

МУСУЛЬМАНСКИЙ МИСТИЦИЗМ

А. Д. Каныш

سُلْطَان



Александр Дмитриевич Кныш

МУСУЛЬМАНСКИЙ МИСТИЦИЗМ. КРАТКАЯ ИСТОРИЯ

Издательство "Диля", Москва - Санкт-Петербург, 2004

Кныш АЛЕКСАНДР ДМИТРИЕВИЧ родился 28 сентября 1957 г. в г. Сасово Рязанской области. В 1979 г. окончил с отличием Восточный факультет ЛГУ по специальности арабская филология. В 1980-1986 гг. прошел аспирантуру при Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР, по окончании которой был зачислен в штат этого института. При создании межсекторальной Группы исламоведения был зачислен в ее состав. В 1986 г. защитил кандидатскую диссертацию: «Основные источники для изучения мировоззрения Ибн 'Арабий: Фусус ал-хикам и ал-Футухат ал-маккийа (научный руководитель - А. Б. Халидов). С 1986 по 1989 г. принимал участие в Советско-Йеменской комплексной экспедиции (СОЙКЭ), возглавляемой П. А. Грязневичем.

Автор свыше 100 работ на английском, русском, азербайджанском, немецком, итальянском, персидском и арабском языках. Они посвящены различным аспектам истории ислама.

Исследовательские интересы А. Д. Кныша включают в себя, но не ограничиваются, мусульманским мистицизмом, классической арабской литературой, историей мусульманской богословской мысли, исламом в Йемене и на Северном Кавказе.

Профессор А. Д. Кныш - декан Факультета Ближневосточных исследований Мичиганского университета (США). В настоящее время также является ответственным редактором секции «Суфизм» в редколлегии 3-го издания «Encyclopaedia of Islam» (Vill Academic Publishers).

* Предисловие

Эта книга изначально должна была быть написана на русском языке. Она была задумана еще в середине 80-х гг. теперь уже прошлого века, когда ее автор был младшим научным сотрудником Ленинградского отделения Института востоковедения АН СССР в составе созданной тогда Группы исламоведения под руководством С. М. Прозорова. Увы, по ряду причин в России этой идеи не суждено было осуществиться. Черновой вариант книги был подготовлен во время моего пребывания в Англии, в Университете Эксетера (Девоншир), в 1997-1998 гг., а ее окончательный текст завершен в 1999 г., после моего возвращения в Университет Мичигана, США. К тому времени я писал уже исключительно на английском, ориентируясь на западного читателя и в первую очередь на моих английских и американских студентов и аспирантов. Судьба распорядилась так, что после многих лет жизни на Западе у меня вновь появилась возможность обратиться к российскому читателю. Упустить ее я не мог. В ходе подготовки русского издания я сделал существенные дополнения к тексту английского оригинала и значительно обновил библиографию. Кроме того, в ходе окончательной редакции русского перевода, мастерски осуществленного моим коллегой, аспирантом Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН (СПбФ ИВ РАН) М. Г. Романовым, я постарался привести стиль изложения в соответствие с запросами и вкусами русскоязычного читателя. Насколько это удалось, судить не мне.

Моя научная карьера началась в Ленинградском отделении Института востоковедения АН СССР (ныне СПбФ ИВ РАН), поэтому, пользуясь случаем, я выражаю свою глубокую признательность моим учителям и старшим товарищам по Сектору Ближнего Востока этого Института, в частности ныне покойным А. Б. Халидову, П. А. Грязневичу и Вл. В. Полосину, а также ныне здравствующим С. М. Прозорову, О. Г. Большакову, Вал. В. Полосину, И. Б. Михайловой и Л. И. Николаевой. Наконец, этот труд никогда не увидел бы света без участия М. Г. Романова, который сумел привлечь к нему внимание издательства «Диля», а затем блестяще осуществил его русский перевод. Как ответственный редактор я несу полную ответственность за все стилистические и фактические погрешности, которые могли вкрасться в текст настоящей книги.

Г. Энн Ароор, штат Мичиган, США, март 2004
А. Д. Кныш

* Благодарность

Я хочу выразить свою глубокую признательность ученым, внесшим свой вклад в написание 2-го издания *Encyclopaedia of Islam*, за то, что они позволили мне использовать их статьи, посвященные разным аспектам суфизма.

