:
«Дай мне глаза, чтоб видел я, Господь!» —
кричат, хотят узреть Твой ясный Лик.
И множество — да их не сосчитать! —
любовники, увечные, и все
Взывают громко: «О Аллах, Аллах!»,
споткнувшись на страданья полосе.
А пламя разделенности горит — сжигает
сердце, и дымится грудь.
Глаза их слез полны от той любви,
в которой нету слова «отдохнуть».
«Гордыня моя — бедность», этот клич
уже вознесся до святых небес.

И ни к чему насмешки злых людей,
а этот мир — да хоть бы он исчез!
Такой огонь горит и у меня. Как будто
век не пил, я пью его —
Слуга Твой, очарованный Тобой,
посредь развалин мира моего.

О Добрый, — ты милостью нас одаряешь!
О Мудрый, — ты наши грехи прощаешь!
О Вечный — не можем тебя ощутить,
Единый — ни с кем нам тебя не сравнить!
О Сильный, и выше тебя нет вообще,
Создатель, что путь указуешь заблудшей душе.
Меня пожалуй высшей чистотой,
Пусть зрением моим свет станет твой.
И пусть нам всем (что лучше б быть могло?)
Благой и щедрый дар достался б твой.

Господь, даруй мне милость, чтоб я жил,
Даруй терпение, чтоб зря я не тужил.
Как мне узнать, к чему стремиться лучше?
То знаешь только ты — так мне скажи! [11].

Это стало прототипом всей религиозной литературы персидского суфизма. Ансари и его старший современник Абу Саид бен Аби-ль-Хаир создали такой образец мысли и способ самовыражения, который впоследствии был развит в работах Санаи, Атара, Саади, Руми, Хафиза, Джами и бесчисленного множества других великих и малых поэтов восточного ислама.

Глава 6

СТРУКТУРА СУФИЙСКОЙ ТЕОРИИ И ПРАКТИКИ

К концу X века суфизм стал довольно жестким и четко очерченным образом жизни и системой мировоззрения. Когда Ал-Кушайри в 1046 году писал свою «Рисала» («Послание к суфиям»), у него под рукой было несколько более ранних источников, на которых он мог основываться. По сути дела, он весьма свободно приводит цитаты из работ Ас-Сарраджа и Ас-Сулами. Считается, что именно Ал-Кушайри окончательно сформулировал классическое определение доктрины суфизма с мистической точки зрения. Примирению с ортодоксальной суннитской теологией и религиозным правом суфизм обязан работам великого Абу Хамида ал-Газали (ум. в 1111), которые поэтапно выходили в виде серий сравнительно небольших книг и вместе составили «Ихйа улум ад-дин», написанную между 1099 и 1102 годами.

После краткого предисловия «Рисала» (которая явно была составлена для того, чтобы спасти суфизм от дурной славы, что принес ему крайний антиномизм секты маламатия) начинает утверждать,

что доктрина суфизма ни в коей мере не противоречит ортодоксальной теологии. Автор подкрепляет этот тезис серией кратких жизнеописаний выдающихся суфиев, и первым в их списке стоит Ибрахим бен Адхам. Термин *захид* (воздерживающийся) или *абид* (преданный Богу) применялся к святым вообще, но после появления различных сект, самые благочестивые среди ортодоксов (суннитов) получили в качестве знака отличия прозвание «суфии» [1]. Перечень биографий завершается именем Абу Абдаллаха ар-Рудабари (ум. в 980).

Далее следует раздел, в котором объясняются некоторые технические термины, встречающиеся в суфийской литературе. Здесь же проводится фундаментальное разведение понятий *макам* (остановка) и *хал* (состояние). Макам — это уровень духовных достижений на пути верующего к Богу, который является результатом личных усилий мистика, в то время как хал — это духовное настроение, зависящее не от самого мистика, но от Бога. «Состояния, — говорит Ал-Кушайри, — это подаренное; остановки — это заработанное».

1. Первым состоянием считается обращение (*тауба*) — суфии очень часто подразумевают под ним не официальное обращение в ислам [2], но сознательное решение взрослого мусульманина отказаться от мирской жизни и посвятить себя служению Богу. Именно в этом смысле, как мы еще увидим, Ал-Газали, имевший прекрасную репутацию как юрист и теолог, отошел от формального религиозного учения и, пройдя обращение, объявил себя суфием.

Далее Ал-Кушайри прослеживает продвижение кающегося вперед по следующей модели.

2. *Муджахада* — сопутствующая форма джихада (так называемой священной войны), которая приблизительно означает «искренний стремится к мистической жизни».

Этот термин основан на тексте Корана: «И те, что стремятся к нам искренне, тех всегда мы будем вести по дорогам нашим» [3]. Существует предание, которое говорит, что помимо «малой войны» (*ал-джихад ал-асгхар*, то есть «война с неверными»), Пророк называл и «великую войну» (*ал-джихад ал-акбар*) и объяснял, что «великая война» означает «искренний борется с плотской душой» (*муджахадат ал-нафс*) [4].

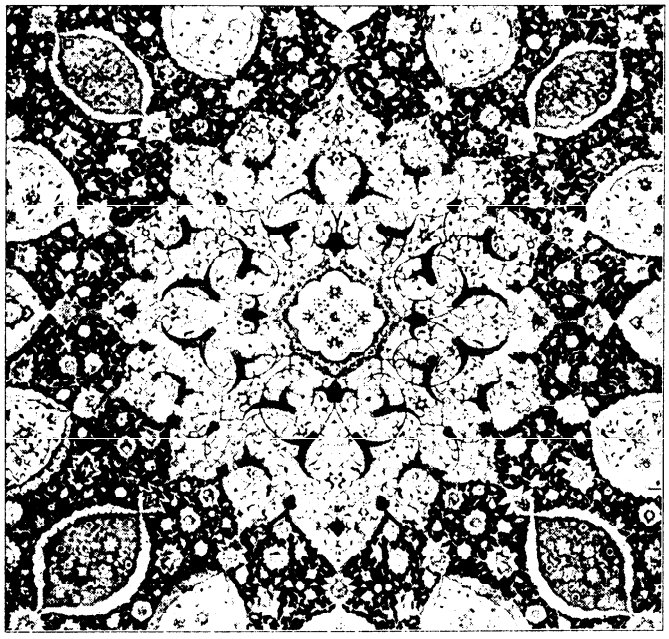
3. *Халва ва-узла* (одиночество и отстраненность) — неофит должен научиться жить в изоляции от своих друзей и тем самым избавиться от своих дурных привычек.

4. *Таква* (благоговение перед Богом) — чтобы усилить решимость и избежать Божьего наказания.

5. *Вара* (воздержание) — от ненужных и недостойных поступков.

6. *Зухд* (отказ) — даже от дозволенных удовольствий.

7. *Самт* (молчание) — Пророк сказал: «Всякий, кто верит в Бога и в Судный День, пусть говорит добрые слова или иначе пусть молчит». Молчание понимается как буквально (то есть человек должен научиться подчинять себе свой язык), так и метафорически — обращаясь к сердцу, которое молча принимает все, что бы ни повелел Бог.



Образ мандалы мира в центральной части
тебризского ковра (Иран, XVI в.)

8. *Хауф* (страх) — боязнь того, что даже один дурной поступок может повлечь неприятные последствия в будущем.

9. *Раджа* (надежда) — на желаемое в будущем.

10. *Хузн* (печаль) — о содеянных грехах.

11. *Джу, тарк ал-шахва* (голод, отрицание аппетита) — основано на тексте Корана: «И мы дадим вам во испытании и страх, и голод... и реки радости прольются на тех, кто терпел» [5].

12. *Хушу, таваду* (богобоязненность, осознание ничтожности).

13. *Мухалафат ал-нафс ва-дхикр уйубиха* (противопоставление плотское душе, напоминание о пороках) — в частности, приводятся два порока: *хасад* (зависть), *гхиба* (клевета).

14. *Канаба* (довольство) — Пророк сказал: «Довольство — это то сокровище, которое никогда не гибнет».

15. *Таваккул* (вера в Бога) — Бог говорит: «Бог питает того, кто в него верит» [6].

16. *Шукр* (благодарность) — Бог говорит: «Если вы будете благодарны, я воздам вам еще большей мерой» [7].

17. *Йакин* (твердая вера).

18. *Сабр* (терпение, моральная сила).

19. *Муракаба* (постоянное сознание Бога) — предание гласит: «Праведность состоит в почитании Бога, как если бы ты видел его; ибо, если ты не видишь Его, то Он видит тебя».

20. *Рида* (удовлетворение) — некоторые суфии считают это последней из «остановок» и первым из «состояний», согласно тексту Корана: «Бог был до-

волен ими, и они были довольны Богом» [8], то есть состояние, когда Бог доволен человеком, является предпосылкой к тому, что человек будет доволен Богом [9]. По Ал-Кушайри, Хорасанская школа придерживалась мнения, что рида — это макам, развившаяся из таваккул, в то время как иракская школа утверждала, что это было хал. Ал-Кушайри склонялся к компромиссной точке зрения, считая, что рида начинается макам, а заканчивается хал.

21. *Убудйа* (служение) — истинное чувство полной подчиненности Повелителю (*Рабб*) — Богу.

22. *Ирада* (желание) — то есть желание не иметь личных желаний, поиск только того, что желает Бог.

23. *Истикама* (честность) — «состояние», в котором Божья милость становится вечной, ибо это состояние предполагает отличную службу Богу.

24. *Ихлас* (искренность) — то есть поиск только Бога в каждом моменте послушания Ему.

25. *Сидк* (правдивость) — в мыслях и делах.

26. *Хайа* (стыд), который Пророк называл «частью веры (*иман*)», стыд быть замеченным в возжелании чего-либо.

27. *Хуррйа* (великодушие) — свойство быть *хурр*, «свободным человеком», ставя интересы других перед своими; или свойство не быть «рабом» материального.

28. *Дхикр* (память, воспоминание) — Бог всегда в сердце и в мыслях.

29. *Футува* (благородство) — выполнение условий предания: «Бог не преминет помочь Своим

слугам в нужде настолько, насколько Его слуга помогает нуждам своих братьев мусульман» с полным самоотречением.

30. *Фираса* (внутреннее зрение) — как говорил Пророк: «Опасайтесь внутреннего зрения верующего, ибо он видит Светом Божьим».

31. *Хулук* (моральный характер) — самое высшее качество, которое Бог ценил в своем Пророке, говоря: «Воистину, ты благородного (*азим*) характера» [10].

32. *Джуд, сакха* (великодушие, щедрость) — ибо сказал Пророк: «Щедрый человек близок к Богу, близок к людям, близок к раю, от ада далеко».

33. *Гхайра* (ревностность), в смысле ревностное служение Богу, не допуская у себя никакой другой мысли; это также свойство и самого Бога, который ревностно следит за тем, чтобы его слуга не совершил какой-либо грех.

34. *Вилайа* (бытие под защитой Бога, святость) — основано на тексте Корана: «Воистину, тем, за кого вступается Бог (*аулийа*), нет причин бояться, и горевать им не о чем» [11].

35. *Дуа* (молитва) — постоянно просить Бога, ибо Бог говорит: «Молитесь мне, и я отвечу вам» [12].

36. *Факр* (бедность) — ибо говорил Пророк: «Бедный войдет в рай на пятьсот лет раньше, чем богатый».

37. *Тасаувуф* (чистота) — но здесь Ал-Кушайри более склонен считать это слово происходящим от корня *sfw* (быть чистым), чем от корня *suf* (шерсть).

38. *Адаб* (пристойное поведение) — как говорил Пророк: «Бог создал меня и научил хорошему поведению», то есть религиозному.

Перечисленные выше пункты 21-38 — это, очевидно, продолжение «остановок», по мнению Ал-Кушайри.

39. *Сафар* — странствование, то есть в передвижении большая заслуга и больше преимуществ, чем в жизни на одном месте.

40. *Сухба* — братство.

41. *Таухид* — истинная вера в Бога.

42. Благородная смерть.

После пунктов он продолжает:

43. *Марифа* (гнозис, знание) — знание, которое, видимо, является знаком совершившегося перехода от «остановки» к «состоянию», ибо этот вид знания приходит в сердце человека от Бога, когда мистик заглушил все движения в своем сердце.

44. *Махабба* (любовь) — следствие любви Бога к человеку [13].

45. *Шаук* (стремление) — стремление постоянно быть с Богом.

Позже будет заметно, что Ал-Кушайри, несмотря на все внимание, с которым он анализировал моральное и психологическое продвижение мистика, не всегда четко отмечал различие между макам и хал, которое видели теоретики последующих времен. Он также расходится со своим предшественником Ас-Сарраджем, который называл лишь семь остановок (обращение, воздержание, (само)отречение, бедность, терпение, вера в Бога, довольство) и десять состояний (медитация, близость к Богу, любовь, страх, надежда, желание, частная жизнь, спокойствие, размышление, уверенность) [14]. Однако его анализ в любом случае понятен и четок,

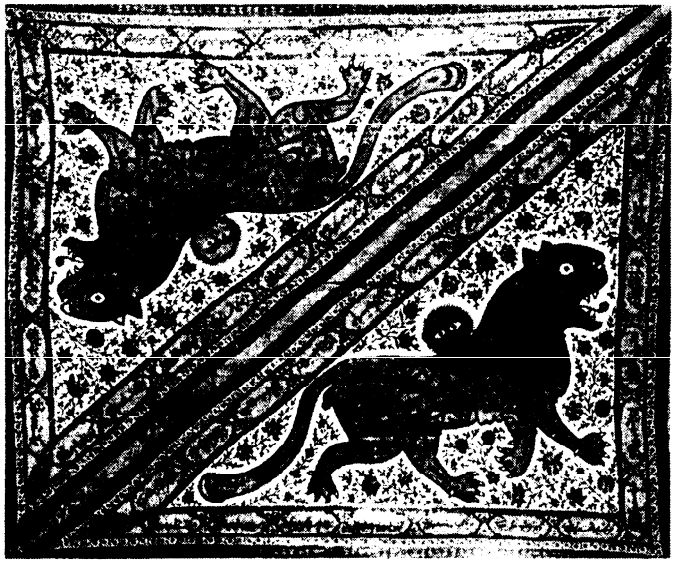
а возможно, является высшим уровнем суфийской теории в этом вопросе.

За первые четыре века своего существования суфизм воспитал много людей, выдающихся своей искренностью, святостью и интуицией, но наибольших завоеваний он достиг в лице Абу Хамида Мухаммеда бен Мухаммеда ал-Газали — «Доказательства ислама». Рожденный в 1059 году в городе Тус в Хорасане, Ал-Газали прожил много лет в этой северной персидской провинции, которая вырастила столь многих мистиков-гениев. Обучение он проходил у ортодоксальных теологов и юристов, да и сам он считался одним из лучших ученых-суннитов своего времени, когда стал преподавателем Закона Божьего в медресе Низамия в Багдаде в 1091 году. Невзирая на известность и авторитет (работы его как юриста принесли ему звание величайшего юрисконсульта после самого Ал-Шафи), он не был удовлетворен интеллектуальным и законоведческим подходом к религии и чувствовал стремление получить более личностный опыт общения с Богом. В 1095 году он оставил преподавание и прожил десять лет, удалившись от дел. Знаменитая история его обращения в суфизм рассказывается в автобиографической книге «Ал-Мункиз мин ад-далал».

> Тогда я обратил свое внимание на путь суфиев. Я знал, что его невозможно пройти до конца, не зная ни доктрины, ни практики, и то, что суть доктрины лежит в возобладании над желаниями плоти и избавлении от дурных наклонностей и пороков — так, чтобы сердце было очищено от всего, кроме Бога; а средством очищения явля-

ется *дхикр Аллах*, то есть память о Боге и концентрации всех мыслей на Нем. Тогда доктрина была понятной для меня более, чем практика. И так я начал изучать их доктрину по их книгам и изречениям их шейхов, и так продолжалось до тех пор, пока я не выучил столько, сколько было возможно выучить благодаря чтению и слуху, и увидеть, что самое характерное в суфизме невозможно изучить этими средствами. Понимание этого могло быть достигнуто только благодаря непосредственному опыту, экстазу и внутренним изменениям. Я убедился, что приобрел все знание о суфизме, которое только можно получить учась. Что касается остального, — постичь его не было другого способа, кроме как вести жизнь мистика. Я посмотрел на себя — на то, чем был в то время. Мирские интересы окружали меня со всех сторон. Даже моя работа учителем — лучшее из того, чем я занимался, показалась мне неважной и бесполезной, если сравнить ее с моей жизнью после этого. Когда я пересмотрел цели моей учительской работы, я понял, что вместо того, чтобы учить только ради Бога, моей единственной целью было желание обрести славу и репутацию. Я понял, что стоял на краю обрыва и вот-вот упаду в пламя ада, если не стану на путь исправления... Сознавая свою беспомощность и полностью отказавшись от своей воли, я нашел убежище в Боге — как человек, у которого было большое горе и не оставалось никаких средств к спасению. Бог внял моим молитвам и сделал так, что мне стало легко отвернуться от репутации, и богатства, и жены, и детей, и друзей [15].

Со времени своего ухода от дел и до своей смерти в 1111 году Ал-Газали жил простой жизнью мис-



Каллиграфическая роспись на ткани
(Каламкар, Иран, XX в.)

тика, отмеченной только учением и серией книг. В них он изложил различные аспекты систем морали, метафизики и мистики, в которых пытался примирить суфизм с мусульманской ортодоксальностью, а также доказать, что жить посвященностью и полной преданностью Единому Богу невозможно никак иначе, кроме как следуя по пути суфия. Хотя ни одну из его (пусть даже и небольших) книг нельзя считать недостойной внимания, — а некоторые обладают особой значимостью, — его шедевром, а во многих аспектах величайшей религиозной книгой, написанной мусульманином, является «Ихйа улум ад-дин» («Возрождение наук религии»).

Структурный анализ содержания этого знаменитого трактата показывает, с одной стороны, его отношения с ортодоксальной теологией и религиозным правом, а с другой — практический и продуманный мистицизм. Трактат делится на четыре «четверти», а каждая «четверть» делится на серии книг следующим образом:

I. Почитание Бога.

1. Природа знания (*илм*)	Эпистемология и теология
2. Основы веры	
3. Скрытый смысл очищения	Обряды и каноническое право
4. Скрытый смысл молитвы	
5. Скрытый смысл обета	
6. Скрытый смысл паломничества	
7. Чтение Корана	Труды почитания
8. Воспоминания и молитвы	
9. Молитвы в установленное время	

II. Поведение человека

1. Еда 2. Питье 3. Заработок 4. Законное и Незаконное	Религиозное право
5. Братство 6. Характер 7. Одиночество 8. Странствия 9. Слушание (музыки, стихов), экстаз 10. Добрый совет 11. Житие и пророчество	Мистическое обучение

III. Смертные грехи

1. Чудесная природа сердца 2. Самодисциплина 3. Обжорство и похоть 4. Пороки речи 5. Гнев, злоба и зависть 6. Высокий чин и лицемерие 7. Самодовольство 8. Гордыня	Психология и дисциплина духа

IV. Путь к спасению

1. Обращение (тауба) 2. Мужество (сабр) и благодарность (шукр) 3. Страх (хауф) и надежда (раджа) 4. Бедность (факр) и самоотречение (зухд) 5. Вера в Единого Бога (таухид) и вера Богу (таваккул) 6. Любовь (махабба), стремление (шаук), частная жизнь (унс) и довольство (рида) 7. Решимость (нийа), правдивость (сидк) и искренность (икхлас) 8. Размышление (муракаба) и самопознание (мухасаба)	Духовный опыт

9. Медитация (тафаккур)
10. Необходимость помнить о смерти } Эсхатология

Ал-Газали часто сравнивают с Блаженным Августином. «Обращение Газали имело для ислама такие же важные последствия, как обращение Августина к христианству. Его важность для ислама можно коротко охарактеризовать, сказав, что Газали, оставаясь в рамках официального ислама, удалось возвести мистику или интроспекцию на место рядом с правоведением юристов и интеллектуализмом теологов» [16]. Благодаря глубокому изучению разрешенных наук религии он заслужил уважение даже самых узколобых ортодоксов. Изучение права и теологии позволило ему привнести в свои работы о суфизме острый и тонко чувствующий интеллект, оригинальный и изобретательный ум. Он отлично владел философской и теологической терминологией. А когда к этой интеллектуальной одаренности добавились теоретическое знание и личный жизненный опыт суфия, Ал-Газали оказался в состоянии (и он был готов к этому) завершить работу, которую так упорно пытались закончить Абу Талиб ал-Макки, Ал-Калабади и Ал-Кушайри. С тех пор суфизм, по крайней мере «трезвый», был принят как мусульманская наука, как разумный и достойный похвалы образ жизни.

Глава 7

СУФИЙСКИЕ ОБЩЕСТВА

Мистическое движение в исламе вышло, как мы уже видели, из аскетизма. На самой ранней стадии это движение представляли отдельные личности, как мужчины, так и женщины, которые — в городе или пустыне (особенно в пустыне) — посвящали свою жизнь только служению Богу и познанию Его милости. Этот период сменился другим, в котором теория стала идти рука об руку с практикой, а знаменитые шейхи, сами обладая святостью, стали преподавать нарождающуюся доктрину суфизма своим ученикам. Персидский теоретик Худжвири, живший в XI веке, приводит названия нескольких школ мистицизма, передававших наследие учителей. Отношения между учителем и учеником, ранее известные и в других дисциплинах, теперь трансформировались в характерный для суфизма дуэт, состоящий из старшего (*шейх*, *пир*) и ученика (*мюрид*, *шагирд*). Стали образовываться общества (*рибат*, *ханаках*), где прославившийся святой мог обосноваться с группой своих последователей, которые учились под его руководством и служили вместе с ним Богу то или иное время.

Знаком посвящения в суфийские таинства было надевание особого халата (*хирка*), что символизировало принятие неофита и введение его в службу Господу, которая постепенно восходила к Пророку Мухаммеду. Так, Абу Саид бен Аби-л-Хаир (род. 967) получил свою хирку от Ас-Сулами, а тот — от Абу-л-Аббаса ал-Кассаба [1]. Здесь важно отметить, что пребывание в суфийском обществе никоим образом не подразумевало обета безбрачия, и большинство известных мусульманских мистиков были женатыми людьми. Они так интерпретировали высказывание, приписываемое Мухаммеду: «Нет места монашеству (*рахбанийа*) в исламе».

С XII веком приходит время образования больших суфийских обществ (*тарика*). До этого суфийские общества были изолированными оазисами в пустыне мирской жизни; теперь же пришло время их объединения в широко распространившуюся сеть мистических братств, которые признавали одного общего учителя и придерживались примерно одинаковой дисциплины и обрядов. Первое из таких обществ создал Мухьи ад-дин Абд ал-Кадир бен Абдаллах ал-Джили (Ал-Джилани). Он родился в Гилане в Персии и в возрасте семнадцати лет переехал в Багдад изучать право у Ханбали. Пройдя обращение, в 1127 году он стал проповедовать святую жизнь, и много людей, привлеченных рассказами о якобы совершенных им чудесах, собиралось, чтобы послушать его проповеди. Ко времени его смерти в 1166 году его влияние стало настолько велико, что его авторитет был признан в суфийских обществах многих городов, да и сами су-

фии стали называть себя кадирами в его честь. Многие из работ Ал-Кадира, его проповеди, молитвы сохранились до наших дней. Наиболее известная его книга «Ал-Гунйа ли талиб тарик ал-хакк» для многих поколений стала самым популярным учебником. Общество кадиров нашло себе последователей во многих регионах исламского мира и было особенно сильно в Индии, где его влияние до сих пор широко распространено. Вне всякого сомнения, фактором, определяющим успех этого и других похожих обществ, была их искренняя приверженность законам религии и обрядам ортодоксов, а также сильное порицание ими антиномианизма и движений, склоняющихся к идее воплощенного бога. Мало в чем могли бы упрекнуть «Гунйа» даже самые строгие «пуритане»; ее учение твердо основывается на Коране и преданиях, а религиозные подвиги, которые она призывает совершать, стоят вне всяких возражений.

Вторым большим суфийским обществом было «Сухравардия», названное так в честь Шихаб-аддина Умара бен Абдаллаха ас-Сухраварди (1144—1234), самого молодого из трех знаменитых мистиков с одним и тем же прозвищем. Его дядя Абу Наджиб (ум. 1168) был какое-то время ректором академии Низамия и считался весьма авторитетным в знании хадисов, которые он и преподавал Шихаб-ад-дину; он же написал небольшую работу для начинающих, посвященную суфизму, — «Адаб алмюридин». В том же самом городе жил Абу-л-Футух (ум. в 1191), который представлял характерный персидский тип плодовитого и изобретательного

Портрет Хаджи Бекташи (XIII в.) — основателя ордена Бекташи

писателя. Правда, за склонность к пантеистическим аллегориям его обвинили в ереси и приговорили к смерти. Шихаб-ад-дину повезло больше. Он придерживался умеренной ортодоксальности и пользовался доверием и покровительством халифов и князей, а на его лекции и проповеди приходило множество людей, многие приезжали издалека, чтобы только его услышать. Будучи паломником в Мекке в 1231 году, он познакомился там с великим египетским поэтом-мистиком Умаром бен ал-Фаридом. Среди его учеников был еще более известный персидский поэт Саади (ум. в 1292). Шихаб ад-дин написал много книг, больших и малых. Самой знаменитой и оказавшей наибольшее влияние была «Авариф ал-маариф». Она стала основным учебником для членов его общества. В Индию его учение принес Баха ад-дин Закария из Мультана, и там оно сразу получило признание. Имя Сухраварди часто встречается у современных бенгальских и восточно-пакистанских политиков.

Третье по времени создания общество обязано своему появлению магрибинскому ученому (западный ислам) Нур ад-дин Ахмеду бен Абдаллаху аш-Шадили (1196—1258). Ученик Ибн Машиша (ум. в 1228), Аш-Шадили привлек к себе в Тунисе столь много последователей, что власти начали бояться его влияния, и он счел, что безопаснее будет перебраться в Александрию. Его успех в Египте был скорым и потрясающим, а дисциплины и обряды, которым он учил, стали основой отдельного общества, названного его именем. Общество Шадилия было особенно популярно в Египте и вообще в

Северной Африке, а также в Аравии, Сирии и других местах. Молитвы (*ахзаб*, ед.ч. — *хизб*) Аш-Шадили сохранились до сегодняшнего дня. Его последователи читают их и сейчас. Очень влиятельным членом этого общества был Ибн Ата-Аллах из Александрии (ум. в 1309), чье небольшое собрание суфийских афоризмов «Ал-Хикам ал-атаийа» приобрело необычайную популярность, судя по большому количеству написанных к нему комментариев. По стилю и содержанию эта работа напоминает изречения багдадских мистиков девятого века. В примерах ниже в скобках представлено их толкование комментаторами.

> Рассчитывать [на действие религиозных] обрядов [таких, как молитва и тому подобное, вместо того чтобы рассчитывать на Бога] — значит только уменьшать надежду [на прощение Богом], если ты совершаешь какие-либо проступки [такие, как неповиновение воле Бога].
>
> Твое желание отрешиться от [мирских дел и быть только с Богом] в момент, когда Бог говорит тебе заниматься [мелкими] делами, происходит из тайного желания [личной славы]; а твое желание [заниматься мелкими] делами, когда Бог велит тебе отрешиться [от них], есть отступление от высшей цели [— единения с Богом].
>
> [Деяния человеческой воли], управляющей [ходом вещей], не пробьет стены [назначенной ей] судьбы, но сами эти деяния [всего лишь результат воли Бога].
>
> Дай себе отдых от [попыток] управлять [делами людей] и не выбирай для себя тех [занятий], что Другой [то есть Бог] выбрал себе.

Твой тяжкий труд [чтобы добыть себе] то, что Он даровал тебе, и твоя неспособность выполнить то, что Он требует от тебя, всего лишь доказательство слепоты твоего [духовного] видения.

Да не вызовет в тебе отчаяния то, что к тебе не приходят дары Бога несмотря на то, что ты постоянно Ему молишься. Он обязательно ответит тебе [на то, что ты просишь], но так, как Он изберет для тебя, а не так, как ты для себя избрал; и тогда, когда Он пожелает, а не ты этого пожелаешь.

Эта увлекательная и красноречивая книжка, еще не переведенная до конца, заканчивается серией молений, весьма напоминающих Munáóát Ансари:

Боже, даруй мне от Милосердия Твоего, чтобы я мог прийти к Тебе; и обрати на меня Милость Свою, чтобы я мог повернуться к Тебе.

Боже, я никогда не перестану надеяться на Тебя, даже если я Тебя ослушаюсь; и я никогда не перестану бояться Тебя, даже если я буду Тебя слушаться.

Боже, сами миры привели меня к Тебе, и знание о Щедрости Твоей поставило меня перед Тобой.

Боже, как я могу разочароваться в чем-либо, если Ты — моя надежда; и разве можно презирать меня видя, что Ты — вера моя?

О Ты, скрытый покровами своей Славы так, что не может глаз разглядеть Тебя! О Ты, светящий совершенством Великолепия Твоего так, что сердца [мистиков] почувствовали Величие Твое. Разве можно скрыть Тебя, если Ты проявляешься во всем; и как же может не быть Тебя, если Ты всегда здесь и смотришь на нас?

Четвертое из больших суфийских обществ, датируемое этим периодом, появилось в Турции, и основал его, вероятно, Джелал ад-дин Руми, по прозвищу Маулана — величайший персидский поэт-мистик (возможно, более известно его турецкое написание «Мевлевия»). Это общество получило наибольшее влияние в Турции при Османах* и пользовалось большой политической властью. Его филиалы были во всех владениях Османской Порты. Самая характерная черта мевлевийских обрядов — знаменитый танец-хоровод, описанный у многих европейских путешественников, которые его наблюдали.

Последующие поколения создали много других обществ или их сект-ответвлений по всему мусульманскому миру. Теперь их количество исчисляется сотнями, а число последователей — многими миллионами. Однако все они следуют общепринятой модели: каждое общество в любой период возглавляется «преемником» (*халифа*) основателя, и его примат признается главами нескольких отделений общества в различных городах. Сравнительно небольшое число суфиев образует ложи, в которых проводят обучение и молитвы. Преобладающее число последователей суфийских обществ — «мирские братья», полностью занятые своими земными делами, а поддержка ими общества заключается в участии в обрядовых действах по определенным поводам.

Для каждого общества характерен свой отдельный ритуал (и это характерно гораздо более, чем расхождения в доктринах). Э.В.Лэйн, который был

Усыпальница Джелал ад-дина Руми в Конии

в Египте в XIX веке, то есть когда влияние суфийских обществ было велико, а сама жизнь уже несколько соприкоснулась с современной западной мыслью, в своей книге «Обычаи и традиции современных египтян» приводит несколько занимательных черт суфийских ритуалов, свидетелем которых был сам. Эти церемонии, или *дхикр* (*зикр* — в написании Лэйна, согласно египетскому произношению) — термин, ранее значащий «Память [воспоминание] о Боге» — цель их теперь отошла от религиозного содержания. Ранее этой целью был экстатический опыт, а теперь — просто приятное общественное мероприятие, в котором объединяются разнородные элементы общества. Я сам наблюдал похожие случаи, когда солдаты, полицейские, кучера в своей форме собирались вместе с рабочими, портье, лавочниками, клерками и вообще с кем угодно из тех, кто был в огромном городе. А вот как сам Лэйн описывает мевлевийские ритуалы.

> Большинство дервишей были египтянами, но много среди них было и турок, и персов. Мне не пришлось ждать ни минуты, пока они начнут свое действо. Некоторые из них палками отогнали окружающую их толпу назад, но так как в меня палкой никто тыкать не стал, я остался там же, где стоял. Мне говорили ранее о том, что собирались делать дервиши — сорок человек, взявшись за руки, образовали вокруг меня широкое кольцо. На мгновение мне показалось, что, может, было бы лучше остаться поучаствовать в зикре, кланяться и повторять имя Бога, однако уже в следующий момент, оценив абсурдность этого,

да и сам риск, что меня примут за дервиша, я разомкнул руки двоих из них и вышел из кольца.

Дервиши, образовавшие кольцо (вкруг мраморных колонн портика), начали свой зикр, крича «Аллах!» снова и снова, наклоняя при каждом восклицании голову и тело и делая шаг вправо — так, что само кольцо быстро двигалось по кругу. Как только они начали свой ритуал, другой дервиш общества мевлевиев, турок, вошел в круг и начал быстро вращаться, расставив руки в стороны. Постепенно скорость его движения увеличивалась, а его одежда раскрылась, как зонтик. Так он крутился минут десять, после чего поклонился своему старшему, который тоже стоял внутри кольца, и, не выказывая ни малейшего знака усталости или головокружения, присоединился к остальным дервишам в кольце; а они теперь стали выкрикивать имя Бога с еще большим исступлением, и вправо они уже прыгали, а не шагали. После этого шестеро других дервишей внутри большого кольца образовали еще одно, очень маленькое. Они положили руки друг другу на плечи и начали двигаться так, как большое кольцо, только их движение было еще более быстрым. И они выкрикивали то же самое «Аллах!», только гораздо чаще. Это у них продолжалось примерно те же десять минут, после чего вся группа села отдыхать. Через четверть часа они поднялись и еще раз повторили свой ритуал [2].

В другом месте Лэйн приводит рассказ о так называемой церемонии *досех*, практикуемой у суфиев-саадитов, в которой глава этого общества перепрыгивал на лошади через лежащих верующих [3]. Сделав это...

Танец дервишей ордена Мевлеви
(Конния, Турция, XX в.)

Он проехал в сад и вошел в дом шейха Эль-Бекри*, в сопровождении лишь нескольких дервишей. Когда я появился у двери, мне открыл слуга, и я присоединился к собранию. Шейх слез с лошади и уселся на *сеггадех** на полу около задней стенки *тухатабош* (или широкой ниши). Он сидел с согбенной спиной и скорбным видом, в глазах его были слезы, и он что-то все время бормотал. Дервиши, что вошли вместе с ним (примерно 20 человек), стояли перед ним полукругом на циновках, а вокруг них было еще пятьдесят или шестьдесят человек. Шестеро дервишей из полукруга, подойдя к нему примерно на два ярда, начали зикр. И все вместе они хором выкрикивали: «Аллаху хай!» (Бог живет!), при каждом восклицании щелкая коротким кожаным ремнем — *базом*, который каждый держал в левой руке. Так продолжалось всего несколько минут. Затем черный невольник впал в состояние *мелбус**; и рванулся к ним в середину, размахивая руками и крича: «Аллах-ла-ла-ла-лах!». Его схватили, и вскоре он, кажется, очнулся. Все дервиши, стоя так, как описано было ранее, то есть полукругом, начали второй зикр, и каждый участник по очереди выкрикивал: «Аллаху хай!», а другие: «Йа хай!» (О ты, сущий), и все они наклонялись при каждом восклицании то вправо, то влево. И это они выполняли приблизительно десять минут. Затем, примерно такое же время, таким же образом и с теми же самыми движениями они стали выкрикивать: «Дайм!» (Вечный!) и «Йа Дайм!» (О Вечный!).

Я почувствовал непреодолимое желание узнать, что бы случилось, если бы я сделал то же самое. Я вступил в полукруг и принял участие в обряде.

> Мне довольно неплохо удавалось не привлекать внимания, но я ужасно вспотел. После только что описанного зикра кто-то начал читать нараспев из Корана: но зикр снова начался и продолжался еще с четверть часа. Затем почти все присутствующие дервиши приложились к руке шейха и тот удалился в верхние покои.

Таковыми были обряды, с помощью которых суфийские дервиши стремились достичь ощущения экзальтации, в котором они ощущали себя рядом с Богом. Для большинства, вне всякого сомнения, эти действа были ничем иным, как проявлением животного магнетизма, а те ощущения, что они переживали, во многих случаях вызванные с помощью наркотиков и различных стимуляторов*, очень легко можно было объяснить влиянием гипноза. Но для немногих избранных, что были знакомы с эзотерическими учениями своих обществ, этот ритуал изобиловал важными таинствами, а те настроения и чувства, что появлялись после него, становились предметом теоретических размышлений теософов. В следующей главе мы дадим краткое описание некоторых эзотерических идей, которые скрываются под этими и подобными им явлениями.

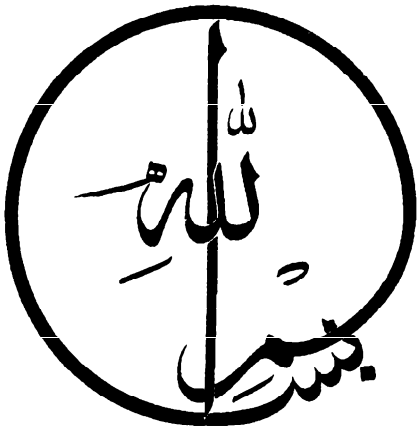
Глава 8

ТЕОСОФИЯ ИСЛАМСКОГО МИСТИЦИЗМА

Теософия, похоже, стала опасным занятием для мусульман с тех пор, как Ал-Халладж поплатился жизнью за свой неукротимый энтузиазм. С тех пор как учение о союзе с Богом стало восприниматься неоднозначно и могло стать причиной обвинения в проповеди запрещенной идеи «боговоплощения» (*хулул*), появилась потребность в разработке некой заменяющей доктрины, которая, направляясь в тот же самый порт, несколько более разворачивала паруса под ветер ортодоксальности. Мы уже видели, как Ал-Халладж, ко всеобщему удивлению, привел Иисуса как пример святого человека, в котором воплотился Бог. Теории суфизма нужно было только заменить Иисуса на Мухаммеда и умерить пыл Ал-Халладжа, чтобы создать систему продуманной теософии, которая обманула бы всех критиков, разве что кроме самых бдительных. Задача эта стала еще легче, благодаря наличию старой и уважаемой традиции составления панегириков Посланнику Бога, в которых о Мухаммеде говорилось очень уважительно, хотя и с меньшей долей поклонения.

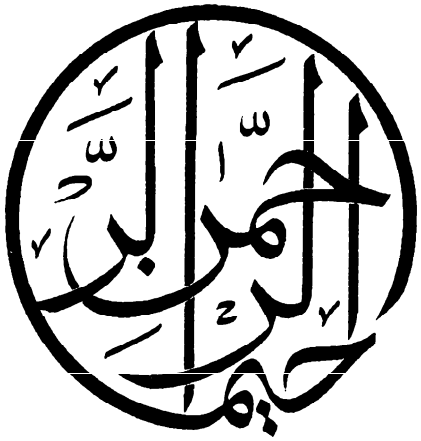
Неясно, кто именно ввел в ислам учение о Логосе, которое подразумевает теорию о том, что Посланник Бога, контролирующий материальную Вселенную, — это «Идея Мухаммеда» (*ал-хакикат ал-Мухаммадийа*); предполагается, что эта доктрина стала частью эзотерического учения Ал-Газали и что именно на это он намекает в одной из своих последних работ «Мишкат ал-анвар» [1]. Скорее всего, корни этого понятия, как и многих других в позднем суфизме, уходят в тайные предания, передававшиеся устно наставниками IX века. При всем прочем этому понятию удалось решить проблему, как примирить трансцендентного Бога с теистической Вселенной*. Если кто-либо стремился познать Бога, он мог бы прийти к этому, когда бы достиг единения с «Идеей Мухаммеда», которую Бог еще до вечности сделал Своим подобием во вселенной (так как все можно назвать подобием Бога) и которая могла бы привести к Нему все человечество.

Эта гипотеза самым полным образом раскрывается в работах Ибн ал-Фарида из Каира (1181—1235), величайшего поэта-мистика в арабской литературе. Его поэзия с точки зрения принятых на западе канонов чрезвычайно сложна и неясна. Кроме того, она изобилует игрой слов, которая претит европейскому вкусу; понимание ее становится еще более трудным из-за приверженности автора к правилам классической оды древней Аравии и метафорической трактовки эротических образов. С другой стороны, «если его стихи полны фантастических образов, если многое в них крайне загадочно, то



«Во имя Аллаха»

«Милостивый и Милосердный»



эти образы и загадки, как правило, не относятся к риторическим декорациям или интеллектуальным курьезам — они, подобно побегам, проросшим из какого-то глубокого корня, имеют прямую связь с теми настроениями или чувствами, которые они отображают.

Может быть, трудно поверить в то, что, по свидетельству его самых близких друзей, он диктовал свои стихи в тот момент, когда выходил из глубокого экстатического транса, во время которого он "то стоял, то сидел, то лежал на боку, то на спине, завернутый в саван, как покойник; и в таком состоянии мог пробыть дней десять подряд — без пищи и воды, не говоря ни с кем и не двигаясь". Его стиль и манера говорить напоминают скорее тонко ограненный искусным мастером бриллиант, чем первые плоды Божественного вдохновения. Хотя лично я не склонен считать, что он писал стихи каким-то аномальным способом» [2]. Так пишет ученый, сделавший больше, чем какой-либо другой наш современник, для объяснения загадок Ал-Фарида и литературного понимания его стихов. Приведенная ниже ода очень хорошо показывает, как поэт пользуется условными образами для выражения глубоких мистических переживаний.

В долине, лотосами затененной,
Стоит один — безумный и влюбленный.
Один посредь своих смятенных дум,
Что страсть вложила в его ум.
Он заблудился, но свой путь к спасенью
Как раз в своем он видит заблужденьи:

Да вот же он — на юг от этих гор
(Его узреть хотел я с давних пор).
А вон стоит мой старый друг Акик
Идти, что ль, прямо? Так я не привык.
И разве нужно строить взгляд счастливый,
Коль счастья нет в тебе? Мой взор тоскливый
Исполнен слез, стремится в никуда.
Спроси газель, что прилегла в долине,
А вдруг да знает, в чем моя беда?
Но та, красивая и полная гордыни,
О ней не будет думать никогда.
«Я» умерло во славу Твою, Боже.
Я Твой весь — и живой, и мертвый тоже.
Он знает, что во мне к нему любовь живет,
Когда Он близко иль наоборот,
И что ночными темными часами
Он пред моими движется глазами,
Фантазия в фантазии внутри...
Советчиков полным-полно кругом,
Но пусть спасенья мне не будет лучше,
Коль их советам я открою душу.
Его лишь милостью и лишь Его добром
Мне удается не измучить сердце
В желании любви моем.
Я мог прийти к Удайба светлым водам
И ими утолить пожар под кожей,
Да только тот поток не утолит
Ту жажду, что в груди моей горит.
Но, между прочим, как хотелось мне бы,
Чтобы Твой лик вновь полыхнул над небом! [3].

Хотя в некоторых местах Ибн Фарил, видимо, не имеет в виду ничего, кроме единения с духом Мухаммеда, читая другие его стихи, трудно не прийти к выводу, что он говорил о единении с

Богом, и говорил это такими словами, за которые его вполне можно было обвинить в крайнем пантеизме, судя, например, по следующим его строкам.

> Мой уровень настолько высок, что человек, который не достиг его, еще может считаться счастливым; но состояние, благодаря которому я счастлив, превосходит твой уровень.
>
> Все люди — дети Адама [и я также], за исключением того, что лишь я один из всех братьев моих достиг торжества единения.
>
> Мой слух подобен слуху Калима [Моисея], а мое сердце знает [о Боге] благодаря самому ясному [*ахмад*] видению того, кто видит лучше всех [Ахмад = Мухаммед].
>
> А мой дух — это дух для всех духов [сотворенных существ]; и все, что ты видишь прекрасного во Вселенной, проистекает из великолепия моей природы.
>
> И оставь за мной [и не приписывай кому-либо еще] то знание, которое было даровано лишь мне перед тем, как я появился (в мире явлений), тогда как [после моего появления] среди других сотворенных существ мои друзья не знали, кем я был [на самом деле] [4].

Арабский комментатор этих строк понимает их так: Ибн ал-Фарид имел в виду, что он — сам *Кутб* («Ось», или Логос); однако может быть и так, что и здесь, и в других местах он, по сути дела, ссылался на Идею Мухаммеда и говорил, что эта идея и есть истинный Кутб.

Шедевром Ибн ал-Фарида является его великая «Таийа» (ода, рифмующаяся на звук «т»), поэма из 760 слов. Если судить только по виртуозности риф-

мы, то это уже удивительное достижение, а когда к искусству стихосложения и изысканности риторических приемов добавляются глубина мысли и красота выражения (довольно редко сочетающиеся в равных пропорциях в арабской литературе), едва ли стоит удивляться тому, что суфии считают эту поэму наделенной магическими свойствами. Чтобы закончить это краткое повествование об истинно великом поэте, мы приводим ниже перевод первых строк из Тб'нуа — удалось сохранить только ритм оригинала, передать рифму и игру слов средствами нашего языка, скорее всего, невозможно.

Моя рука поднесла мне пылающего вина Любви.
Я в чаше узрел Ее Лик, и был он прекрасней всех.
Я ушел от своих друзей, я думал — то их вино.
До самых глубин души радость дошла, и я
Выглядел счастливо (хотя бы даже и мне
Не стоило вправду из этой чаши пить —
Я видел ее и так внутренним оком своим).
Потом я сказал в духане*: «Спасибо друзья,
Что вы мне явили то, что так долго скрывал».
Я быстро нашел Ее — кончились трезвые дни.
И не боясь отказа, но будучи дерзок и смел,
(И не было ревности — руин самоуважения)
В комнате для невесты с ней я заговорил.
Я внешне был грустным — пламя моей любви
Радость стеной отделило и вскипятило печаль [5].

Если Ибн ал-Фарида ортодоксальные критики могли бы обвинить в том же самом, что привело на распятие Ал-Халладжа, то такое обвинение еще более применимо к Мухьи-ад-дину ибн Араби, — его знаменитому современнику и величайшему арабскому гению-мистику. Ибн Араби, чей род

восходит к славному арабскому племени Тай, родился в Мурсии в 1165 году и, изучив право и предания в Севилье и Сеуте, в 1194 году переехал в Тунис, где был посвящен в суфии. Спустя восемь лет он отправился на восток, пробыл какое-то время в Мекке, проехал по Ираку, Малой Азии и Сирии и скончался в Дамаске в 1240 году. Он во многом напоминал Сведенборга, он был таким же плодовитым писателем. Персидский поэт Джами (ум. в 1494) говорит, что тот написал более 500 книг; суфий египтянин Аш-Шарани (ум. в 1565) оценивает его достижения скромнее — в 400 книг [6]; современные исследователи насчитывают немногим более 200 его сохранившихся работ [7], и, хотя в этот перечень включены произведения, которые не занимают более дюжины страниц, в него же входят и многочисленные толстые трактаты, среди которых находится большая «Ал-Футухат ал-маккийа» — авторитетная суфийская энциклопедия, составляющая четыре тома крупного формата. Ибн Араби приобрел свою известность главным образом благодаря ей, а также «Фусус ал-хикам», несколько менее толстой книге. Он был еще и поэтом, работавшим в таком же жанре, что и Ибн ал-Фарид, которому он не уступает в тонкости и неясности. Ниже мы приводим цитату из «Тарджуман ал-ашвак», с комментариями стихов Ибн Араби — это характерный пример его стиля и образа мыслей как поэта.

> **В день расставания они не стали седлать взрослых рыже-белых верблюдов до тех пор, пока не поставили павлинов на них.**

Павлины с убийственным взглядом, наделенные высокой властью: ты бы мог подумать, что каждый из них — это Билкис на своем троне из жемчуга*.

Когда она ходит по стеклянному полу, ты видишь солнце, небесную сферу на груди Идриса.

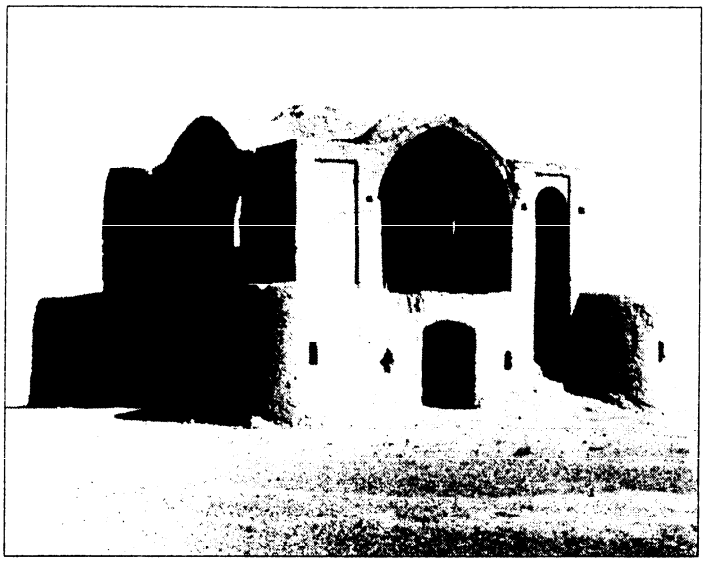
Если она убивает своим взглядом, речь ее возвращает к жизни, как будто бы она, даруя жизнь, была Иисусом.

Комментарии:

«Взрослые верблюды» — поступки внешние и внутренние. Они доносят добрые слова до Того, Кто сидит на высоком троне, ибо, как Он сказал: «И доброе дело возвысит его» (Кор. 35, 2). «Павлины на верблюдах» — те, кого любит Бог. Он сравнивает их с павлинами за их красоту. Павлины — это духи тех деяний, ибо ни одно деяние не считается ни добрым, ни честным до тех пор, пока у него нет духа, состоящего из намерения или желания делающего.

«С убийственным взглядом, наделенные высокой властью» — здесь идет ссылка на Божественную Мудрость, которая нисходит к человеку в часы его одиночества и которая нападает на него с такой яростью, что он не в силах различить самого себя как индивидуальность.

«Билкис на своем троне из жемчуга» — здесь имеется в виду то, что было явлено Гавриилу и Пророку во время ночного путешествия, когда они находились на земном небе на диване из жемчуга и гиацинтов. Автор называет Божественную Мудрость «Билкис» потому, что она — дитя теории, которая трудноуловима, и практики, которая велика; так же как Билкис была одновре-



Чахар-так — архитектурный символ
жизненного пути и духовного преображения суфия
(окрестности Кашана, Иран, XIX в.)

менно и духом, и женщиной, ибо ее отец был джинном, а мать — человеком.

Упоминание Идриса намекает на ее высокое положение. «На груди Идриса» — то есть под его контролем, в том плане, что он обращается с ней [мудростью, Билкис], как ему угодно. Пророк говорил: «Не давай мудрости тем, кто не достоин ее, иначе она станет напрасной». Противоположностью этому является состояние, когда над говорящим доминирует *хал*, и поэтому он находится под влиянием (*варид*). В этом стихе автор обращает внимание на силу своей добродетели, которая заключается в наследии пророка, ибо пророки — повелители духовных чувств (*ахвал*), и большинство святых подчиняется им.

«Она убивает своим взглядом» — ссылка на состояние ухода в размышления (ал-фана фи-л-мушахада).

«Речь ее возвращает к жизни» — подразумевается завершение создания человека — когда дух вдыхают в него [8].

Эта цитата весьма характерна для чрезмерно сложного, если не сказать «запутанного», мировоззрения Ибн Араби, который сделал свои работы настолько труднопереводимыми и сложными для читателей. Он вобрал в огромную сферу своих размышлений все учение ислама целиком. Он очень хорошо разбирался не только в работах и учениях ортодоксальных суннитских (а также суфийских) теологов, юристов и философов — от самых древних до его современников, но также и в сектантских и еретических движениях типа мутазилитов, карматиан и исмаилитов. В его почти всеобъемлю-

щей системе используется терминология и идеи из всех его очень различных источников; так что проблема его понимания осложняется еще и разнородностью его словаря. Конечно, в нескольких абзацах можно рассказать лишь о малой части его разностороннего учения, однако следующие тезисы показывают, каким образом он связан с некоторыми своими предшественниками и как он повлиял на будущих теологов [9].

1. Бог — это Абсолютное Бытие и единственный источник существования; только в Нем Бытие и Существование неразделимы.

2. Вселенная обладает относительным бытием: либо фактическим, либо потенциальным. Оба этих бытия существуют как вечно, так и временно; вечное — это бытие в знании Бога, а временное считается внешним по отношению к Богу.

3. Бог трансцендентален и имманентен. Трансцендентальность и имманентность, как известно, два фундаментальных аспекта реальности. «Хакк (реальность) того, о чьей трансцендентальности говорится, есть то же, что и халк (создание) того, чья имманентность подразумевается, хотя (по логике) создатель отделяется от созданного» [10].

4. Бытие, отделенное от Бога, существует Божьей Волей, и действует согласно законам справедливым для всего, что существует таким образом. В качестве агентов Бога выступают Имена Бога, или универсальные понятия.

5. Перед тем как начать свое существование, предметы мира явлений находились в Мышлении Бога как установленные прототипы (*айан тхабита*)

и таким образом были едины с Божественной Сущностью и Сознанием; эти прототипы являются посредниками между Единым как Абсолютной Реальностью и миром явлений.

6. Единение с Богом невозможно в смысле, что кто-то становится одним целым с Богом, это просто осознание уже существующего факта, что мистик един с Богом.

7. Творческое, оживляющее и рациональное начало Вселенной, или Первичный Разум, — это Реальность (Идея) Мухаммеда (ал-хакикат ал-Мухаммадийа), которая также называется Реальностью Реальностей (*хакикат ал-хакаит*); и это начало полностью проявилось в Совершенном Человеке (*ал-инсан ал-камил*).

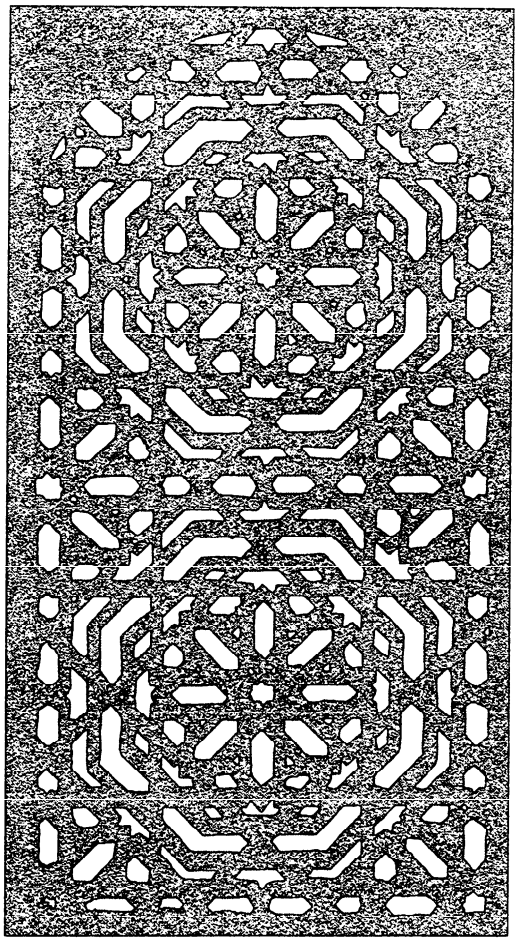
8. Каждый пророк — это вид Логоса Бога. Чистый Логос — это Мухаммед, глава в иерархии пророков. Все эти индивидуальные «логосы» объединяются в реальности Мухаммеда.

9. Совершенный человек — это миниатюра Реальности, это микрокосм, в котором отражены все совершенные атрибуты макрокосма. Так же, как Реальность Мухаммеда была *творческим началом* Вселенной, так и Совершенный Человек был *причиной* Вселенной, будучи притом проявлением желания Бога, чтобы Его узнали; ибо только Совершенный Человек знает Бога, любит Бога и он любим Богом. Мир был создан исключительно для Человека.

Ибн Араби разработал специальную доктрину святости (*вилайа*). Он согласен с точкой зрения, что все пророки были святыми, однако доля свя-

тости каждого пророка больше, чем доля пророческого дара. Все пророки и святые — это проявления Духа или Реальности Мухаммеда, а исторический Мухаммед стоит выше всех других пророков благодаря тому, что служит Печатью Пророков (*Хатим ал-анбийа*). Однако он намекает, даже открыто говорит о том, что есть еще и Печать Святых (*Хатим ал-аулийа*), носитель которой является *совершенным* проявлением Духа Мухаммеда. Он утверждает, что этот носитель Печати «родился в наше время: я встречался с ним и видел знак Печати, что был на нем» [11]. Далее он заявляет «Я — печать святости, несомненно, (печать) наследия Хашимита (Мухаммеда) и Мессии» [12]; из этого и других фрагментов его работ вполне можно вывести, что он сам рассматривал себя в качестве Печати Святых.

Ибн Араби — это поворотная точка в истории суфийских размышлений. Хотя он подвергался жестоким нападкам за свои пантеистические воззрения (хотя его систему правильнее было бы считать монистической, а не пантеистической) и свои экстравагантные притязания, ни один мистик после него не смог освободиться от его влияния — его следы обнаруживаются во всей последующей мистической литературе. Сейчас мы не будем обсуждать его воздействие на средневековый христианский мистицизм, достаточно будет лишь сказать, что сам факт этого воздействия установлен. Чтобы хотя бы немного проиллюстрировать, как его идеи обращались в работах более поздних мусульманских авторов, достаточно припомнить, что пер-



Символический рисунок резного окна
(Марокко, XVI в.)

сидский поэт Ираки (ум. в 1289) сочинил свои «Ламаат» после того, как прослушал лекцию Садр-ад-дина Кунави (ум. в 1273) о работе Ибн Араби «Фусус ал-хикам». Другой поэт — Джами не только составил комментарий к «Ламаат» но и написал свои «Ламаих» по образцу этой работы. В этих двух художественных трактатах, которые восходят своим происхождением к персидской «Саваних», написанной братом Ал-Газали Ахмедом (ум. в 1123), особой темой является доктрина мистического единства Любви, Любящего и Возлюбленного, которую они интерпретируют согласно теософии Ибн Араби. Ниже следует краткое изложение предисловия к «Ламаат».

> Хвала Богу, который осветил лицо Возлюбленного Своего откровением красоты; что он засиял светом и увидел в нем проявление совершенства и возрадовался в нем.
>
> Тебе, кто поставил его пред Собою, избравшим его еще тогда, когда об Адаме никто и помнить не мог, и когда на Скрижалях ничего не было написано и Перо писать не могло.
>
> Вместилище он всего, ключ к Великолепным сокровищам, Сион каждого сердца, Властитель знамени восхвалений и Владыка того, к чему стремятся все души; Тот, кто сказал слова, выше которых нет: хотя сын Адама и вне меня, мое отцовство в том, что я сияю внутри него.
>
> *Хоть «Форма» я для сыновей Адама,*
> *Я выше «Формы», скажем это прямо.*
> *Когда я наслаждаюсь Красотой,*
> *Вселенная приемлет образ мой.*
> *Смотри — вот солнце. Мной оно сияет,*

В нем каждая частица меня знает.
Мой смысл — пример для всех мужей святых,
Мной «формы» движутся — как ваши,
так и их.
Ваш океан — ручей в моем, огромном.
Ваш свет и мой? Ваш — отблеск, и тот
темный.
Пред мною трон, ковер — да все вообще,
Лишь бабочка — на солнечном луче.
Пусть лишь покров вещей с вещей сойдет,
Мой блеск собою целый мир зальет
Вода, испив которой стал живой.
Навеки Хизр — с небес летит струей
Дыхание Христа, что жизнь дарует,
Лишь моего дыханья частью будет.
Во всем, что есть, во всем прекрасен я,
И имя Бога — собственность моя.

Да благословит его Бог и дарует ему вечный мир и покой!

Продолжим: далее рассказывается о (в духе «Саваних»), что у каждого любящего может быть зеркало, показывающее того, кого этот любящий Возлюбил; хотя, по правде, любовь слишком высока, чтобы кто-либо в силу только понимания смог приблизиться к пологу ее Величия и посмотреть на Красоту ее Реальности.

Понять умом любовь не сможешь ты —
Желанья встреч, разлуки маяты.
Так всякий раз, как правит разум чувством,
Глаза — слепы, а образы — пусты.

Она скрыта покровом Славы и существует сама по себе, пользуясь самодостаточностью совершенства. Покровы Сущности — это ее Качества, которые сами включены в эту Сущность. Ее Ве-

личие — это то, что любит ее Красоту, и ее Красота является частью этого Величия. Эта любовь направлена сама на себя и сосредоточена только на себе: каждое мгновение эта Любовь поднимает вуаль на лице Возлюбленности, и в каждый такой момент возникает новая песня любви.

Любовь поет, сокрывшись под вуалью.
Эй, любящий, та песнь не про тебя ли?
Взлетает новый ветер с ней в природе.
С тем ветром песня новая уходит.
Весь мир, как эхо, вторит песне той,
Найдешь ли голос, столь же сильный
и родной?
И эту тайну все в природе знает.
О нем и эхо, что в горах, болтает.
И шепчет про него любой росток...
Так что же я о нем сказать бы мог?

В каждый момент Любовь своим собственным языком шепчет свой собственный секрет в свое собственное ухо; и каждый момент своим собственным ухом она слышит свои собственные слова, произнесенные собственным языком. Каждую минуту своими собственными глазами она видит свою красоту, которую показывает сама себе; она каждую секунду становится самой себе свидетелем.

Любовь говорит со мной — молчит она
иль нет,
И светом в глазах, и в тайне опущенных
век.
Ведомо ли тебе, какую историю
нашептала мне Любовь на ухо?
Я любовь, и места мне нет во всем мире.
Я — птица Анка. Ее тоже никто не видел.

Я обняла и Небо, и Землю своим лишь
взглядом.
У меня плоти нет, но этого мне и не надо.
Я — как солнце, что в каждой частичке
мира живет.
Хотя свет мой — он всепроникающий,
но невидный.
Язык каждого — то мои слова. И ушами
каждого все я слышу.
Средь живых всех существ — я одна такая.
И со мной не сравнить ни Небо, ни Землю.

Чтобы завершить эту краткую панораму поздней метафизики суфизма, взглянем на доктрину Совершенного Человека, которую разработал Абд-ал-Карим ал-Джили (ум. в 1428) в своей знаменитой книге «Ал-Инсан ал-камил». Принимая понятие Единства Бытия (*вахдат ал-вуджит*), введенное Ибн Араби, он прослеживает нисхождение Чистого Бытия, которое, не имея само по себе ни имени, ни атрибутов, проходит три стадии: «Единство» (*ахадийа*), «Он» (*хувийа*) и «Я» (*анийа*). «Человек силой своей сущности, является Мыслью космоса, обретшей плоть и соединившей Абсолютное Бытие с миром Природы» [13]. Через эти три стадии просветления (*таджалли*) мистик может попытаться обратить свое нисхождение и наконец став Совершенным Человеком, лишенным всяких атрибутов, снова стать абсолютным по отношению к Абсолюту. Идея нисхождения Универсального Духа в материю, а также идея исхождения человека из материи благодаря очищению была, конечно, знакома суфиям задолго до Ал-Джили; его собственной

заслугой является выделение этого понятия (под влиянием общей системы Ибн Араби) в понятную и содержательную метафизику. Чтобы понять, какие длинные тени отбрасывают великие ученые средневекового исламского мистицизма, мы можем заметить, что сэр Мухаммед Икбал (ум. в 1938), который детально изучил суфийскую мысль, вероятно, вывел свою собственную теорию Высшего Себя, основываясь частично на суфийской доктрине Совершенного Человека, а частично — на доктрине Сверхчеловека в немецкой философии, вершиной которой стал Ницше.

Глава 9

ПЕРСИДСКИЕ ПОЭТЫ

Из сказанного ранее о суфизме в арабской литературе можно заметить, что и арабы, и неарабы, писавшие на арабском языке, особо акцентировали философскую сторону исламского мистицизма и более всего занимались вопросами построения сбалансированной теософской системы. Если суфизм не породил ничего другого, кроме высокой этики и тонкой метафизики, можно вполне допустить, что это движение внесло достаточно весомый вклад в развитие человеческой мысли и опыта. Однако когда суфизм овладел душой и мыслями Ирана, а богатое поэтическое воображение персов нашло себе новые подмостки, на которых могло выразить себя, исламский мистицизм в эстетическом плане воспарил гораздо выше вершин чистого умозрения. Классическая персидская поэзия в весьма большой степени является суфийской по содержанию и мотивам.

Суфийская поэзия Персии (а то, что говорится здесь о персидской поэзии, равно применимо к турецкой и урду) делится на три главные категории и поэтому будет рассматриваться также с трех

Иллюстрация к поэме Фирдоуси «Шахнаме»
(Иран, XVII в.)

сторон: дидактической, романтической и лирической. Первым персидским автором, написавшим поэму, в которой была разработана доктрина суфизма, был Санаи, чья литературная деятельность охватывает первую половину XII века. Он был весьма плодовитым поэтом и считался мастером в двух классических формах поэзии: касыда (ода) и газель (лирика), а также прекрасно сочинял рубаи (четверостишия) и месневи (рифмованные двустишия); как раз в этом жанре он написал свой эпос «Хадикат ал-хакика», который сделался образцом для подражания для последующих авторов. Эту работу, возможно, лучше всего будет рассматривать как попытку положить на стихи то, что арабские писатели, такие, как Ас-Саррадж, Ал-Кушайри и Ал-Ансари, выразили в прозе; общий обзор аскетических, этических и мистических представлений, окрашенный и дополненный притчами святых и мистиков. Величайший мыслитель и поэт Руми, признавая свой долг перед Санаи, не только цитирует в своих месневи его хадика, но и прямо заявляет:

Санаи-поэт был духом,
А Аттар — его глазами.
А потом, настало время, —
Появились и мы сами.

Фарид-ад-дин Аттар, который появился где-то на шестьдесят лет позже Санаи, был еще более продуктивным автором; он не только свободно себя чувствовал во всех видах стихосложения, но и написал ценный трактат о биографиях мусульманских святых и мистиков («Тадхкират ал-аулийа»). Сре-

ди его многочисленных поэм-месневи имеются три, представляющие особую важность: «Асрар-наме» («Книга тайн») — об общих принципах суфизма, «Илахи-наме» («Божественная книга») — о мистической любви и «Мантик ал-тайр» («Речи птиц») — красивая аллегория движения мистика к единению с Богом. Рассмотрим фрагмент из адаптированной версии третьей книги.

Со всех семи кругов однажды летом
В просторах меж землей и небом где-то.
Собрались птицы, разные причем.
Хвостом, размером, клювом и крылом
Различны меж собою, розны в перьях.
Те, что летают, те, что на деревьях
Живут безвылазно; и те, что по морям
Таскают рыб, подобно рыбакам.
И те, что носятся по знойныя пустыне,
И те, о ком не знаем мы доныне.
*И что-то наподобие дивана**
Устроив, стали выбирать султана —
Того, кому, как только изберут,
Потом толпою жалобы несут.

В конце этой истории показывается, как птицы достигают своей цели и в процессе этого осознают истинное значение суфийского таинства саморастворения в Божественном Единстве.

«Да пусть хоть так! — издал в ответ он крик. —
Чем здесь сидеть, пойдемте взглянем лучше
На тот родник, что дал нам жизнь и душу.
В нем утонуть не жалко. В тот же миг,
Едва лишь Слово вылететь успело —
Дверь в рай как будто напрочь отлетела,

А языки Огня, убавив свет,
Застыли в думе, чтоб сказать в ответ,
Как все они предстали перед Троном,
Настолько ярким блеском озаренным,
Что опустить им очи вниз пришлось.
Внизу был Свиток — тут же пронеслось
Все прошлое у них перед глазами,
Душа нашлась вдруг, что забыли сами.
Как в той старинной сказке, где Юсеф,
К вершине своей славы возлетев,
Задал вопрос своим забытым братьям,
Не доводилось ли, случайно, где читать им
О том, как братья братьев продают.
И те в один момент узнали тут
Самих себя (на двадцать лет моложе).
И с нашими гостями вышло то же —
Всплыла пред ними Память. Совесть вдруг
С Презрением К Себе объединилась.
А им в то время будто бы помстилось,
Что отпадает от костей их плоть мясная,
И низкий дух, допрежь достоинства не зная,
Оделся в новые блестящие одежды...
Потом они взглянули вверх — в надежде
Увидеть Трон, но в Том, кто был на нем,
Сияющем божественым огнем,
Самих себя признали удивленно —
Как если б заглянули себе внутрь,
Нашли бы самого владельца Трона.
И так смотрели, но до тех лишь пор,
Пока их крайне изумленный взор
Не начал путать сам себя с картиной.
Они — она. Все то же. Все едино.
Одно — для всех. Одно — во всех местах.
Оттуда к нам приходит все: и страх,
И вдохновение приходят к нам оттуда.

Едва ли ведомо о том простому люду,
Но кто-то говорил в былые дни:
Мол, идеал — он зеркалу сродни,
В котором все, что видишь, оживает;
Что, отражаясь, так же отражает
Себя во мне, меня — в себе. Меня —
Не так, как внешне вижу я себя,
Но все, что видно и не видно глазу.
И их я отражаю всех и сразу.
Не по частям, а вместе — целиком.
Примерно так вода на дне морском
Уходит паром ввысь. Под облаками
Она потом становится дождем,
Дождь — каплями, а капли — вновь морями.
Но все — вода. Так все, что ты хотел,
О чем ты думал, сделать что успел —
Моими это было все делами.
Ведь я — и грех, бунтующий во мне,
Я и признанье в собственной вине,
Я — Таджидар, что вечно впереди,
Я — заросли колючек на пути.
Я — грех, расплата, воздаянье Бога,
Я — пилигрим, и я — его дорога,
Я — сам, себе, собой и от себя.
А коль увижу у дверей тебя,
То это я — стучащий в эти двери,
Верней, не то чтоб я — в какой-то мере,
Та часть меня, что и в тебе живет,
Иль — часть тебя во мне. Наоборот.
Давайте, части — ближе к середине.
В вас Вечное навек отражено.
В вас свет, ушедший в темную пустыню,
Когда-то отразится все равно.

Низами, представляющий самый яркий период в персидской поэзии, поэт, известный как непревзой-

денный мастер романтической идиллии, поместил в первую из своих пяти поэм («Хамсе») трактат, несколько напоминающий «Хадика» Санаи, озаглавленный «Махзам ал-асрар» (Сокровище тайн). Однако Низами не был мистиком в таком же смысле, как Санаи и Аттар; он был скорее автором панегириков благочестию и бедности; когда же он обнаружил, что этот стиль не приносил сколько-нибудь существенного вознаграждения, он обратился к более мирским темам (это принесло больший успех). Он писал изысканно и ярко, а его гимны Божеству просто прекрасны:

Во имя Аллаха, милостивого и милосердного.
Этот ключ открывает сокровищницу эмира,
С Его именем мысли летят далеко от мира,
Его Имя да речь назовет твоя
Ведь еще до рождения Бытия,
До рождения Вечности и до того, как
Появилось все то, что сейчас под боком,
Мир уже подчинялся воле Его.
Его пальцы Вечности держат перо.
А рука — открывает небес покров.
Но скрывает тайны больших мудрецов.
Единый источник, откуда наш род,
Дающий жизнь всему, что живет.
Он создал солнца яркий алмаз,
И землю травой он покрыл для нас.
Его имя у тех, за кем большинство;
Он хлеба дает всем тем, кто ест его.
Он сыплет жемчуг над твоей головой,
Им прозревает некогда слепой.
Он с тем, кто живет по его уставу.
Он — тот, кто государю дает державу.

В ничто он сводит ворох глупых дел,
Он предъявляет счет тем, кто его презрел.
Он сердца буйный шум умерит,
А знающим слова свои поверит.
Он первый и последний. Он — кругом.
Ничто и жизнь меняются при нем
Местами. А сам мир — зола пред ним.
Все наши дни — всего лишь легкий дым.
Прах Низами, что он помял немного, —
Лишь грядка, лишь горшок с цветами Бога.

Но вершина этой формы стихосложения была достигнута другим блестящим поэтом Джелал-ад-дином Руми (ум. в 1273). Уроженец Балха, он переехал вместе с отцом в Конию (Малая Азия) и там, как мы уже увидели, стал легендарным основателем мевлевийского общества дервишей. Как Ибн Араби собрал и объединил в одну систему все, что было сказано о мистицизме на арабском до него, так и Руми в своих бессмертных «Месневи» сделал то же самое, но на персидском языке. Эта поэма, ныне полностью переведенная, охватывает всю сферу суфийских размышлений; притчи, которые вплетаются в ход рассуждений, звучат поистине блестяще и изобилуют мудростью и юмором. В предыдущей книге нашей серии, написанной профессором Николсоном, жизнь Руми, его образ мыслей и стиль рассматриваются очень подробно, поэтому нет нужды разбирать такие детали здесь. Нам здесь достаточно будет привести несколько первых строк из «Месневи», где Руми использует образ тростниковой флейты для отображения отчаянного взывания мистика к Богу.

Ты послушай, послушай — в ночи тростник
Поверяет ветру свой тихий крик.
Словно шепчет: «Мол, спеть мне тебе позволь
Про горячую страсть и жгучую боль».

А секрет моей песни, хотя и простой, —
Не увидеть его, не потрогать рукой.
Ты, пожалуй, понять бы его сумел,
Коли б ты стерпел то, что я стерпел.

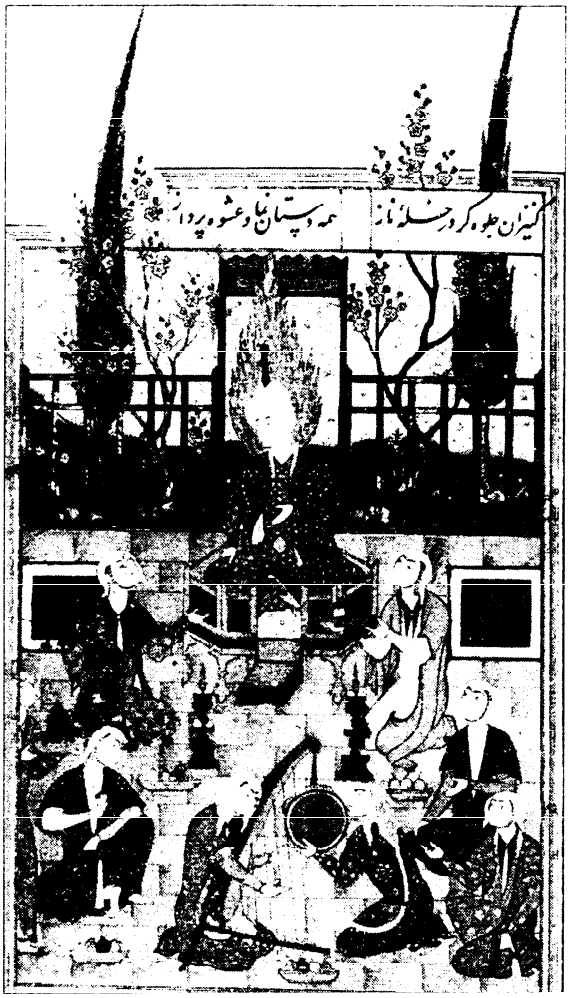
Это пламя любви спалило меня.
И вино любви опоило меня.
Если хочешь узнать, как любовь нелегка,
Ты послушай шуршание тростника.

Этот брак романтизма и мистики имел место в ранней истории суфизма, когда, как мы уже видели, язык человеческой любви часто использовался для передачи отношений между мистиком и его Божественной Любовью. Любовь персов к аллегориям (мы уже заметили это в прозе Сухраварди) сделало эту моду еще более приятной и популярной. Одной из излюбленных тем была история Иосифа и жены Потифария, изложенная в Коране; самой известной посвященной этой теме поэмой была «Юсуф и Зулейха» Джами (ум. в 1492) [i]. Тот же автор наполнял духовным содержанием, так сказать, спиритуализовывал, и другие похожие истории любви, такие, как, например, трагедия Лейлы и ее безумного любовника-поэта («Лейла и Меджнун») [2]; история о Сулеймане и Абсолоне, которую впервые опубликовал на арабском переводчик Платона и Аристотеля Унаин бен Исхак. Как вид мистической любовной лирики предстает «Путь Паломника» (Сайр ал-ибад) Санаи, который

называют «Божественной комедией» Данте в миниатюре [3]. Описание воплощенных пороков в этом произведении крайне выразительно:

И, повернув от этих злобных тварей,
Провел меня Вергилий чуть подале.
Я видел рай, как видел его черт.
Там люди наверху холма стояли
Черны как сажа. Дикий был народ.
Дивились на других, разинув рот.
И ни о чем как будто бы не знали,
Наполненные ветром, как волынка,
Что в три ноздри гнусавит и ревет.
Как обезьяны... Точно! Вот картинка —
Как тщатся ухватить себя за хвост,
Что твой щенок, — пока не вышел в рост,
Охотиться на хвост ему в новинку.
Кривые все, горбатые, как мост,
А весом — тяжелей свинца, бедняги,
Вон там один — как ветви у коряги,
Он руки к небесам вознес,
Моля о снисхождении и благе.
А взгляд его — вот верх метаморфоз!
Он раньше был смиренным и покорным,
Теперь же рыщет, где б разжиться кормом.

Персидский мистицизм достиг наивысшей степени своего выражения именно в лирике, и вообще в Персии было мало поэтов, которые не способствовали бы этому. Газель по жанру изначально была коротким стихотворением о любви (в переводе с арабского это слово и означает «разговор юношей и дев»). И она сделала выдающуюся «карьеру» в арабской литературе, перед тем как ее переняли персы. Первым был Санаи — он начал



Иосиф (Юсуф) слушает музыку, исполняемую Зулейкой (книжная миниатюра, Иран, XVI в.)

повсеместно внедрять в эту форму религиозные мотивы, и даже если он и не был создателем аллегорий мистической лирики, то уж по крайней мере изрядно продвинул вперед ее эволюцию. Однако перед тем как более пристально рассмотреть ход развития персидской газели, будет небесполезным несколько прокомментировать систему образов, используемую поэтами-мистиками того жанра, иначе намеки, которые там содержатся и которые лишь одни придают стихам религиозное значение, абсолютно ничего не будут значить для читателя, не владеющего языком оригинала. Список, приведенный ниже, основан на любопытном памфлете, озаглавленном «Рисала-йи мишвак» Мухсина Фаид-Кашани, персидского писателя-суфия XVII века, который защищал поэтов-мистиков от нападок ортодоксальных критиков, а также обвинений, основанных на слишком буквальной интерпретации их лексики.

Рукх (лицо, щека) — явление Божественной Красоты в атрибутах божьей милости, то есть великодушие, милосердие, дарование жизни, руководство, щедрость, свет, Божественная Реальность.

Зулф (локон) — явление Божественного Величия в атрибутах Всемогущества, то есть Удерживающий, Останавливающий, Всемогущий, Умертвляющий, Потоп, Тьма, явления, словно вуаль скрывающие Божественную Реальность.

Кхал (крот) — средоточие Истинного Единства, которое скрыто и потому представляется черным.

Хатт (вниз по щеке) — проявление Реальности в духовных формах.

Хазм (глаз) — Бог взирает на Своих слуг и их наклонности. Глаз считается опьяненным (*маст*) или ленивым (*бимар*), если показывает, что Бог не нуждается в человеке и не уделяет ему внимания. *Хамза* (взгляд) Бога обозначает, что Бог дает духовное успокоение после страданий или страдания после успокоения.

Абру (бровь) — атрибуты Бога, скрывающие Его Сущность.

Лаб (губа) — свойство Бога давать жизнь и поддерживать существование человека. *Дахан* (рот) считается *тан* (узким) — как подтверждение факта, что источник человеческого бытия видеть нельзя.

Шараб (вино) — экстатические переживания благодаря откровению Истинной Любви, уничтожающей основы разума.

Саки (виночерпий) — Реальность, которая любит проявлять себя в каждой форме, которую она открывает.

Джам (чаша) — откровение (божественных) деяний.

Сабу (бросающий), *Хум* (кувшин) — явление Имен и Качеств (Бога).

Бахр (море), *Кулзум* (океан) — явление (Божественной) Сущности. Весь мир, видимый и невидимый, подобен своду (*хумхана*), под которым хранится вино Бытия и нерожденная любовь Бога; каждая частица мира, в зависимости от собственной восприимчивости и склонности, является paimána (бокалом) для вина Его Любви, полным бокалом.

Харабат (питейный дом) — Единство в чистом виде, неразделяющееся и не обладающее отдельными свойствами.

Харабати (содержатель питейного дома) — истинно любящий, освободившийся от цепей предрассудков и сознающий, что все дела и все качества всех вещей поглощаются Божественными деяниями и качествами.

Бут (идол) — любой объект поклонения, кроме Бога. Иногда этот термин используется, чтобы обозначить проявление Божественной Красоты, поклоняться которой значит то же самое, что поклоняться ее Создателю; иногда это понятие созвучно Совершенному Человеку (*камил*) или Руководителю (*муршид*), который является Столпом (*кутб*) своего времени. Пояс (*зуннар*) выступает как символ принятия обета послушания и служения.

Куфр-и-хакики (подлинное неверие) — допущение тайного существования множественного и разного в Бытии Бога; это «гностическое неверие» идентично подлинному исламу и вере.

Тарсаи (богобоязненность, христианство) — высвобождение из пут (лицемерных) традициоых верований (*таклид*), разбивание оков обычаев и нравов. *Тарса-бакка* (христианское дитя) означает совершенного проводника.

Именно на таком фоне аллегории любви и поклонения, безверия и стыда творили такие лирики, как Санаи, Аттар, Ираки, Магриби, Амир Хосров, Саади, Хафиз, Джами и многие другие. Именно в этом свете их следует читать. Я попытался в своей книге «Бессмертная Роза» дать несколько иллюстраций к

этой поэтической школе и хотел бы заинтересовать читателя примерами из этой антологии. Однако это дело оказалось не лишеным трудностей, ибо некоторые суфийские поэты в то же самое время служили у местной знати и писали им восхваления, и многое в их лирике следует расценивать как двоякую аллегорию: то есть либо имеется в виду Божественная Любовь (то есть, Бог), либо очень земной покровитель, чью милость заслужить не легче. Особенно это заметно в случае с Хафизом, однако и к стихам и Санаи, и Саади следует относиться с такой же осторожностью. Да и у всех других поэтов, даже у Руми, присутствуют элементы человеческих привязанностей, так что объект восхваления — неважно, молодой ли это суфий или уважаемый властитель, — делит с Богом страстные речи поэта.

Аллегория с вином — это тоже отдельная проблема. Были те, которые считали каждую ссылку на чашу с пурпурной влагой намеком на духовное опьянение, и даже Омара Хайяма иногда причисляют именно к таким «пьяницам». Однако утверждать однозначно это нельзя. Можно быть уверенным в том, что такие строгие мистики, как Аттар, Руми и Джами, никогда не прибегали к помощи опасных образных средств, но не следует предполагать, что другие поэты, пользуясь языком застолья, говорили о пьянстве в прямом или переносном смысле. Есть еще третий вид опьянения — опьянение интеллекта, которое в других источниках называется философией безрассудности [4]. Я считаю, что именно это имел в виду Хафиз, прибегая к винной тематике, и, скорее всего, Омар Хайям тоже.

Для всех персидских поэтов весьма свойственным был язык любви и вина. Руми особенно выделяется в этой литературной традиции — не совершенством стиля (тут его превзошли Хафиз и Саади), но находчивостью в выборе образов и обилием намеков.

Он накладывает на общую основу суфийских метафор несколько новых уровней сравнения; одну категорию он выводит из ритуалов своего религиозного общества: танцы, музыка, барабан, тростниковая флейта, хороводы дервишей — все имеет свое особое мистическое значение. Руми особенно очарован идеей вращения, и, вдохновившись мевлевийским танцем, он изобретает удивительную символику вращающихся сфер и планет, мельничного колеса и жерновов.

Мельницу видишь? Верят едва,
Что она была раньше горой.
Вертит она свои жернова,
И мне так вертеть тобой.

В палитру его образов входят все природные явления; одно время он чуть ли не отождествляет свои мистические настроения с изменением лица природы, окружающей его.

Люди все спорят (да только все вздор),
Одни, другие слова.
Один говорит — мы зеленый бор.
Другой говорит — трава.

Вот тихо вдали тростник зашуршал
Под ветром подзвездной тьмы.
Молчи же, молчи же, кому сказал!
Мы — это просто мы.

Не только в своей лирике, но также и в четверостишиях (там, пожалуй это было выражено даже более) Руми из своего духовного сознания привносит образы удивительной красоты, тем самым претендуя на титул величайшего поэта, которого когда-либо производил ислам, а возможно, и мир.

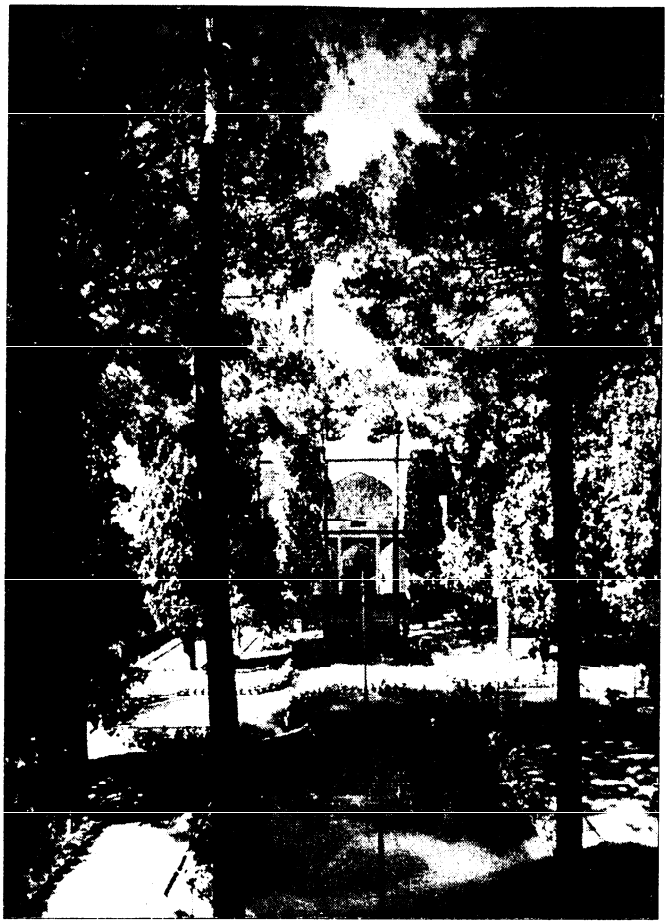
Я душу искал на дне на морском,
Но там я нашел коралл.
Под пеной соленых зеленых волн
Пустой океан лежал.

А в сердце я как-то себе заглянул,
Как спустилась ночная тень.
И в нем увидал я — вот чудо-то где —
Свет солнца и вечный день.

Едва ли другой поэт всего в нескольких словах смог бы так искусно рассказать всю историю скитаний души в поисках Бога. Или как в другом четверостишии:

Я счастлив был жить в сердце жемчужин,
Но ураган меня застигнул вскоре.
Я громко выболтал все тайны моря,
И на брегу морском я сплю недвижен.

Здесь изложена вся история мира явлений с точки зрения мистика — исход человека из Бога во вселенную, а затем обратно к Богу. На этом мы и закончим этот очень краткий и неполный анализ персидской мистической поэзии, высшего художественного выражения ислама. Хотя те, кого эта тема заинтересовала, могут обратиться к отнюдь немалому количеству ее переводов.



Суфийская ханака ордена Ниматуллахи
(Махан, Иран, XV в.)

Глава 10

УПАДОК СУФИЗМА

Век Ибн ал-Фарида, Ибн Араби и Руми стал временем, когда были осуществлены наивысшие достижения в суфизме как в теоретическом, так и в художественном плане. Хотя в исламском мире и появилось много суфийских обществ, и благодаря им влияние суфийских обычаев и мышления стало быстро распространяться, и хотя султаны и князья не брезговали дарить суфиям свое покровительство, да и сами не были чужды этому движению (самый яркий пример тому — благородный Дара Шико, сын могольского императора Шах-Джахана, написавший несколько книг о суфизме, в одной из которых «Маджма ал-бахрайн» [1] пытался примирить его теорию с ведантой), и здесь признаки упадка проявляются все более и более явно, а оскорбления и скандалы уже угрожают чистой репутации суфизма.

Так всегда происходит — как только с именами великих мистиков начинают связывать легенды о чудесах, доверчивая толпа становится более склонной восхвалять мошенника, а не истинную веру: культ святых, против которого ислам слабо сопро-

тивлялся, способствовал невежеству и суевериям, а также перемешал все так, что невозможно было понять, где шарлатанство, а где высокий полет мысли. Жить — скандально, действовать — похабно, а говорить — неразборчиво: такой была легкая дорога к славе, богатству и власти.

История упадка в разные века проходила поразному, в зависимости от обстоятельств, но сама общая модель, хотя и допускавшая расхождения в деталях, везде в общем-то была одна и та же. В рамках этой главы мы в качестве типичного примера рассмотрим, как развивалась такая ситуация в Египте (однако следует заметить, что изучение самого этого периода находится еще на начальной стадии)

Современные египетские исследователи датируют начало деградации истинного суфизма временем политических и экономических кризисов второй половины XV и начала XVI веков [2]. Хотя, возможно, это слишком большое обобщение, ибо, вне всякого сомнения, упадок начался значительно раньше. Не вызывает сомнений, что суфизм в тот момент переживал общий коллапс учения, что предшествовало османскому завоеванию. Картина жизни суфия тех времен показывает, как безрассудство окончательно возобладало над трезвыми размышлениями и крепким благочестием великих мистиков. Популярные «святые» не только выставляли напоказ крайнее презрение к обрядовым установкам ислама, они даже хвастались тем, что не творят молитв, а один из них — Баракат ал-Хайят (ум. в 1517), когда муфтий и улема г. Ажара за-

ставили его помогать им в пятничном намазе, обязал их совершить ритуальное омовение в грязной воде. Эти «святые» так же дерзко вели себя и по отношению к мирским правителям. В качестве примера тому часто фигурирует история о том, как старый Али Вашиш (ум. в 1511) считал, что его особая миссия — выходить на большую дорогу и всякий раз, когда представляется случай, демонстрировать свои животные наклонности [3].

Небрежение религиозными предписаниями и моральными устоями было достаточно серьезным; еще более страшно выглядело презрение вообще к учености, а оно теперь более походило на ряженого в обносках благочестия. Какими бы ни были суфии старых времен, — а многие из них открыто враждебно, дерзко относились к ортодоксальному исламу и всяческим властям, — все они выказывали уважение к учению и не уставали повторять изречение Пророка: «Ищи знания, даже если бы оно было в Китае». Новые суфии, однако, хвастались своим невежеством, и они были действительно заинтересованы, чтобы массы это приветствовали, ибо это защищало их от разумных возражений и добавляло правдоподобности их претензиям на обладание чудодейственной силой. Тем временем в их репертуаре все большую важность стала приобретать магия. Ранний суфизм был совершенно чужд этой пестрой смеси мистификации и обскурантизма; однако в период упадка, как и во все подобные времена, чары и амулеты стали приобретать все большую важность в глазах людей, уже не так уверенных в переплетениях судьбы — каббали-

стика и ведовство стали привлекательной заменой уничтоженному разуму.

Религиозные общества распространились и распространили свое влияние по всей стране, управляя массами благодаря хорошо структурированной иерархии, которая допускала беспредельную региональную автономию. Каждая деревня или группа деревень обретала своего местного святого, поддерживала его и почитала, пока тот жил, а после смерти увековечивала и поклонялась ему. Тех, кто отваживался поднять голос против такого бедственного положения вещей, было крайне мало, ибо и политик, и теолог одинаково боялись выступать против истинных господ и считали для себя более легким и выгодным участвовать в надувательстве. Один смелый автор восемнадцатого века, Ал-Бадр ал-Хиджази, обличил возобладавшие извращения в стихах, очень сильных, хотя столь же безграмотных:

> А разве мы живем не для того, чтобы смотреть на каждого безумца, которого зовут «столпом» друзья?
>
> Их улема — и тот ушел к нему; и в самом деле он — как их владыка, (замест того, на троне кто сидит).
>
> Они забыли Бога, говоря: «Ну, этот самый, тот, что от страданий навеки род людской освободит».
>
> А вот когда помрет он, пилигримы — арабы ль, чужестранцы, все равно — повалят на святой могильный холмик.
>
> И кто-то будет целовать плиту его могилы, кто — порог, а кто — так даже пыль, а вдруг да с его ног?

Неверные так молятся кумирам и милость их стремятся заслужить.

А все от слепоты, беда тому, чье ослепить Бог сердце пожелает [4].

Примерно такой была черная страница суфизма в его последней стадии. Такая картина весьма характерна для рассказов тех, кто путешествовал по мусульманскому миру в XVIII—XIX веках; и именно эта картина предстает перед глазами современных мусульманских мыслителей, когда они пишут о суфизме вообще. И это вполне понятно — возрождение учения в исламе должно было натолкнуться на яростное сопротивление суеверия и извращений, которые совершенно справедливо считаются главными причинами отсталости местного населения. Поэтому суфизм все чаще становится главной целью нападок интеллектуалов, которые желают видеть свою страну независимой, а народ — освобожденным от духовного порабощения. Хотя суфийские общества продолжали, а во многих странах и продолжают выражать интересы невежественных масс, ни один образованный человек не скажет ни слова в их защиту.

Однако, даже признавая плачевные последствия слияния суеверия и мистификации, было бы несправедливо полагать, что в суфизме, даже в крайней стадии его упадка, вообще не сохранилось сколько-нибудь положительных и благородных моментов, или что его влияние в эту пору было исключительно вредным. Хотя не оставляет сомнений, что большинство этих профессинальных мистиков было либо лицемерами, либо обманщиками; и что

они жирели, пользуясь доверчивостью своих последователей; само движение никогда не испытывало недостатка в хотя бы немногих искренних людях с высокими принципами и истинной верой в душе, пример которых был тонким лучом света в нависшей тьме невежества и убожества. Конечно, спорный вопрос, что лучше делать в условиях катастрофы: проповедовать неудовлетворенность, как сейчас поступают беспринципные агитаторы, или быть приверженцем отстраненности, ухода, как поступали суфии. Политический интриган всегда готов пообещать рай земной в качестве быстрого вознаграждения за войны и убийства, однако люди, для которых убийство и война были обычным делом, вряд ли сколько-нибудь приблизились к своей земле обетованной. Мистику более близко спокойствие в настоящем и блаженство в будущем — как следствие принятия Божьей Воли. Первая часть такой программы всегда выполняется, так что люди, у которых хватает мужества и терпения, могут выдержать самые страшные удары судьбы, не теряя при этом своей веры и человеческого достоинства. Легко смеяться над легковерием, но что есть легковерие само по себе, как не слабое отражение веры? А без веры и надежда вянет, и любовь умирает, и свет из жизни уходит.

Даже в своей агонии суфизм смог породить человека немалой гениальности, чья жизнь и работы точно отражают как самое плохое, так и самое лучшее из того, что существовало в тот период. Абд-ал-Ваххаб аш-Шарани (1493—1565) жил в то время, когда царство мамелюков лежало в руинах, а

Суфийский дервиш, пребывающий в состоянии духовного «опьянения»

Суфийский мастер каллиграфии

Египет попал под турецкое иго. Тем не менее он хорошо знал все мусульманские науки и сам написал около шестидесяти книг, главным образом суфийских по содержанию. Западный критик назвал его «понятным и честным ученым, получившим разностороннее образование, но некритичным к себе и крайне суеверным. Его преувеличение своей собственной значимости было неприятной чертой его характера. Он имел обыкновение хвастаться, что его работы были первыми в своем роде и ранее по той или иной теме не существовало ничего подобного. Однако его честность, прямодушие и энтузиазм, стремление к справедливости, человечность и терпимость, искренность и открытость, с которой он выставляет в качестве образца для своей «Улама» скромность христиан и иудеев; наконец, его глубокое уважение к женщине — все это производит самое благоприятное впечатление» [5].

С точки зрения фактов в доктрине Аш-Шарани нет ничего оригинального; он довольствуется тем, что конспектирует и снабжает комментариями работы великих учителей, приспосабливая свою биографию и свои идеи к модели, которую они создали много веков назад. Одна из самых интересных и объемных его работ «Латаиф ал-минам» — это нечто вроде автобиографии, и в ней он достаточно подробно выражает признательность Богу за те многочисленные милости, которые получил от него за свою долгую жизнь, полную благочестия и богоугодных деяний. В ней, как, впрочем, и везде в своих работах, он нисколько не склонен к чувству скромности по поводу своих достиже-

ний. Он пишет с обезоруживающей простотой, и, хотя сдержанность ни разу не была замечена в ряду его добродетелей, это ни в коей мере не говорит о том, что ему вообще были нужны эти добродетели. Вот, например, несколько наугад выбранных строк из того множества, которые он приводит в качестве поводов благодарности Всемогущему:

1. За то, что он выучил наизусть Коран в возрасте восьми лет.

2. За то, что он тонул в Ниле и был чудесным образом спасен крокодилом, которого по ошибке принял за камень.

3. За то, что его ни разу не обвиняли в приверженности другим верованиям.

4. За то, что шейх Ал-Ислам Закария (Ал-Ансари) дал ему разрешение преподавать фикх (религиозное право).

5. За то, что он написал много книг по каноническому праву, большей частью оригинальных и не имевших аналогов ранее.

6. За то, что все учителя, учившие его закону и суфизму, умерли довольные им.

7. За то, что он никогда не проявлял интереса к алхимии.

8. За то, что он всегда питал отвращение к еде, которую ему давали, пока он был суфием или праведным человеком.

9. За то, что он всегда сердцем был вместе со всеми мусульманами, даже если среди них были его злейшие враги.

10. За то, что он всегда помнил о времени, когда родился, и никогда не пытался жить в прошлом или будущем.

11. За то, что с любой бедой он обращался к Богу, а не к людям.

12. За то, что он прожил свою жизнь в бедности и самоотвержении.

13. За то, что он никогда не использовал свою силу для публичного предсказания будущего.

14. За то, что Бог всегда хранил его от совершения непристойных дел.

15. За то, что с сорокалетнего возраста он перестал испытывать всякий соблазн греха.

16. За то, что он ни разу не рассказывал никому о своих тайных желаниях (например, одно время пробовал курить).

17. За то, что с детства его окружали ученые люди.

18. За то, что ему не приходилось добывать свой хлеб попрошайничеством.

19. За то, что он никогда не искал мирских чинов и должностей.

20. За то, что ему была дарована чудесная способность к дальновидению (он приводит примеры).

21. За то, что он не женился на дочери своего учителя, — единственная причина этого его уважение к нему.

22. За то, что его пищи всегда прибывало, когда он развлекал своих гостей.

23. За то, что джинны стали подчиняться ему с того момента, как сам он стал суфием.

24. За то, что он всегда особо опасался дьявола, пока был мистиком.

25. За то, что он никогда не был частым гостем дворцов, если только это не было вызвано правовой необходимостью.

26. За то, что он всегда был против публичных восхвалений, неважно, в прозе или в стихах.

27. За то, что ему верили многие джинны, иудеи и христиане.

28. За то, что ему чудесным образом случалось слышать, как звери и неодушевленные предметы восхваляют Бога.

29. За то, что он всегда был добр к кошкам и собакам и часто, если они были голодны, давал им целого цыпленка.

30. За то, что он никогда не забывал помолиться в назначенное время.

31. За то, что он всегда был против нарушения порядка в мечети, неважно, было ли это вызвано им самим или кем-либо еще.

32. За то, что он всегда был вместе с Богом, и когда ложился в постель к своей жене, и когда молился.

33. За то, что он никогда не забывал посетить своих друзей — «редкая добродетель в наше время».

34. За то, что никогда не менял своего отношения к своим ученикам, когда они уходили к его оппонентам.

35. За то, что он всегда чувствовал отвращение, когда ему целовали руки.

36. За то, что он уважал всех, кто занимался полезными и почетными делами.

37. За то, что никогда не болел долго.

38. За то, что часто общался с умершими, пока спал, и спрашивал их о жизни в том мире.

39. За то, что он видел умерших святых и был любезно принят ими.

40. За то, что многим правителям и другим людям были сны, которые укрепили их веру в него.

Ниже следует несколько фрагментов из чудесных снов Аш-Шарани:

> Жил-был один человек по соседству, который презрительно относился к своим окружающим. Бог покарал его астмой и параличом, и так он жил около десяти лет, и не мог даже прилечь на землю; его подбородок был прижат к колену, а мышцы его истлели. Так он и помер, и его похоронили. Я увидел его после смерти и спросил его: «Ты до сих пор парализован?». И тот ответил: «Да, и я могу оставаться только в таком виде, и в основном из-за тебя и проповедника, шейха Шуаиба». Когда я передал это шейху Шуаибу, тот заметил: «Это совершенная правда. Всякий раз, когда я проходил мимо него, он сморкался и вытирал сопли о мое лицо в знак презрения». А что касается меня, то всякий раз, когда я проходил мимо него, он выражался в мой адрес такими словами, которые негоже говорить даже чабану. Да простит его Бог и будет милосердным к нему!
>
> Я не имел привычки заниматься благотворительностью после Рамадана, ибо у меня не было мирских благ, которыми я мог бы поделиться в праздничную ночь и на следующий день. Все, что Бог даровал мне, уходило к беднякам, которые жили со мной. В лето 1548 года мне было видение, что будто бы я нахожусь в пустыне, а кругом — столпотворение верующих. И тут я увидел

нечто похожее на валик, размером с дыню; и такой валик лежал перед каждым. Я увидел, как кто-то в толпе подбросил его вверх, тот взлетел, а затем снова упал на землю. Я подбросил свой, и с ним произошло то же самое. Я спросил ангела, которого там увидел: «Что это они подбрасывают к небу?». А он ответил: «Рамадан, — все они не делились своим добром во время поста, и поэтому их пост не достигает небес, ибо это возможно только тогда, когда постящийся проявляет милосердие в самом начале поста». Тогда я сказал ангелу: «Но ведь у меня ничего нет». — «Есть! У тебя есть пара деревянных туфель в сундуке, а еще у тебя есть вторая рубашка, которую ты сейчас не носишь. Продай все это, купи что-нибудь и подари другому. Поступок такого, как ты, не должен цениться дешево». Я тогда спросил у своих детей, а нет ли у меня в сундуке деревянных туфель, и они ответили: «Да, есть. Мы держим их для Абдрахмана, когда он подрастет». Я продал их одному из своих друзей, купил на те деньги немного зерна, которое отдал кому-то.

Однажды мне случилось встретиться с Сиди Омаром ибн ал-Фаридом. Это произошло после того, как я пришел навестить его гробницу. Я было позвал служителя, но тот не ответил, и ворота оставались закрытыми. Поэтому я прочитал «Фатиху»* [6] снаружи и вернулся домой. Ночью он явился мне; на нем был огромный тюрбан и зеленый шерстяной халат; мы прочитали вместе две *рака* в медресе Умм-Хванд, а затем он сказал мне: «Прости, брат, что меня тогда не было дома, но

"Велика награда эта, за одно идет одно"».

Я никогда не слышал этих стихов ранее. Тогда я понял, насколько праведным и благородным он был, если ему было позволено путешествовать по всему миру, а не лежать прикованным к своей гробнице».

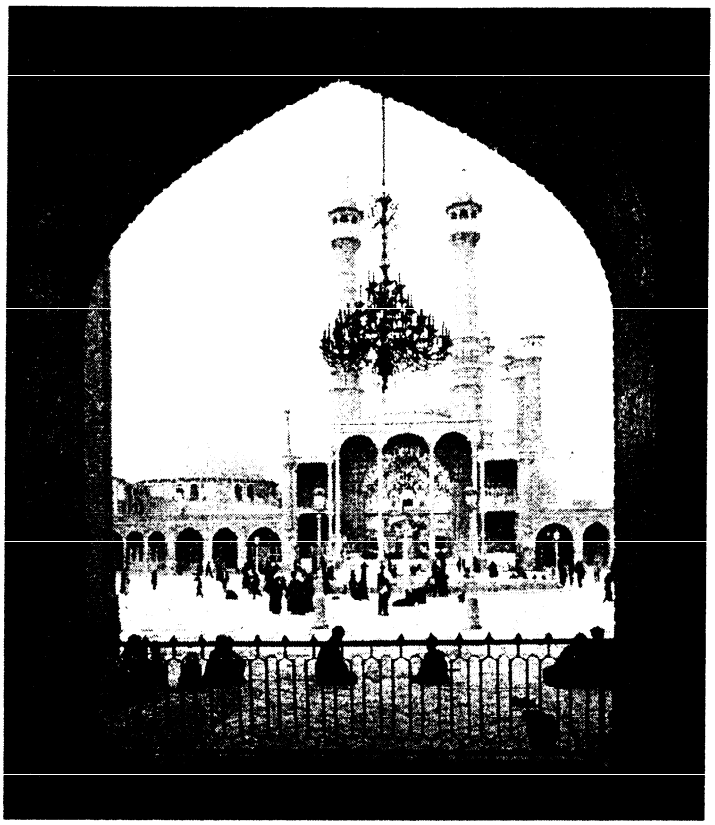
Случилось мне встретиться и с Ибрахимом ал-Дасухи. Он явился мне и сказал: «Приходи ко мне, ради Бога». Я пришел к его гробнице, и он вышел из нее, снял свой тюрбан и надел мне на голову, а мой положил к себе на колени, и это продолжалось час. А потом он сказал мне: «Я пришел к тебе с занятий, где мы изучали предания и теологию в палатах Пророка». Меня это очень воодушевило.

Я часто молился Богу, дабы тот смилостивился над Сиди Али-ал-Хаувасом. Как-то ночью я увидел его, и он хотел поцеловать мне ногу, но я не хотел, чтобы он делал это. Тем не менее, когда я отвлекся, он все-таки поцеловал мне подошву, и я проснулся, все еще чувствуя его губы на своей коже.

Закат Темных Веков в исламе никоим образом не означал конец творчеству суфизма. Новые религиозные общества продолжали появляться и в современные времена, а некоторые оказывали важное влияние на международную политику. Мы упомянем только два из них, самых известных — тиджанидов и сануситов. Одно было основано Ахмадом ат-Тиджани (1737—1815), уроженцем Айн-Мади, что около Тахмута. Главной характерной чертой этого учения было подчинение утвержденному правительству, и у тиджанидов были отличные отношения с французскими властями, даже

когда Алжир был завоеван, да и вообще они протестовали против призывов и угроз изгнать иностранных оккупантов [7]. У сануситов была более бурная история. Это движение (как военное братство) обязано происхождением Сиди Мухаммеду ас-Сануси (1791—1859). Роль, которую это движение сыграло в двух мировых войнах, уже достаточно показывает огромное влияние, сконцентрированное в руках его руководителей. Нынешний глава общества претендует на господство над Киренаикой, да и вообще над всей Ливией [8].

Один из самых современных суфийских авторов Шейх Мухаммед Амин ал-Курди ал-Шафи ал-Накшабанди, уроженец Ирбила в Ираке, умерший не так уж давно, в 1914 году, написал «Танвир алкулуб» — редакция и биография автора — его преемника, шейха Салама ал-Аззами из Ажара. Биограф представляет интересный каталог чудес, относящийся к его учителю. Там рассказывается о том, что учителю и его ученикам на обед хватало лишь небольшого кусочка хлеба, и притом его еще оставалось. Его противник, назначенный имамом в мечеть вместо учителя, увидев это в первый раз, тут же свалился, сраженный параличом, и так и не выздоровел. Учитель также лечил те болезни, от которых отказывались врачи. Его ученики могли видеть его дух в то время, пока он находился вне тела, — это случилось в Мекке, хотя сам шейх был тогда в Каире. Он много раз точно предсказывал будущее: что некое маленькое государство, враждебное исламу, потерпит сокрушительное поражение и что некоторые студенты Ажара провалятся на



У мавзолея Хадрат-и-Масуммы — сестры восьмого шиитского имама (Кум, Иран, XVI в.)

экзаменах, а некоторые их сдадут. А в последние дни его жизни его не видели без яркой накидки, состоящей из ослепительного света.

Большая часть «Танвир ал-кулуб» — это рассказ о принципах исламской теологии и права, и только третья ее часть посвящена мистицизму, причем примитивному и неоригинальному. Мухаммед Амин выводит свою *силсила** как члена общества накшбандийа прямо от его основателя Шаха Накшбанда Баха ад-дина Мухаммед бен Мухаммед ал-Увайси ал-Бухари*, а в списке его духовных предков стоят имена знаменитого индийского ученого Ахмеда ал-Фаруки ас-Сирхинди (его также называли Меджеддидом ал-Альф ал-Фани) и его сына Мухаммеда Масума. Эта генеалогия идет от Шаха Накшбанда, затем к Салману ал-Фариси и Абу Бакру ас-Сиддику, первому халифу, и так до пророка Мухаммеда, архангела Гавриила и самого Бога.

Один из самых любопытных разделов этой книги — тот, в котором автор дает указания, как выполнять *дхикр калби* (commemoratio cordis — память сердца). Сам дхикр делится на две части; первая заключается в имени Сущего (Аллах), а вторая — в отрицании (ла иллаха) и утверждении (илл Аллах); вся же формула составляет первую строку мусульманского вероучения: «Нет Бога, кроме Бога». Сюда входят одиннадцать подготовительных упражнений (*адаб*), а именно:

1. Ритуальное очищение.
2. Читать *рака* два раза.
3. Обращаться лицом к кибле (Мекке), будучи далеко от нее.

4. Сидеть на коленях, как на молитве.

5. Просить о прощении всех грехов, видя их, как будто они все вместе перед глазами Бога.

6. Читать «Фатиху» [9] один раз, а «Ихлас»* — трижды, посылая их к духу Мухаммеда и духам всех шейхов Накшабанди.

7. Закрыть глаза, плотно сжать губы, язык прижать к небу — чтобы достичь состояния полной ничтожности и исключить все видимые раздражения.

8. Выполнять «могильное упражнение», то есть представлять, что ты умер, тебя обмывают, заворачивают в саван и кладут в гробницу, после чего все скорбящие уходят, а ты остаешься один на один со Страшным Судом.

9. Выполнять «упражнение-патронаж» — когда сердце неофита встречает сердце своего шейха, сохраняя его образ в памяти, даже если самого носителя образа нет рядом; спрашивая его [шейха] благословения, как будто бы все это было внутри его (фана).

10. Сконцентрировать все чувства своего тела, изгнать из сердца все предрасположенности и сторонние желания и обратить все свое восприятие на Бога. Затем сказать: «Боже, ты — мое стремление, и Твое удовольствие — мое желание». Затем надо вспомнить сердцем имя Сущего и осознать, что Бог — рядом и он смотрит на тебя.

11. Ждать «посещения» (варид), то есть духовного последствия дхикра, приходящего сразу после его окончания, но до того, как открываются глаза.

Автор приводит и краткое описание физических органов тела:

Калб (сердце) — на два пальца ниже левого соска и немного в сторону; оно похоже на сосновую шишку. Находится под пятой (то есть религиозным контролем) Адама. Цвет его — желтый.

Рух (дух) — на два пальца вниз от правого соска. Находится под пятой Ноя и Авраама; цвет — красный.

Сирр (внутренний голос) — на два пальца вверх от левого соска, находится под пятой Моисея; цвет — белый.

Хафи (скрытое в глубине) — на два пальца вверх от правого соска. Находится под пятой Иисуса; цвет — черный.

Ахафа (тайна тайн в глубине) — в середине груди. Находится под пятой Мухаммеда; цвет — светло-зеленый.

Объяснив все это, Мухаммед Амин продолжает поучать, как надо медитировать над формулой «ла иллахи илл аллах».

Прижать язык к небу. Сделать глубокий вдох, задержать дыхание и начинать с произнесения слова «ла». Надо представить, что как будто вы его извлекаете откуда-то из живота. Это слово должно расширить все перечисленные ранее органы и наконец остановиться в «рациональной душе» (*ал-нафс ал-натика*), которая находится в передних долях мозга. Затем произносится хамза «илаха» — это уже мысленно, в мозгу. Оно должно спускаться к правой лопатке, а оттуда — к рух. Тогда уже приходит время представить другое: хамза «илл Ал-

лах» идет от правой лопатки и спускается к самому краю середины груди — к калб, а калб в этой точке уже расценивается как пульсация Слова Величия, которое со всей силой перехваченного дыхания вжимается в сердце до тех пор, пока его энергия и жар не станут ощущаться во всем теле. Этот жар — все извращенное в теле, в то время как все здоровое будет освещено Светом Величия. Этот процесс необходимо повторить двадцать один раз, но не автоматически, а рефлексируя, с выказыванием должного уважения к формуле медитации. К концу этого цикла упражнений вспоминающий (*дхакир*) почувствует результаты своего *дхикр калби*; он перестанет осознавать себя человеком и частью созданного и полностью растворится в Божественной Сущности.

Суфизм в своей изначальной форме, как, впрочем, и в развившихся новых формах, уже, можно сказать, перестал существовать как движение, владеющее мыслями и сердцами ученых и серьезных людей. Но тем не менее его неизгладимые следы имеются во всей мусульманской литературе; лексику суфиев, со всей ее психологической тонкостью, едва ли можно вырезать из языка современной философии и науки. Когда такой самобытный и экстравагантный мыслитель, как сэр Мухаммед Икбал, стал проповедовать идеи человека и сверхчеловека, он в поисках предвестников своего учения в исламе обращался не только к Руми и средневековым мистикам, но и сам облек свои мысли в форму суфийской аллегории, той самой, которая веками обожествлялась в персидской поэзии.

Сердцем чую — вот он скачет, скачет,
На коне несется — мчится мстить.
Яростным желанием охвачен
Разорвать здесь все и все убить.

А оно — то сердце, — ярко светит,
Блеском озаряемо луны.
Тысячи зеркал тот свет заметил,
И теперь им все они полны.

Десять царств, и нету их богаче,
Держит крепко он в своих руках.
Он сыграл на них, и вот удача:
Выигрыш — замученный феллах.

На сердца людей, кто что-то знает,
Постоянно нападает он.
Но зато и щит свой оставляет
Перед тем, кто глуп и неучен.

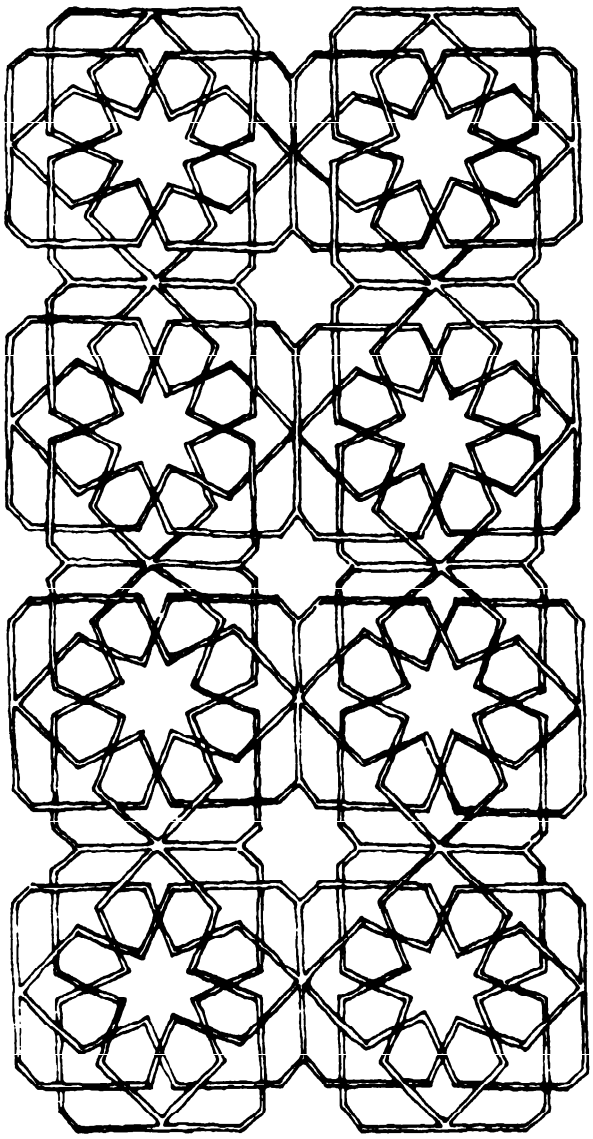
ЭПИЛОГ

Ну вот, колесо, кажется, сделало полный круг. Суфизм пришел к финалу. Применительно к истории человеческой мысли было бы неправильно предполагать, что когда-нибудь она вернется к тому, с чего начиналась. Перед человечеством лежат новые дороги, новые пути. Однако всегда найдется кто-нибудь, кто захочет пройти по этой дороге вместе с Богом, найдутся и мусульмане, которые пожелают прочувствовать в своем сердце ту самую экстатическую радость, которую испытывали суфии былых времен:

> В наш век, что стал необычайно странным,
> Жестоким, злым, нам более всего
> Потребно знать, что мы во что-то верим,
> И голос разума пусть это подтвердит.

Если «голос разума» должен обязательно отличаться от того, который считали для себя приемлемым Ал-Джунайд, Ал-Газали, Ибн-Араби, Джелал ад-дин Руми, то это отнюдь не значит, что дисциплина тела и духа, изобретенная суфиями, не сможет отвечать запросам современного и будущего человека.

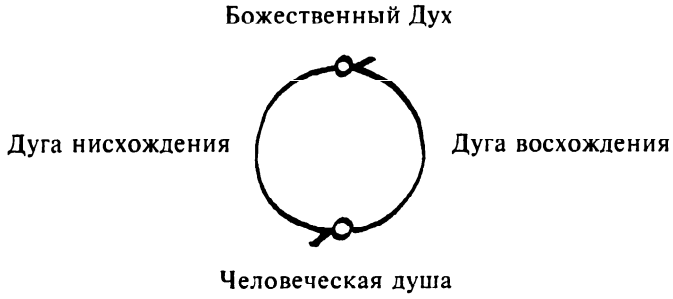
Будет весьма полезно просмотреть страницы книг далекого прошлого. Неважно, верим ли мы в Аллаха или нет, мы все — дети одного Отца, и поэтому нет ничего зазорного в том, что христианин откроет для себя ту же самую истину, которая сделала суфийское движение столь влиятельным. А если ему случится работать вместе со своими мусульманскими коллегами, то вместе они, наверное, смогут написать поистине замечательную и увлекательную историю стремления человека к Высшему; и, возможно, вместе им удастся выработать способ мышления и поведения, который будет приемлемым для многих, кто ждет возрождения духовных и моральных ценностей в наше темное и страшное время.



ПРИЛОЖЕНИЕ

Основы суфизма

Суфийские символы напоминают нам о Божественной Сути, в скрытом виде содержащейся во всех формах. «Напоминать», или «способствовать выявлению», в данном случае означает воздействовать на форму таким образом, чтобы проявилось ее скрытое значение. Это способ, с помощью которого суфии создают возможность для Божественного осознать себя. Для этого может служить как внешняя форма, например, рисунок, так и сама преображенная духовная жизнь. На рисунке показано, как душа суфия достигает Божественного центра посредством духовного поиска.



Сосуд и содержимое

Каждый духовный путь освещает определенный аспект Истины. Христианство — это путь любви. Индейцы сиу следуют путем самоотречения. Суфизм же, история которого связана с последователями Корана, является путем знания в его высшей форме — знания, ведущего к просветлению.

Считается, что путь к просветлению состоит из 3-х этапов: постижение Истины, лицезрение Истины и пребывание в Истине.

Приняв огонь за символ Истины, можно понять различие между ними. Постигнуть Истину — значит узнать об огне, услышав о нем. Лицезреть Истину — видеть, как он горит. Высшее же Истинное Знание принадлежит тем, кто сгорел в огне.

Истина постигается при изучении духовной доктрины, являющейся оболочкой, или *сосудом,* суфизма.

Отношение между тремя составляющими можно представить в виде окружности, радиуса и центра круга. Постигающий Истину находится в аспекте Проявленного (см. первую диаграмму на стр. 225).

Лицезрение Истины состоит из методов и практик, содержащихся в сосуде и ведущих к истинному Знанию.

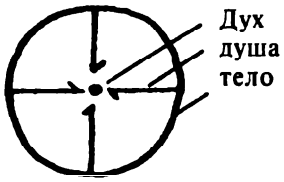
Тот же, кто достиг истинного Знания и пребывает в Истине, находится в аспекте Скрытого, и посредством души, находящейся внутри тела или формы, связан с самым глубинным своим Центром.

При духовном восхождении происходит движение через содержимое, находящееся между окружностью и Центром, к духовному (сокровенному, скрытому) Центру Сознания — точке соприкосновения индивидуального и Божественного.

Таким образом, постижение учения — это центробежный процесс обучения индивидуальной человеческой формы, практика же — центростремительный процесс,

необходимый для того, чтобы полученные в учении знания привели к просветлению. Посредством духовных практик человек достигает медитативной концентрации и встречается со своей внутренней сокровенной Сущностью (Микрокосмом).

Проявленное



Скрытое

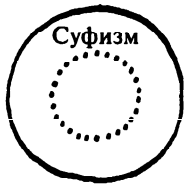
Объединив две эти диаграммы в одну (см. схему на стр. 226), получаем символическое описание суфизма. Самая дальняя окружность соответствует закону ислама, *шариату,* из которого явно или неявно проистекает всё суфийское Учение.

Необходимость в священном законе часто сравнивают с ковчегом Ноя, сооруженным из скрепленных бревен. Бревна можно рассматривать как знания, а крепления — как практику. Не попавшие на ковчег потонули в потоке материальности.

Вне окружности суфизма — проявленный мир. Продвижение внутрь с помощью духовной практики ведет к Центру. Во всех вещах пребывает Тайна, или Дух в состоянии потенциальной, то есть скрытой, возможности. При открытии сознанию внутреннего значения религи-

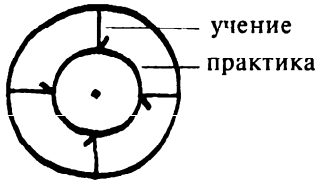
озных практик и обрядов, происходит осознание того, что скрыто, ибо Дух существует независимо от того, знаем мы о нем или нет. Если мы его не осознаём, он остается пассивным, бездействующим.

Закон

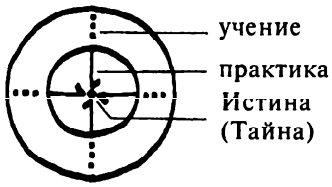


Суфизм — скрытое зерно ислама

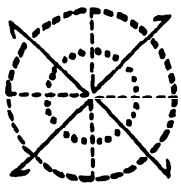
Закон



От закона ислама к учению суфиев



От учения суфиев через практику к Истине

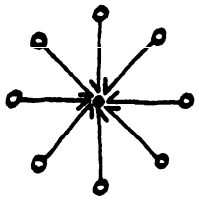


От Истины через освещение учения, закон, жизнь

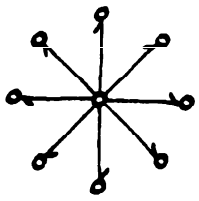
Единство Сущего

Единство Сущего — основа суфийской метафизики. Суфии признают как имманентность, так и трансцендентность Божественного. Бог находится одновременно и в непосредственной близости, и вне пределов всякой формы, мысли и явления.

Это единство противоположностей можно познать лишь Разумом или Духом. Мистик начинает постижение с помощью ума, свет которого по сравнению с Разумом — всего лишь пламя свечи при свете Солнца. Свеча может пригодиться, когда мы начинаем путешествие в темноте и невежестве, но когда восходит Солнце, свеча нам больше не нужна.



Множественность
в единстве



Единство
во множественности

Суфизм вовсе не философия, ибо он основан на трансцендентной природе реальности. Все чисто философские системы всегда закрыты, так как никакое умственное построение не может вместить в себя Бесконечное. Сама мыслеформа является частью Бесконечного. Только духовное сердце, инструмент интуиции, пребывающий вне всяких форм, способно взойти на Божественный Престол.

Суфий прекрасно владеет внешними знаниями, и одновременно стремится к объединению с внутренним Источником Истины, обращаясь к Божественному. Цель духовного поиска — стать наблюдателем и позволить Абсолютному познать себя в себе самом. «И путник, и путешествие, и путь —всего лишь дорога от себя к Себе» (Фарид ад-дин Аттар).

Цель суфизма — созерцая духовную реальность, всей полнотой бытия собрать множественность в единство и, по мере объединения в единый центр всех аспектов бытия, познать качество Единства, пронизывающего все сущее.

Чтобы перейти от множественности к единству, необходимо умереть; но не биологически, а в духовном смысле. Умирая, душа преобразуется и возвращается в материальный мир обновленной. В этот миг исчезает множественность души, она исполняется осознанием Единства, переживая опыт познания Божественного во всей Его целостности. После этого, при возвращении сознания к множественности, дух возвращается ко всему сущему.

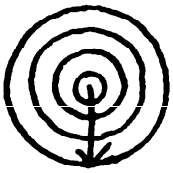
Высший смысл Единства Бытия заключается в том, чтобы «увидеть вещи такими, как они есть» — осознать, что всё сущее отражается в зеркале индивидуального бытия и что человек неотделим от Бога.

Универсальная матрица

Для осознания единства противоположностей, трансцендентности и имманентности, необходима духовная практика. Практика суфизма опирается на второе утверждение ислама: «И Мухаммед — Пророк Его». Пророк служит духовным образцом, матрицей, в соответствии с которой можно достичь единства противоположностей внутри себя.

Роль Мухаммеда как основателя ислама идентична роли предшествующих ему пророков. Считается, что основатель любой из религий представляет собой определенный аспект Божественного Мира, Универсального Логоса.

Имманентность

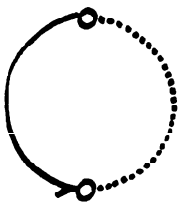


Трансцендентность

В своей форме Пророк проявляет все качества человеческой природы. Он женится, имеет детей. Получив откровение, он становится вместилищем Божественного. Пророк представляет собой универсальную матрицу, объединяющую как внешний, так и внутренний аспекты реальности. Таким образом, матрица является средством, с помощью которого Творец, или Архитектор, демонстрирует красоту своего творения.

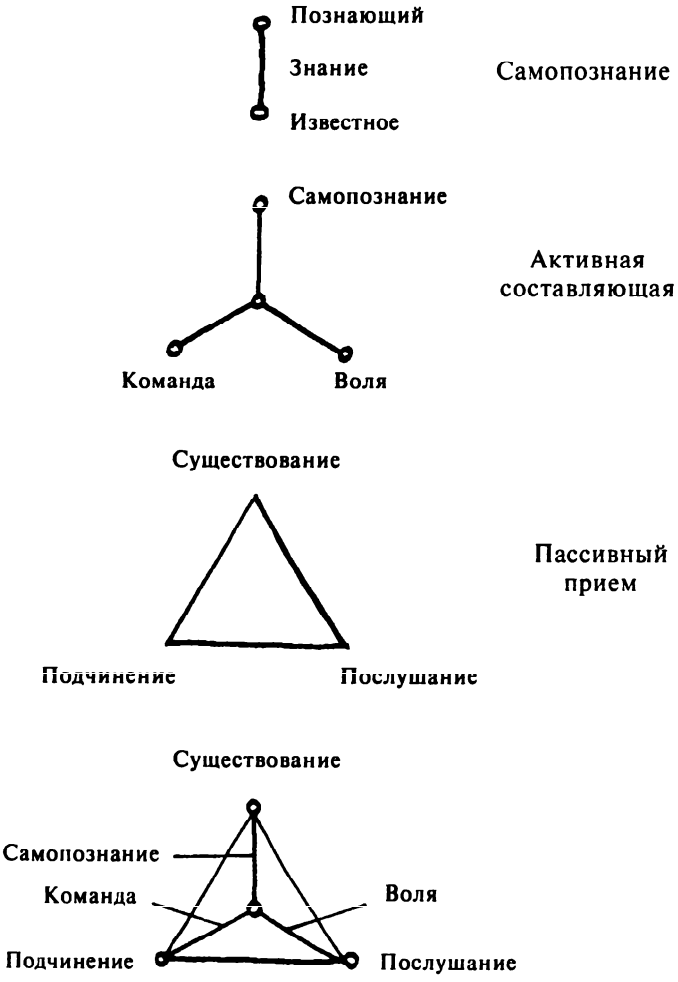
Творение: дуга нисхождения

Божественное говорит: «Я — скрытое Сокровище, Я хотел, чтобы меня познали, и потому Я создал Вселенную». Действие Творения развивается от Небытия к Бытию, от «желания» к «познанию». Божественное постигает возможности, содержащиеся в Самом Себе, а затем дает им жизнь. Это Таинство Его появления из Изначальной Тьмы на Свет.



Дуга нисхождения

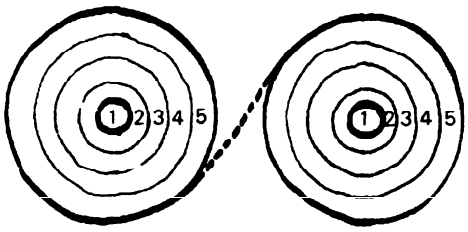
Как происходит творение



Почему же Абсолют и Бесконечная Реальность начали проявлять Себя? В экзотерических традициях ислама это объясняется непостижимой Божественной Волей. Суфии же отвечают: «Для познания Себя».

Творение начинается с тройственности. Число один совершенно и не поддается описанию. Оно является основой и первопричиной всех других чисел. Первое нечетное число после единицы — это три. Три представляет собой уровень Абсолюта «познающего», что непременно подразумевает три аспекта — познающего, познание и познаваемое (субъект, движение и объект).

В Едином, по мере того как Оно движется к проявлению, возникает Осознание Самого Себя. В этот момент в Божественном Сознании возникают архетипы, или священные Имена и Качества. Это знаменует рождение множественности. Суть, скрытое Сокровище, продвигается на уровень Божественного. Вслед за этим на основе знания возникает Воля, посредством которой архетипы переводятся из небытия в проявленное феноменальное существование. Божественная Воля повелевает: «Да будет так!», — и создается Вселенная.



Макрокосм Микрокосм

1 Hahut	Истинная Природа Бога	1 Суть
2 Lahut	Творческая Природа Бога	2 Дух
3 Jabarut	Мир архетипов	3 Сердце
4 Malakut	Мир символов	4 Душа
5 Nasut	Человеческая природа	5 Тело

Мир архетипов

Божественная Суть проявляет себя постепенно. Первой ступенью являются архетипы, или возможности, содержащиеся в Абсолюте. Они занимают промежуточное положение между Абсолютом и чувственным миром. Они пассивны по отношению к Абсолюту, и вместе с тем активны по отношению к нижележащим мирам. Архетипы реализуются в чувственном, феноменальном мире в соответствии с готовностью определенной чувственной формы.

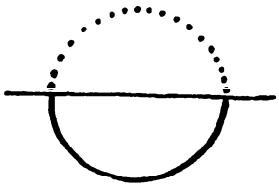
Такими архетипами в суфизме являются Имена Бога, посредством которых взывают к Абсолюту. Эти Имена представляют собой иерархии Бытия между человеком и Абсолютом. Они служат мостом между нами и Божественной Сутью, а также могут заслонять от нас свет Абсолюта.

На второй ступени мир архетипов достигает мира символов, а затем тень мира символов касается мира форм и явлений, который и отображает все великолепие множественности.

В переходном мире символов чувственные формы (измеримое) находят точное соответствие с идеями (неизмеримым).

В суфийской терминологии Вселенную часто называют Тенью Абсолюта. Это нечто, имеющее относительное существование, поскольку является чувственным выражением архетипа.

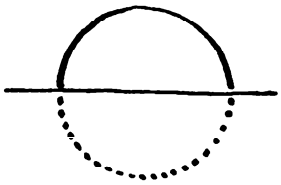
Чтобы возникла тень, необходимы три вещи: во-первых, нечто, что могло бы отбрасывать тень; во-вторых, место, на которое тень могла бы упасть; и, в-третьих, свет, с помощью которого тень можно было бы различить. В суфийской терминологии именно Абсолют в относительном аспекте Самого Себя дает тень. Местом для тени является мир архетипов. Свет, с помощью которого тень становится познаваемой, также является проявлением Абсолюта. Проливаясь на мир архетипов, Он отбрасывает тень на нижележащий мир символов, и, в конце концов, Свет достигает и феноменального мира.



Неизмеримое (бесплотное)

Измеримое (плотное)

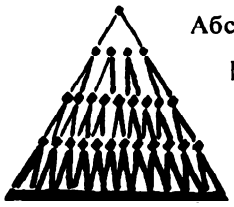
Феноменальная реальность



Неизмеримое (постоянное)

Измеримое (изменяющееся)

Ноуменальная реальность



Абсолют

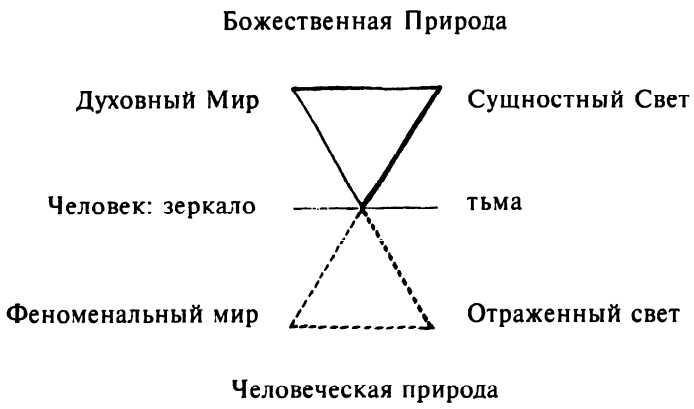
Мир архетипов

Мир символов

Мир явлений и форм

Мир теней

Зеркало отражений



Вторым по важности понятием в описании процесса творения для суфиев является понятие зеркала. Вселенная была создана до сотворения живых существ и напоминала неотполированное зеркало: не отражала и не осознавала Божественного Присутствия. Множество разнообразных форм образует Единство, но без осознания Единство не является полным и завершенным. «Полировка зеркала» происходит путем осознания человечеством Божественного Присутствия, проявляющего себя во всех формах.

Мистик стремится стать этим отражающим зеркалом, инструментом, посредством которого Божественное может лицезреть себя в другой форме. Мистик освобождает себя от своего эго и получает возможность отражать Божественное.

Осознанием собственного отражения в других можно достичь более полного познания самого себя и приготовить место для цветения Божественного.

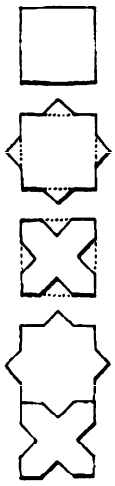
Дыхание Сострадания

Пророк говорит: «Бог создал Вселенную своим Дыханием и Милостью». Милость (Рахман) — наивысшее из Имен, Идей или архетипов.

Божественное Дыхание распространяется во Вселенной. Так же, как мы на выдохе произносим слоги и слова, Дыхание Милости порождает слова идеальных форм и чувственные формы.

Это Дыхание по существу представляет собой первое проявление метафизической Любви. Любовь является причиной и тайной всех созданий, и, следовательно, первопричиной движения от желания к познанию. В этом смысле создание мира является движением Любви к совершенству и завершенности.

Тому же, кто желает познать Дыхание Милости, необходимо лишь познать Самого Себя, ибо это и есть Бог, проявляющийся в форме. В речи непосредственно выражается глубинная сущность. На человеческом плане речь отражает Божественное Слово, или Логос. Именно Слово создало Вселенную, и с помощью Слова она возвращается к Богу.



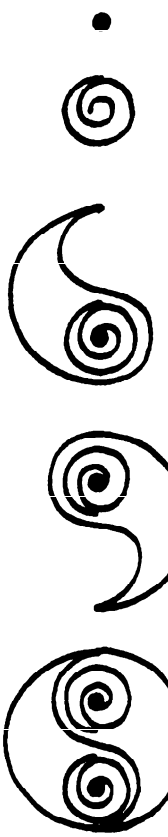
Форма

Расширение

Сжатие

Дыхание
Сострадания

Двойственность внешнего и внутреннего



Мужской принцип

Женский принцип

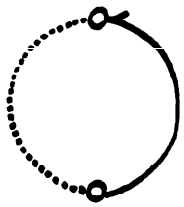
Мужская форма

Женская форма

Встреча
противоположностей

Человеческая форма содержит в себе возможность с помощью сознания объединять противоположности. Душа, женский принцип отраженной Луны, объединяется внутри тела с Духом или Разумом, мужским солнечным принципом. В этом случае становится проявленным ее желание к поиску знаний.

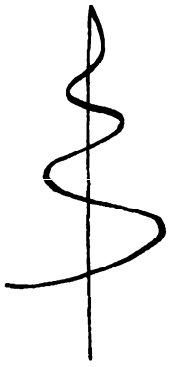
Дуга восхождения



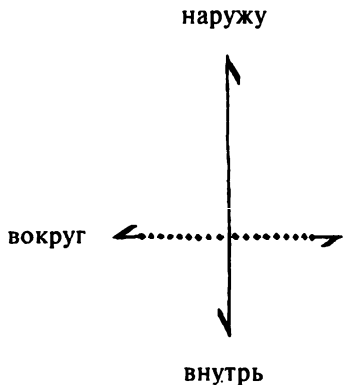
Духовный поиск

Процесс, при котором душа вступает в процесс восхождения и предпринимает Духовный поиск, описан в суфийских практиках, основанных на способности к концентрации.

Концентрация — один из методов духовной алхимии. Посредством трансформации изменяется вещество души. Ее содержимое становится прозрачным, и внешнее объединяется с внутренним.



Постоянство и изменение

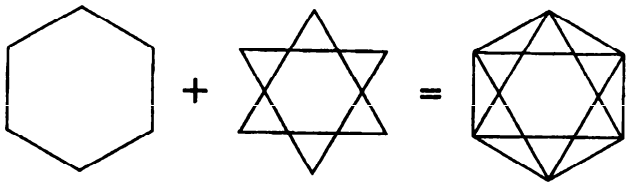


Три первичных движения

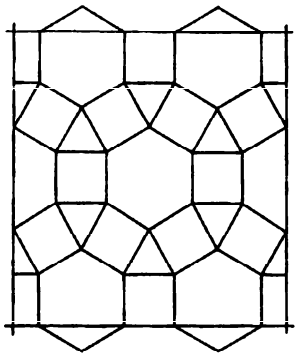
Символика чисел и линий

В геометрических формах косвенно содержится двойственность, которую можно описать посредством статической и динамической геометрии (см. таблицу на стр. 246-247). Статическая геометрия — это геометрия линий, в то время как динамические формы выражаются точками. Всё, что произошло от Божественной Сути, является брачным союзом, объединяющим две противоположности — активную и пассивную — с намерением порождения третьей. Объединение в вещах активного и пассивного начала, мужского и женского принципа, повторяется на каждом плане бытия.

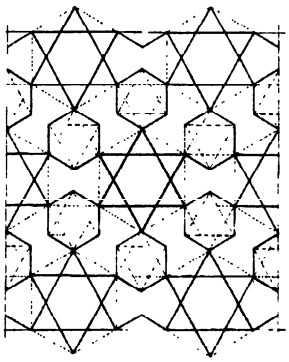
Подобно геометрии, вносящей порядок и структуру в кажущийся хаос природы, и духовные состояния действуют как организующие формы души.



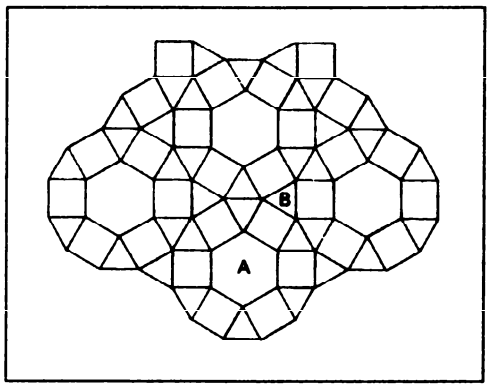
Пассивная форма + активная форма = совершенная форма



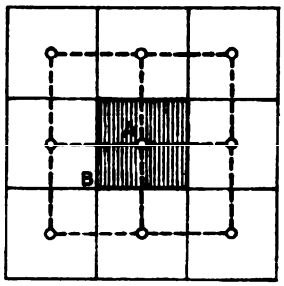
Порождение формы изнутри наружу



Порождение формы от периферии к центру

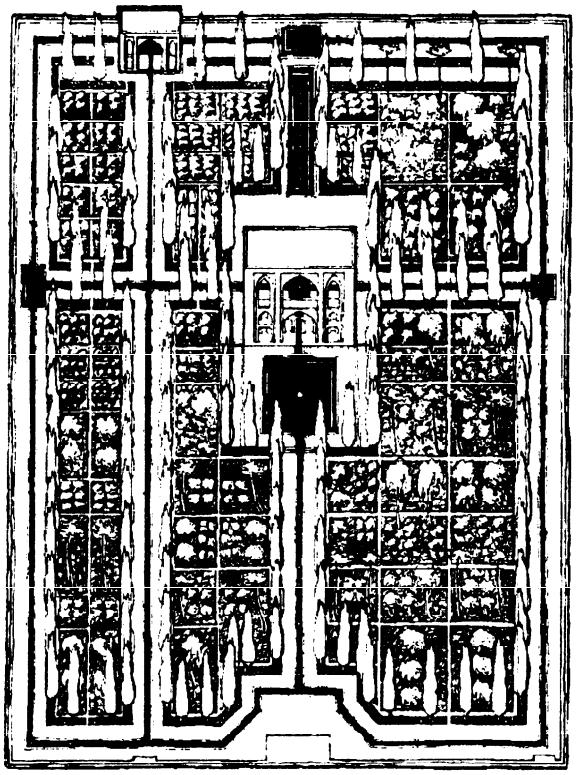


Джам, сборка (A), и *тафрика*, разделение (B),
в образце плиточного орнамента (Газар Гах, Иран)

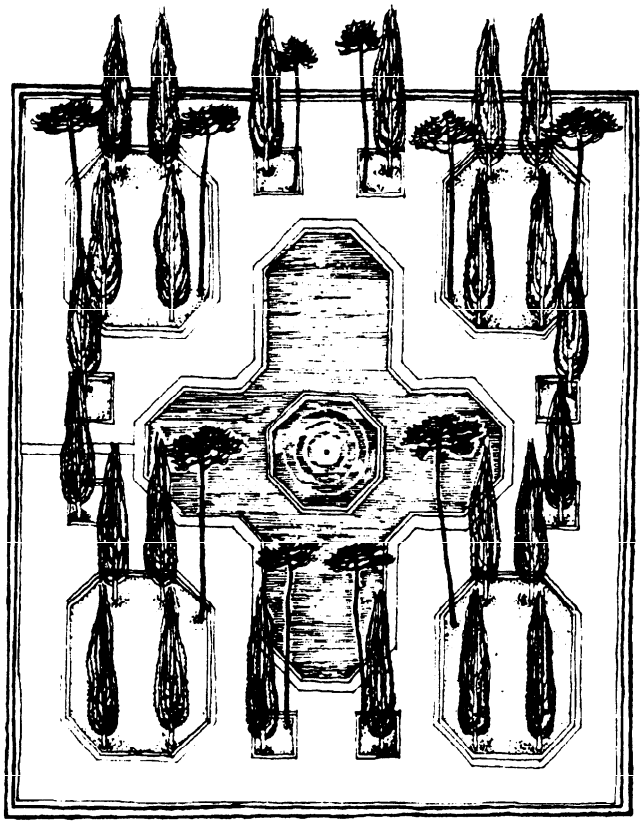


Шухуд, присутствие (A), и *габат*, отсутствие (B),
в образце кирпичной кладки (Исфахан, Иран)

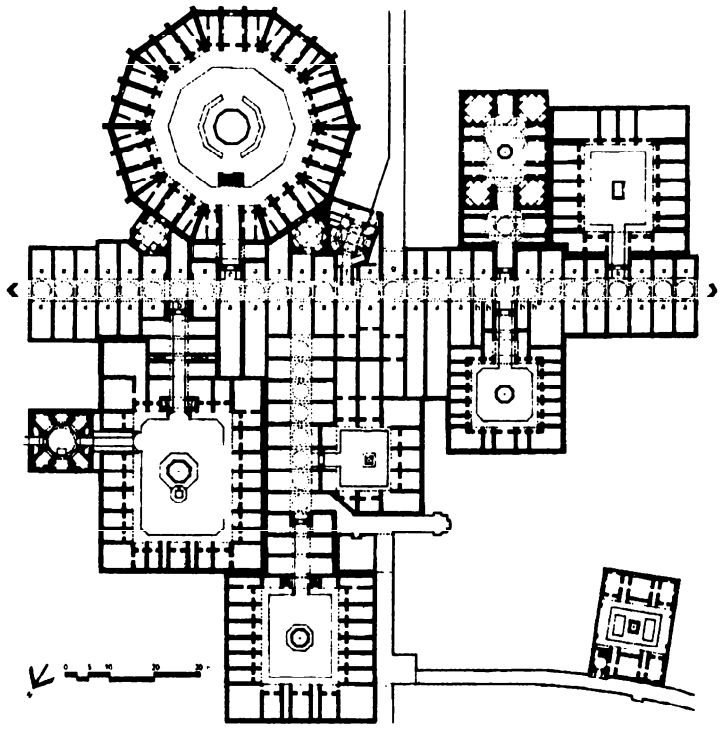
Традиционная архитектура охватывает пространство посредством геометрических построений. Последовательное либо круговое симметричное повторение геометрических форм создает динамику архитектуры и напоминает строй музыкальной композиции.



Сад: центробежная форма



Внутренний двор: центростремительная форма



План участка восточного базара (Кашан, Иран). Более темные линии — главные дорожки, более светлые линии — дорожки для торговцев; центральные участки обозначены пунктиром.

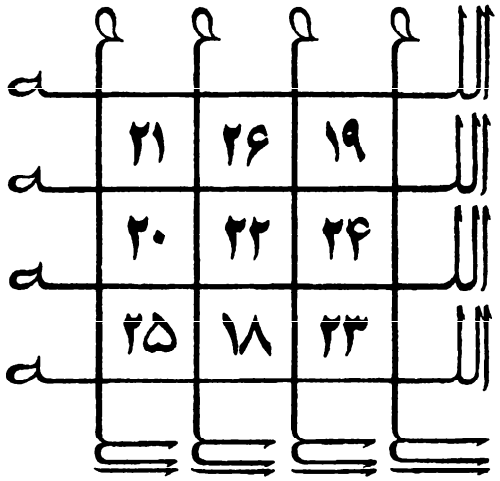
Огонь	أ 1	هـ 5	ط 9	م 40	ف 80	س / ش 300	ذ 700
Воздух	ب 2	و 6	ى 10	ن 50	ض / ص 90	ت 400	ظ / ض 800
Вода	ج 3	ز 7	ك 20	ص / س 60	ق 100	ث 500	غ / ظ 900
Земля	د 4	ح 8	ل 30	ع 70	ر 200	خ 600	ش / غ 1000

Запад\Восток

Буквы разделены в соответствии с четырьмя элементами, каждая из них имеет числовое значение.

109	114	107
108	عَلِيٌّ	112
113	106	111

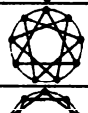
Числовое выражение священного имени Аллаха Всемогущего, из которого выведено имя зятя Пророка, можно определить, складывая числа в любом полном ряду и вычитая от центрального числа два числа слева и справа (или сверху и снизу).



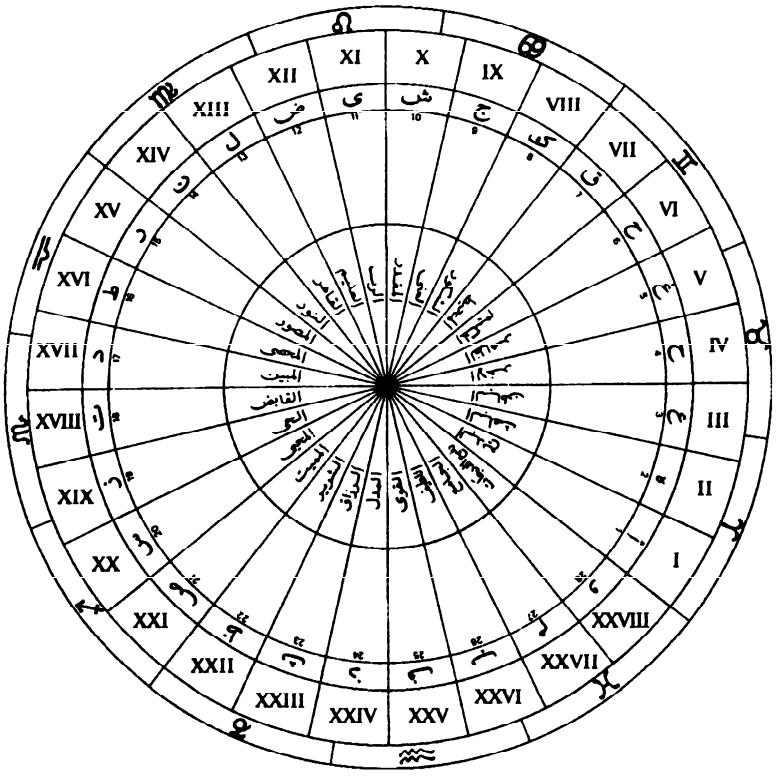
Священное имя «Аллах» соответствует числу 66. При сложении чисел в трех клетках, взятых в любом направлении, квадрат образует священное Имя:

21	**26**	**19**
20	**22**	**24**
25	**18**	**23**

На следующих страницах приведена таблица числовых соответствий согласно космологии Икхван ас-Сафа (из книги Ардалана и Бахтияра «Ощущение Единства»):

Число	Геометрическая форма		МАКРОКОСМ	
	Статическая	Динамическая		
0			Божественная Суть	
1			**Создатель**	Единый Изначальный Неизменный Вечный
2			**Разум**	Присущий Приобретенный
3			**Душа**	Растительная Животная Разумная
4			**Материя**	Первичная Физическая Вселенская Объекты (предметы)
5			**Природа**	Эфир Огонь Воздух Вода Земля
6			**Тело**	Сверху Снизу Спереди Сзади Справа Слева
7			**Универсум (Вселенная)**	Семь видимых планет и семь дней недели
8			**Качества**	Холодный, сухой Холодный, влажный Горячий, сухой Горячий, влажный
9			**Сущности этого мира**	Минеральные Растительные Животные (каждая состоит из 3 частей)
10			**Священный тетрактис**	Четыре первых Универсальных Творения
12			**Зодиак** Овен, Лев, Стрелец Телец, Дева, Козерог Близнецы, Весы, Водолей Рак, Скорпион, Рыбы	Огонь, жар, сухость, восток Земля, холод, сухость, юг Воздух, жар, влажность, запад Вода, холод, влажность, север
28			**Фазы Луны** (разделенные на четыре четверти)	Каждая из частей равна 1 неделе, 7 дням, представляет 7 планет
360			**Число солнечных дней**	

МИКРОКОСМ			МАТЕМАТИЧЕСКИЕ СВОЙСТВА
Божественная Суть			
Создатель	Единый Изначальный Неизменный Вечный		Точка Первопричина и источник образования всех чисел
Тело, разделенное на две части	Правая Левая		Половина чисел исчисляются им
Строение существ	Две противоположности и середина		Гармония Первые нечетные числа Им исчисляется одна треть всех чисел
Четыре жидкости	Слизь Светлая желчь Темная желчь	Кровь	Стабильность Первое квадратное число
Пять ощущений	Зрение Осязание Вкус	Слух Обоняние	Первое круглое число
Шесть движущих сил в шести направлениях	Вверх Вперед Влево	Вниз Назад Вправо	Первые полные числа Число поверхностей куба
Активные силы	Привлечение Усвоение Питание Образование	Удержание Отталкивание Рост	Первое совершенное число
Качества	Холодный, сухой Холодный, влажный Горячий, сухой Горячий, влажный		Первое кубическое число и число музыкальных нот
Девять элементов тела	Кости, мозг, нервы, вены, кровь, плоть, кожа, ногти, волосы		Первые нечетные квадраты и последнее из однозначных чисел
Основные части тела	Голова, шея, грудь, желудок, брюшная полость, горло, тазовая область, два бедра, две ноги, две ступни		Совершенное число Первое из двузначных чисел
Двенадцать отверстий тела	Два глаза, две ноздри, два уха, два соска, рот, пупок, два выделительных канала		Первое избыточное число
Двадцать восемь позвонков			Второе полное число
Число вен тела			Число градусов в круге



На схеме творения (по Ибн Араби) изображены соответствия между двадцатью восемью Божественными Именами и двадцатью восемью положениями Луны, каждое из которых соответствует определенной букве арабского алфавита. Каждая буква является символом определенного проявления, а алфавит в целом отражает порядок сотворения мира. Вся эта конструкция помещена в зодиакальный круг.

1	Божественная Суть	I	Первый. Разум. Перо
2	Взывающий	II	Вселенская Душа. Охранная грамота
3	Сокрытый	III	Универсальная Природа
4	Последний	IV	Универсальная Материя
5	Проявленный	V	Универсальное Тело
6	Мудрый	VI	Форма
7	Вседержитель	VII	Трон
8	Всеблагой	VIII	Пьедестал
9	Свободный	IX	Небо вокруг зодиака
10	Могущественный	X	Небо неподвижных звезд
11	Повелитель	XI	1-е Небо. Сатурн. Обитель Авраама
12	Всезнающий	XII	2-ое Небо. Юпитер. Обитель Моисея
13	Всепобеждающий	XIII	3-е Небо. Марс. Обитель Аарона
14	Свет	XIV	4-е Небо. Солнце. Обитель Гермеса
15	Формообразующий	XV	5-е Небо. Венера. Обитель Иосифа
16	Все учитывающий	XVI	6-е Небо. Меркурий. Обитель Иисуса
17	Проявленный	XVII	7-е Небо. Луна. Обитель Адама
18	Предел	XVIII	Сфера эфира и метеоров
19	Живущий	XIX	Воздух
20	Жизнь дающий	XX	Вода
21	Пребывающий	XXI	Земля
22	Драгоценный	XXII	Металлы и минералы
23	Кормилец	XXIII	Растения
24	Усмиряющий	XXIV	Животные
25	Крепкий	XXV	Ангелы
26	Утонченный	XXVI	Духи
27	Средоточие	XXVII	Человек
28	Обладающий высочайшими степенями	XXVIII	Непроявленные иерархические ступени существования

Этапы духовного путешествия

X ВЫСШАЯ ЦЕЛЬ	
100 единство	3:16
99 накопление	8:17
98 одиночество	24:25
97 удаление	20:12
96 открытие	4:110
95 тайна	6:9
94 осознание	2:262
93 бытие, жизнь	20:75
92 уничтожение	55:26
91 гнозис	5:86

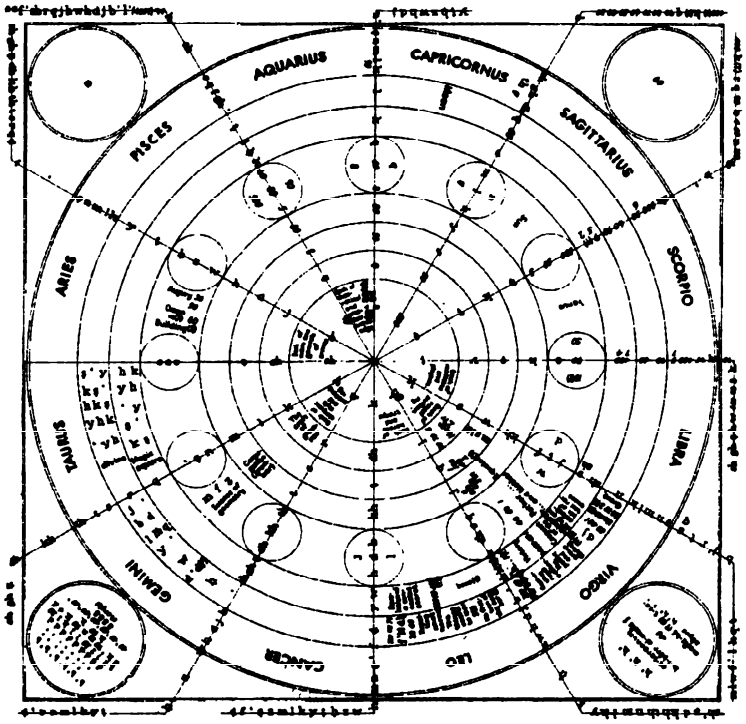
VIII СВЯЩЕННЫЙ ДОЛГ		IX ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ	
80 стабильность	30:60	90 отделение	3:27
79 отсутствие	12:84	89 единение	53:9
78 погружение	37:103	88 трезвость	34:22
77 отречение	11:118	87 упоение	7:139
76 жизнь	7:140	86 расширение	42:9
75 сокровенность	11:33	85 сжатие	25:48
74 радость	10:59	84 жизнь	6:122
73 чистота	38:47	83 наблюдение	25:47
72 отношение	20:42	82 созерцание	50:36
71 откровение	7:139	81 раскрытие	53:10

V ПРИНЦИПЫ		VI КАЧЕСТВА		VII МИСТИЧЕСКИЕ СОСТОЯНИЯ	
50 отсутствие желаний	28:86	60 духовная сила	53:17	70 духовные переживания	38:49
49 духовное богатство	93:8	59 миролюбие	89:27	69 озарение	20:9
48 нужда	35:16	58 спокойствие	48:4	68 отчаяние	7:140
47 обращение, призыв	18:23	57 вдохновение	27:40	67 замешательство	12:31
46 близкое знакомство	2:182	56 благоговение	71:12	66 экстаз	18:13
45 уверенность	51:20	55 проницательность	15:75	65 жажда	6:76
44 дисциплина	9:113	54 духовное видение	12:108	64 тревога	20:86
43 воля	17:87	53 мудрость	2:272	63 ностальгия	29:4
42 решение	3:154	52 знания	18:64	62 ревность	38:32
41 цель	4:101	51 великодушие	55:60	61 любовь	5:59

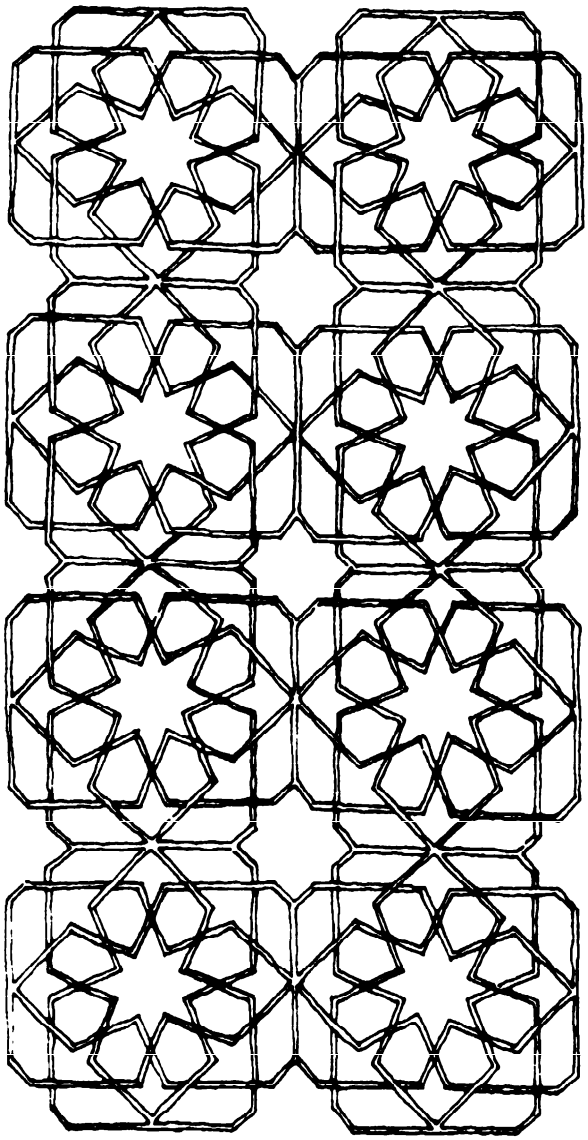
I ПРЕДДВЕРИЕ		II ДВЕРИ		III ПРОВОДНИК		IV ХАРАКТЕР	
10 послушание	8:23	20 устремление	21:90	30 полная отдача	4:68	40 щедрость	7:154
9 аскетизм	23:60	19 надежда	33:21	29 доверие	28:6	39 великодушие	18:12
8 ощущение	51:50	18 преданность	73:8	28 приверженность	40:47	38 сдержанность	25:64
7 удерживание	22:78	17 угрызения совести	74:4	27 вера	5:26	37 твердость	68:4
6 изучение	40:13	16 самоотречение	11:86	26 честность	41:5	36 приятие	59:9
5 размышление	16:44	15 успокоение	22:35	25 совершенствование	6:71	35 правдивость	47:23
4 обсуждение	39:54	14 смирение	57:15	24 искренность	39:3	34 скромность	96:14
3 расплата	59:18	13 беспокойство	52:27	23 уважение	22:30	33 благодарность	34:12
2 покаяние	49:11	12 страх	16:52	22 концентрация	9:10	32 удовлетворение	89:27
1 пробуждение	34:45	11 печаль	9:12	21 бдительность	57:27	31 терпение	16:128

Семь ступеней восхождения и нисхождения

Космология и духовная астрономия



Схема, объединяющая принципы астрологии и системы числовых значений букв (составитель — ас-Сабати). С помощью сложных вычислений, проводимых в четыре этапа, ученый-суфий мог по этой схеме предсказывать будущее.



СПРАВОЧНЫЙ ОТДЕЛ

ПРИМЕЧАНИЯ

Стр. 9. *Оксфордская группа* — вероятно, имеется в виду группа Фрэнка Бакмэна, организованная в Оксфорде в 1938 году, другое название этой группы — «Вооружение моралью».

Стр. 10. *Максима* (от лат. *maxima regula*, высший принцип) — обобщенная, глубокая, лаконичная и отточенная мысль определенного автора, устанавливающая правило поведения, основной логический или этический принцип, которым человек руководствуется в своих действиях.

Стр. 31. *Коннотация* (лат.) — дополнительное, побочное значение термина, категории.

Стр. 32. *Пятикнижие* — первые пять книг Библии (Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие), авторство которых приписывается Моисею.

Стр. 36. ...*труды Ал-Бухари и Муслима* — речь идет о двух виднейших собирателях преданий (мухаддисах). Для биографий обоих характерны упоминания о многолетних странствиях в поисках материалов для своих исследований и обширная география этих странсвий, охватывающая практически всю тогдашнюю (IX в.) территорию халифата. Так, Ал-Бухари проверил достоверность около 600 тысяч хадисов и счел безупречными лишь 7400 из них; Муслим же, проверив 300 тысяч хадисов, отобрал для своего труда 12 000 из них. Оба труда практически сразу же стали весьма авторитетными у мусульманских традиционалистов, всегда главенствуя в списках аналогичных трудов.

Стр. 43. *Ал-Бурак* (*араб.* блистающий) — в различных источниках это легендарное животное представляется то конем, то чем-то сходным с ослом или мулом, белого цвета, с длинными ушами, но с крылышками на ногах. В позднее средневековье ал-Бурака представляли крылатым конем с человеческим лицом.

Стр. 57. *Ханиф* — благочестивый человек, исповедующий правильное единобожие. В доисламской Аравии этим термином называли людей, отвергавших поклонение племенным идолам, веривших в единого Бога, но не примыкавших ни к христианам, ни к иудеям.

Стр. 74. *«Китаб ар-риайа ли-хукук Аллах»* — книга посвящена вопросам психологии и практики суфизма.

Стр. 77. *...его имя связывают с понятием самопознания (мухасаба)* — главным инструментом самосовершенствования ал-Мухасиби считал самонаблюдение и самопознание (мураказа ва мухасаба). Отсюда и его прозвище, означающее «контролирующий себя, отдающий отчет самому себе».

Стр. 107. *Зиндик* — этим термином обозначались последователи немонотеистических религий, главным образом тех, кто придерживался дуалистических воззрений (манихеев, маздакитов, хуррамитов). В более широком смысле это слово означает «неверующий в Аллаха». Слово «зиндик» попало в ислам из лексики маздакитов, которые называли так тех инакомыслящих, которые создавали новое, аллегорическое толкование Авесты.

Стр. 108. *...раздел в этой книге посвящен «Подражанию Пророку»* — здесь, очевидно, автор указывает на параллель исследуемого произведения книге Фомы Кемпийского «О подражании Христу».

Стр. 110. *...уже после 200 года... в четвертом веке* — речь идет о мусульманском летосчислении, в котором за начало отсчета взят год хиджры — переселения Пророка со сторонниками из Мекки в Медину, произошедшего в 622 г. н.э. Летосчисление по хиджре ведется по лунному календарю, год равен 354 дням.

Стр. 112. *...о секте маламатия... на все движение.* — существует другая точка зрения, согласно которой секта маламатия («люди порицания», «порицаемые»), имея сходство в ряде положений с суфизмом, тем не менее не считается суфийской. Одним из основных постулатов этого течения была совершенная искренность и честность в поступках, как протест против показной набожности и нарочитого соблюдения внешней обрядности. Сторонники маламатии отвергали положение суфиев о таваккул (полном уповании на милость Божью) и считали обязательным добывать средства к существованию собственным трудом. Трудясь ровно столько, сколько было необходимо для содержания себя и своей семьи, остальное время они были сосредоточены на внутреннем самосовершенствовании. Именно в этом контексте следует понимать название движения — его сторонник вызывал порицание не нарочито показным неуважением к религиозному закону и скандальным нарушением норм общежития, а своей повседневной «тихой» практикой отхода от традиций, принятых в современном ему обществе.

Стр. 142. *Османы* — турецкая династия, правившая в 1299—1922 гг. Основатель — Осман I.

Стр. 149. *Эль-Бекри* — главные шейхи, или суфии Египта — титул, передающийся по наследству

Сеггадех — коврик для молитвы.

Мелбус — безумный.

Стр. 150. *...вызванные с помощью наркотиков и различных стимуляторов.* — так, в обществе шадхили было принято пить кофе, арабское слово «кахва» ранее обозначало марку вина.

Стр. 152. *примирить трансцендентного Бога с теистической Вселенной* — эту проблему так или иначе должны решать все монотеистические философские системы.

Стр. 158. *Духан* (*араб.* дуккан, лавка) — небольшой ресторан на Кавказе и Ближнем Востоке.

Стр. 160. *Билкис* — в мусульманской мифологии царица Сабы. Соответствует Савской царице. Ее трон по-

слушные воле Соломона джинны перенесли в его дворец, приготовленный для встречи высокой гостьи.

Стр. 178. *Диван* (*перс.* канцелярия) — государственный совет в Османской империи.

Стр. 208. *Фатиха* (*араб.* открывающая) — первая сура Корана.

Стр. 213. *Силсила* (*араб.* цепь, ряд) — цепь духовной преемственности, непрерывная генеалогическая цепь духовных передатчиков особой системы мистического пути со специфической для него методикой обучения, особенностями практики и ритуала.

Шах Накшбанда Баха ад-дин Мухаммед бен Мухаммед ал-Увайси ал-Бухари — составитель собрания суфийских посланий, ум. в 1624.

Стр. 214. *«Ихлас»* (искренность) — сто двенадцатая сура Корана.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ

Введение

Общая библиография по суфизму см. Арберри «Introduction to the history of sufism (Longman's 1943).

Глава 1

[1] Кор. 96, 1; [2] Кор. 74, 1; [3] Кор. 1, 3; [4] Кор. 2, 256; [5] Кор. 88, 17; [6] Кор. 16, 81; [7] Кор. 16, 71; [8] Кор. 2, 159; [9] Кор. 2, 24; [10] Кор. 2, 182; [11] Кор. 50, 15; [12] Кор. 29, 19; [13] Кор. 2, 109; [14] Кор. 24, 35-42; [15] Кор. 21, 49; [16] Кор. 21, 52; [17] Кор. 21, 79, 81; [18] Кор. 20, 8-14; [19] Кор. 7-139; [20] Кор. 17, 1; [21] Кор. 53, 4-18; [22] Кор. 2, 27-32; [23] Кор. 7, 171; [24] Кор. 96, 19; [25] Кор. 9, 119; [26] Кор. 5, 119; [27] Кор. 5, 59; [28] Кор. 8, 17; [29] Кор. 55, 26.

Глава 2

[1] *Hitti.* History of the Arabs, p. 395; [2] *Худжвири.* Kashf al-mahjub, p. 19; [3] Кор. 57, 19; [4] Кор. 20, 131; [5] *Харраз.* Kitab al-Sidq, p. 18; [6] Ibid, c. 23; [7] *Ахмад бен Ханбаль.* Musnad, c. 30, 52; [8] Кор. 5, 119; [9] *Кушайри.* Risala, c. 88; [10] Кор. 5, 59; [11] *Харраз*, op. cit. p. 6, 40; *Nicholson.* Mystics of Islam, p. 100; *Massington.* Essai, p. 106; [12] *Nicholson,* op. cit. p. 68; [13] Ibid, p. 80; [14] Ibid, p. 83; [15] *Massington*, op. cit. p. 107; [16] *Nicholson*, op. cit. p. 53; [17] Ibid, p. 51; [18] *Худжвири*, op. cit. p. 267; [19] Ibid. p. 227; [20] *Калабади.* Al-Ta'arruf, p. 26-27; [21] *Худжвири*, op. cit. p. 283; [22] Ibid. p. 302.

Глава 3

[1] *Харраз*, op. cit. c. 20-21; [2] *Абу Нуаим.* Hilya II. c. 134-140; [3] *Massington*, op. cit. p. 175-176; [4] Ibid. p. 131; [5] Ibid.

p. 132-134; [6] *Абу Нуаим*, op. cit. VII p. 368; [7] Ibid. VIII, p. 29; [8] Ibid. VIII, p. 17; [9] Ibid. VIII, p. 16; [10] Ibid. VIII, p. 35; [11] Ibid. VIII, p. 18-19; [12] *Massington*, op. cit. p. 228; [13] *Абу Нуаим*, op. cit. VIII, p. 59; [14] Ibid. VIII, p. 60-61; [15] *Brockelmann*. Geschichte der arabischen Litteratur I (приложение), p. 226; [16] *Абу Нуаим*, op. cit. VIII p. 336; [17] Ibid. VIII, p. 348; [18] Ibid. VIII, p. 346; [19] Ibid. VIII, p. 85; [20] Ibid. VIII, p. 100; [21] *Ammap*. Tadhkirat al-auliya, I, p. 66; [22] *Калабади*, op. cit. p. 159; [23] *Nicholson*, op. cit. p. 115; [24] *Nicholson*. Legacy of Islam, p. 213-214; [25] *Brockelmann*, op. cit. I, p. 351; *Massington*, op. cit. p. 204; [26] *Абу Нуаим*, op. cit. IX, p. 254.

Глава 4

[1] *Калабади*, op. cit. p. 2-3; [2] *Brockelmann*, op. cit. I, p. 352; [3] Абу Нуаим, op. cit. X, p. 74; [4] *ред. M.Smith* (Gibb Memorial New Series), 1940; [5] *ред. Arberry* (Каир, 1937); [6] *Абу Нуаим*, op. cit. X, p. 78-79; [7] Ibid. IX, p. 342; [8] Ibid. IX, p. 390; [9] Частично сохр. в работе *Сарраджа* «Al'Luma», p. 380-389; [10] *Худжвири*, op. cit. p. 238; [11] *Сарраж*, op. cit p. 382; [12] См. *Худжвири*, op. cit. p. 242; [13] См. ред. и перев. Арберри; [14] *Харраз*, op. cit. p. 66; [15] Манускрипт Сеит Али, 1374 (Стамбул), см. *Massington*, op. cit. p. 273-274; *Арберри*, I.R.A.S. (1935), p. 499, ред. и перев. — Али Абдель-Кадир ; [16] *Кушайри*, op. cit. p. 3,136; *Худжвири*, op. cit. p. 281; [17] Кор. 7, 166-167; [18] В переводе д-ра Абдель-Кадира; [19] См. выше, p. 27; [20] *Кушайри*, op. cit. p. 126; [21] Кор. 55, 26; [22] *Сарраж*, op. cit. p. 212; [23] Цит. по: *Nicholson*. Idea of personality p. 32; [24] *Nicholson*. Legacy of Islam, p. 217; [25] См. ниже, 101; [26] *Абу Нуаим*, op. cit. X, p. 61; [27] Ibid, X, p. 61; [28] *Калабади*, op. cit. p. 87; [29] Ibid, p. 96; [30] Ibid. p. 100.

Глава 5

[1] Ред. и перев. Арберри (Gibb Memorial New Series), 1935; [2] *Ниффари*. Mawaqif, p. 52; [3] *Худжвири*, op. cit. p. 176; [4] Ibid, p. 14; [5] Nicholson (Gibb Memorial Series), 1914; доп. ред. Арберри, 1947; [6] *Абу-Талиб ал-Макки*. Qut-al-qulub I, p. 160; [7] Ред. Арберри, 1934 (в пер: Доктрина суфиев) C.U.P. 1935; [8] Ред. Педерсена, незаверш.; [9] Ред. А. Е. Аффифи (Александрия, 1944] ; [10] Пер. A.A.Nicholson (Gibb Memorial Series), 1911; [11] Пер. Арберри в «Islamic Culture» (1936), p. 369-389.

Глава 6

[1] *Кушайри*, op. cit. p. 7; [2] *Худжвири* op. cit. p. 294; [3] Кор. 29, 69; [4] *Худжвири*, op. cit. p. 200; [5] Кор. 2, 150; [6] Кор. 65, 3; [7] Кор. 14, 7; [8] Кор. 5, 119; [9] см. выше p. 21; *Худжвири*, op. cit. p. 182; [10] Кор. 68, 4; [11] Кор. 10, 63; [12] Кор. 40, 62; [13] См. p. 21 выше; [14] *Nicholson*. Mystics of Islam, p. 28-29; [15] *Nicholson*. Idea of Personality, p. 39-40; [16] *Wensinck*. La Pensee de Ghazzali, p. 111.

Глава 7

[1] *Nicholson*. Studies in Islamic Mysticism, p. 21-22; [2] *Лейн*. Manners and Customs of the Modern Egyptians (перв. ред.) II, p. 172-174; [3] Ibid. II, p. 201-203.

Глава 8

[1] *Nicholson*. Idea of Personality, p. 44-45; [2] *Nicholson*. Studies, p. 167; [3] Ibid. P. 170-171; [4] Ibid. p. 228-229; [5] *Джами*. Nohafat al-uns, p. 634; [6] *Шарани*. Al-Tabaqat al-qubra; [7] *Brockelmann*, op. cit. I, p. 791-802; [8] *Ибн Араби*. Tarjuman al-ashwaq, p. 49-50; [9] Цит.по: *А.Е.Аффифи*. Mystical Filosophy of Muhuid Din Ibnul 'Arabi; [10] *Ибн Араби*. Fusus al-Hiqam, p. 106; [11] *Ибн Араби*. Al-Futuhat al-Makkiya, II, p. 65; [12] Ibid. I. p. 319; [13] *Nicholson*. Studies, p. 84.

Глава 9

[1] Пер. Гриффита и Роджерса (1892); [2] Пер. на фр. Шези (1805) ; на нем. — Хартманн (1807); [3] *Nicholson*. A Persian Forerunner of Dante; [4] *Арберри*. Fifty Poems of Hafiz, p. 31-32; [5] Подробнее см.: *Арберри*. British Contributions to Persian Studies, NB p. 18-30.

Глава 10

[1] Ред. и пер. Mahfuz al-Haqq (Калькутта, 1929); [2] Taufiq al-Tawil, al-Tasauwuf fi-Misr, p. 47; [3] Ibid. p. 50; [4] Ibid. p. 143; [5] *Шахт*. Encyclopaedia of Islam, IV, p. 319; [6] Кор. 1; [7] См.: Encyclopaedia of Islam, IV, p. 745-746; [8] Ibid, IV, p. 154-155; [9] См. выше прим. 6.

ПРЕДМЕТНО-ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

к книге А.Дж.Арберри «Суфизм. Мистики ислама»

Аббасиды, халифат 48, 55, 73
Абд-Аллах ал-Ансари (см. Ал-Ансари) 116
Абд-ал-Ваххаб аш-Шарани (см. аш-Шарани) 200
Абд-ал-Карим ал-Джили 172
Абу Абд-ал-Рахман ас-Сулами 111, 115, 118, 135
Абу Абдаллах ал-Рудабари 119
Абу ал-Хусейн ал-Нури 99-101
Абу Бакр ал-Вазити 102
Абу Бакр ал-Калабади 110-111, 133
Абу Бакр аш-Шибли 102
Абу-л-Аббас ал-Кассаб 135
Абу-л-Касим ал-Кушайри (см. Ал-Кушайри) 43, 112
Абу-л-Футух 136
Абу Мухаммед ал-Хулди 107-108
Абу Наджиб 136
Абу Наср ас-Саррадж 108
Абу Нуаим ал-Исфахани 112
Абу-Саид бен Аби-л-Хаир 117, 135
Абу-Саид ибн Араби 107
Абу-Сулейман ал-Дарани 69
Абу-Талиб ал-Макки 109, 133
Абу Хамид ал-Газали (см. Ал-Газали) 118, 127
Абу-Хасим Усман бен Шарик 55
Абу-Язид 88-89, 97, 99, 103, 108
Августин 133
Авраам 22, 25, 215
Адам 17, 26, 29, 92, 157, 169, 215
Айша 44
Алжир 210
Ал-Ансари 111, 116-117, 141, 171, 204
Ал-Бадр ал-Хиджази 198
Ал-Бухари 36
Ал-Газали 77, 109, 118-119, 127-128, 133, 152, 169, 218
Ал-Джилани 135
Ал-Джунайд 74, 88, 91-92, 95-99, 101-102, 107-108, 218
Ал-Кушайри 43, 112, 115, 118-120, 124-126, 133, 177
Ал-Фудаиль бен Ияд 65-66
Ал-Хаким ал-Тирмизи 98
Ал-Халладж 97-98, 107, 151, 158
Ал-Харис бен Асад ал-Мухасиби 73, 107-109
Ал-Харраз 49, 90
Ал-Хасан ал-Басри 50, 55, 109
Али-Вашиш 197
Ас-Саррадж 108, 118, 126, 177
Ас-Сухраварди 136, 139, 183
Аш-Шадили 139-140
Аш-Шарани 159, 200, 203, 207
Амир Хосров 189
Аскетизм 50, 55, 69, 72-73, 77, 89, 134
Аттар 129, 177, 181, 189-190

Ахмад 157
Ахмад ат-Тиджани 209
Ахмад бен Асим ал-Антаки 47
Ахмад бен Иса ал-Харраз 49, 90
Ахмад бен Ханбаль 72, 74
Багдад 49, 73, 91, 102, 127, 135, 140
Бадр, битва 30
Бака 19, 95
Бала 96
Баракат ал-Хайят 196
Баха ад-дин Закария 139
Бедность 37-38, 54, 71, 87-88, 100, 103, 116, 125-126, 132, 181, 205
Безбрачие 135
Бишр бен-ал-Хариф ал-Хафи 63-65
Буддизм 55
Бурак 43
Бытие 95, 125, 164, 172, 181, 188-189
Веданта 195
Вера 31, 35, 38, 41-42, 47, 58, 61, 79-81, 110, 123-124, 126, 131-132, 141, 200, 207, 219
Вилайа 125, 165
Вино, как образ 158, 183, 188, 190-191
Вознесение 43-44, 88, 115
Воспоминания 31, 124, 131, 145
Гавриил 21-22, 26, 43, 160, 213
Газель 177, 184, 187
Гнозис 57, 86, 103, 126
Давид 25, 54-55
Дамаск 48-49, 159
Дара Шико 195
Джами 111, 117, 159, 169, 183, 189-190
Джелал ад-дин ас-Суюти 111
Джелал ад-дин Руми (см. Руми) 142, 218
Досех, церемония 146
Друзья Бога 18
Дхикр 31, 124, 128, 145, 213-214, 216
Дху-л-Нун 85-86, 99
Египет 36, 139, 145, 159, 196, 203
Закария ал-Ансари 115, 204
Зиндик 107
Зухд 62-63, 120, 132
Иблис 29, 97
Ибн ал-Фарид 99, 152, 155, 157-159, 195
Ибн ал-Хафиф 102
Ибн Араби 98-99, 107-108, 158-159, 163, 165-166, 169, 172-173, 182, 195, 218
Ибн Ата-Аллах 140
Ибн Машиш 139
Ибн Сирин 55
Ибрахим бен Адхам 55, 57, 61, 119
Идея Мухаммеда 152, 157, 165
Иисус 22, 54-55, 97, 151, 160, 215
Икбал, сэр Мухаммед 173, 216
Индия 136, 139, 213
Ираки 169, 189
Кааба 22
Кадиры 136
Киренаика 210
Коран 17-18, 21-22, 25-26, 30-32, 35, 37, 41, 43, 70, 92, 95, 111, 115, 120, 123, 125, 131, 136, 150, 183, 204
Кунави 111
Кутб 157, 189
Ливия 210
Логос 152, 157, 165
Лэйн Э.В. 142, 145-146
Любовь 42, 57-58, 69, 72, 81-82, 85, 87, 91, 96, 99-101, 116, 126, 132, 156, 170-171, 183, 188, 190, 200
Магия 158, 197
Магриби 189

Маламатия 63, 111, 118
Марифа 57, 86, 110, 126
Маукиф 102
Маулана (см. Руми) 142
Мевлевия 142, 145-146, 182, 191
Мистицизм 13-14, 19, 22, 31-32, 36, 42-43, 49, 61, 66, 69, 72, 86, 88-91, 95-99, 102, 108-109, 111-112, 115, 118-120, 126-128, 131, 133-136, 139-142, 151-152, 155, 158, 165-166, 169, 172-174, 177-178, 181-184, 187, 190-192, 195-196, 199-200, 205, 213, 216
Моисей 22, 25, 54, 116, 157, 215
Монотеизм 14
Муавия 49
Мусульмании 17-18, 73, 119, 125, 131, 151, 204, 218
Мухаммед 17, 20-23, 25-26, 30, 36-37, 42-45, 48, 54, 89, 97, 112, 135, 151-152, 156-157, 165-166, 213-215
Мухаммед ал-Сануси 210
Мухаммед Амин ал-Курди ал-Шафи ал-Накшабанди 210, 214
Мухаммед бен Абд-ал-Джаббар ал-Нуффари 102
Мухасаба 77, 132
Мухсин Фаид-Кашаии 187
Мухьи ад-дии Абд-ал-Кадир иут Абд-Аллах ад-Джили (см. Ал-Джилани) 135
Мухьи ад-дии Ибн Араби (см. Ибн Араби) 158
Низами 180, 182
Николсон 182
Ночное Путешествие Мухаммеда 43, 160
Нур ад-дии Ахмед бен Абдаллах аш-Шадили 139
Омар Хайям 190
Паитеизм 86, 88, 139, 157, 166
Персия 36, 49, 88, 99, 117, 135, 174
Печать 26, 98, 166
Поэзия 99, 152, 174, 177, 180, 192, 216
Пророки 17, 19, 22, 24, 26, 43-44, 55, 90, 98, 163, 165-166
Рабия 66, 86, 99
Рида (см. Удовлетворение) 123-124, 132
Руми 117, 142, 177, 182, 190-192, 195, 216, 218
Саади 117, 139, 189-191
Салама ал-Аззами 210
Самоотречение 63, 72, 85, 125, 132
Саиаи 117, 177, 181, 183-184, 189-190
Сведеиборг 159
Святость 18, 29, 49, 98, 108, 125, 127, 134, 165-166
Секты 35, 73, 77, 79, 103-104, 111, 118-119, 142, 163
Служение 57, 72, 89, 97, 119, 124-125, 134, 189
Совершеиный Человек 165, 172-173, 189
Соломон 25
Сухравардия 136
Таваккул (см. Вера) 41, 123-124, 132
Танцы 100, 191
Тарика 135
Таухид 73, 92, 126, 132
Теософия 30, 42, 50, 73, 91-92, 108, 151, 169
Тиджани 209
Удовлетворение 41, 123
Умайяды 55
Умар беи Абд-ал-Азиз 50
Умар бен ал-Фарид (см. Ибн ал-Фарид) 139

Умереть для себя 101
Унаин бен Исхак 183
Упадок 49, 195-196
Ученне, коллапс 196
Фана 19, 31, 89, 91, 95, 214
Фарид ад-дин Аттар (см. Аттар) 177
Философы 73, 163
Хадис 18, 35-36, 43, 63, 73, 95, 136
Халифа 29, 142
Халифы, праведные 49, 112
Харифа 38
Хатим ал-Асам 62
Хафиз 117, 189-191
Хирка 135
Хорасан 55-56, 65, 72, 127
Хоровод 142, 191
Худжвири 103-104, 115, 134
Хулул 151
Шадилия 139
Шакик 61-62
Шихаб ад-дин Умар бен Абд-Аллах ас-Сухравардн (см. Ас-Сухраварди) 136, 139
Язид 49
Яхья бен Муадд 99

Широкий круг изданий
по эзотерической философии,
религиоведению, оккультизму,
сакральному искусству,
а также художественная литература
и поэзия мистического направления

Издательство основано в 1992 году при Российском Теософском Обществе.

С 1996 года представляет интересы московского Исследовательского Центра Духовно-Мистической Культуры, являющегося союзом научной и творческой общественности, объединяющейся для проведения научно-исследовательской работы и культурно-просветительской деятельности в сфере эзотерических традиций.

Цели и задачи:

Всестороннее изучение эзотерических традиций в духовной культуре человечества, включая:

— мифологию древнейших культур,
— мистериальные традиции прежде и ныне,
— эзотерические течения и мистическое богословие в русле мировых религий,
— доктрины эзотерических братств и орденов,
— оккультные науки древности,
— эзотерическую философию различных течений и школ,
— мистические практики различного толка,
— мистические течения в литературе и искусстве,
— исследования в естествознании и психологии, проводимые в областях, традиционно лежащих в сфере эзотеризма.

ОТДЕЛ

РАСПРОСТРАНЕНИЯ

ПОСТОЯННО В АССОРТИМЕНТЕ

ЛИТЕРАТУРА КАК НАШЕГО,
ТАК И ДРУГИХ ИЗДАТЕЛЬСТВ

Работает служба
«Книга почтой»

Прислав конверт со своим адресом
и почтовыми марками, вы получите
каталог и условия рассылки

Почтовый адрес:

123022, Россия, г.Москва, а/я 9.

Адрес в г.Москве:

ул.Трехгорный вал, 2-49

тел.: (095) 205-23-78

факс: (095) 205-22-28

E-mail: sfera@sfera.ru

Дополнительные сведения
об издательстве и текущую информацию
по вопросам приобретения книг
Вы можете получить в сети Интернет

www.sfera.ru

СОДЕРЖАНИЕ

От редакции 5

Предисловие 9

ВВЕДЕНИЕ 13

СЛОВО БОГА 20

ЖИЗНЬ ПРОРОКА 35

АСКЕЗА 47

МИСТИКА 72

ТЕОРЕТИКИ СУФИЗМА 102

СТРУКТУРА СУФИЙСКОЙ ТЕОРИИ И ПРАКТИКИ 118

СУФИЙСКИЕ ОБЩЕСТВА 134

ТЕОСОФИЯ ИСЛАМСКОГО МИСТИЦИЗМА 151

ПЕРСИДСКИЕ ПОЭТЫ 174

УПАДОК СУФИЗМА 195

ЭПИЛОГ 218

ПРИЛОЖЕНИЕ 223

Примечания 257

Библиографические ссылки 261

Предметно-именной указатель 264

«БИБЛИОМИР»
Книга-почтой
в сети Интернет

К ВАШИМ УСЛУГАМ
ШИРОКИЙ АССОРТИМЕНТ ЛИТЕРАТУРЫ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ,
ПРЕДСТАВЛЯЮЩЕЙ ДУХОВНУЮ КУЛЬТУРУ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА
ВО ВСЕМ ЕЕ МНОГООБРАЗИИ

1. ДРЕВНЕЙШИЕ ТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИИ

Западная Европа. Славянский мир. Ближний Восток. Индия и Тибет. Дальний Восток. Сибирь. Америка. Африка. Австралия и Океания.

2. МИРОВЫЕ ТРАДИЦИОННЫЕ И ПРОРОЧЕСКИЕ РЕЛИГИИ

Христианство. Иудаизм. Ислам. Индуизм. Буддизм. Маздеизм (зороастризм). Конфуцианство. Другие конфессии.

3. ЭЗОТЕРИКА И ДУХОВНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Оккультные науки. Теософия Е.П.Блаватской. Живая Этика Рерихов. Европейская духовная философия. Прочие направления.

4. НАУКА

Естествознание. Психология. История. В мире тайн и чудес.

5. ИСКУССТВО

Альбомы. Репродукции. Открытки.

6. ДУХОВНО-МИСТИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Художественная литература. Поэзия.

www.bibliomir.ru

РАССЫЛКА В ЛЮБУЮ ТОЧКУ ПЛАНЕТЫ

А. Дж. Арберри

СУФИЗМ. МИСТИКИ ИСЛАМА

Ответственный редактор
Д.Н.Попов

Редакторы:
С.Д.Фролов,
Н.Н.Ращупкина

Корректоры:
Н.В.Рубецкая,
Е.В.Бачурина

Художник
Л.И.Большаков

Технический редактор
Н.Н.Ращупкина

Подписано в печать 15.07.02.
Формат 84×108¹/₃₂. Гарнитура «Таймс».
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Зак. Б-486. Тир. 3000.

ИД № 01466 от 10.04.2000

ИДЛи
123022, г. Москва, а/я 9
тел.: (095) 205-23-78
E-mail: sfera@sfera.ru

ISBN 5-93975-089-3

Лицензия на полиграфическую деятельность
ПД № 01207 от 30.08.2001 г.

Отпечатано в типографии ГУП ПИК «Идел-Пресс» в полном соответствии с качеством предоставленных диапозитивов.
420066, г. Казань, ул. Декабристов, 2.