H. Algar, "Nakshband", "Nakshbandiyya", "Ni'matallahiyya"
C. E. Bosworth, "Karramiyya"
G. Bowering, "Sahl al-Tustari", "al-Sulami"
J. During, "Sam5'"
A. Hartmann, "al-Suhrawardl, Shihab al-Dln"
P. M. Holt, "al-Mahdiyya"
J. O. Hunwick, "Kunta", "Tasawwuf in Africa"
C. H. Imber, "al-Malamatiyya"
F. de Jong, "Khalwatiyya"
A. H. Johns, "Shams al-Dtn al-Samatra'i"
H. Landolt, "Khalwa"
B. Lawrence, "Makhdum al-Mulk Maneri"
I. M. Lewis, "Muhammad b. Abdallah Hassan"
P. Lory, "al-Shadhili", "al-SbMiiliyya" '
Y. Marquet, "al-Tirmidiv, al-Haklm"
R. S. O'Fahey, "Tarlka in northeastern and eastern Africa"
B. Reinert, "Sari al-Sakat"
F. Sobieroj, "al-Suhrawardi, Abu 1-Nadj3b", "al-Suhrawardiyya", "al-ShibD"

W. M. Watt, "al-Ghazaff'
Th. Zarcone, "Tarlka in the Turkish lands"

Я несу полную ответственность за все ошибки, которые могли вкрасться в текст данной книги. Я многим обязан своей жене Анне, не жалевшей ни времени, ни усилий на подготовку текста моей книги к изданию.

Я посвящаю эту книгу своим родителям, Дмитрию Александровичу Кнышу и Александре Митрофановне Кныш в благодарность за их неиссякаемую любовь и доброту.

* Введение

Аскетизм и мистицизм, которые существовали в исламе практически с самого момента его появления, приобрели форму широкого религиозного движения в период становления ислама (VII-VIII вв. н.э.). В этот период появились первые мусульманские подвижники и «духовные атлеты», которые создавали аскетические общины и кружки в центральных и восточных частях Халифата, прежде всего в Месопотамии, Сирии и Восточном Иране. К XIII в. н. э. такие общины распространились по всему мусульманскому миру и приняли форму новых социальных институтов - суфийских братств (тарика, мн.ч. турук), у каждого из которых были своя подвижническая практика, образ жизни, морально-этическая система, наставническая философия и, зачастую, независимая экономическая база. В позднее средневековье (XII-XIV вв. н.э.) суфизм стал неотъемлемой составляющей мусульманского общества. Общие руководства по суфизму и авторитетные суфийские источники, сеть институционализированных братств и особый образ жизни стали тем духовным и интеллектуальным связующим, которое объединило культурно и этнически разнородные регионы и общества, собранные вместе под куполом ислама. В отличие от христианского мистицизма, оттесненного светскими и рационалистическими тенденциями, получившими распространение в Западной Европе в эпоху Просвещения, его мусульманский аналог, суфизм, сумел сохранить свое влияние на духовную и интеллектуальную жизнь мусульман вплоть до начала XX столетия. Начиная с этого периода, суфийские ритуалы, ценности и доктрины стали подвергаться критике со стороны таких разнородных религиозно-политических групп, как мусульманские реформисты, модернисты, либеральные националисты, а несколько позднее и «мусульманские социалисты». Представители этих групп осуждали мусульманских мистиков за «умышленное» культивирование «пустых предрассудков», таких как культа умерших святых и их гробниц, яростное сопротивление «прогрессивным» и «активистским» социальным учениям и установкам, повторство устаревшим обычаям и ритуальным «излишествам», а также за эксплуатацию необразованных и суеверных масс ради собственной выгоды. Одновременно с этими идеологическими нападками во многих странах Ближнего Востока экономическая база суфийских братств была подорвана аграрными реформами, распространением светского образования и новыми

формами налогообложения, которые были введены прозападными националистическими правительствами. Степень упадка суфизма в первой половине прошлого столетия была разной в различных странах. Как бы то ни было, к 50-м годам XX века решительные антисуфийские выступления, инспирированные различными идеологическими течениями и политическими партиями мусульманских государств, кардинальные перемены в традиционной экономике и социальном устройстве ближневосточных, центральноазиатских и североафриканских обществ и, в меньшей степени, общесв Африки к югу от Сахары привели к тому, что в глазах многих мусульман суфизм потерял свою былую привлекательность. Былое величие и размах суфийского движения уступили место сравнительно небольшому количеству организаций и сообществ, возглавляемых суфийскими шайхами, которые не имели сколько-нибудь значительного влияния за пределами узкого круга своих приверженцев. В какой-то момент казалось, что под воздействием социальных и экономических изменений, вызванных модернизацией ближневосточных обществ, само существование многовековой суфийской традиции и образа жизни было поставлено под сомнение. И все же, вопреки всему, суфизм не просто смог дожить до наших дней, но и на протяжении последних десятилетий стал уверенно отвоевывать свои прежние позиции. Суфийские организации возродились во многих странах Ближнего Востока, Юго-Восточной Азии и Северной Африки, равно как и в Европе, Соединенных Штатах и республиках бывшего Советского Союза.

Основываясь на доктринах, моральных предписаниях и педагогических методах традиционных суфийских братств, они стремятся добиться повсеместного возрождения суфийских институтов и учений. Наряду с существованием традиционных братств, мы наблюдаем появление так называемых «неосуфийских» движений, стремящихся привести суфийские ценности в соответствие с духовными и интеллектуальными потребностями современного человека. Некоторые западные суфийские группы зашли настолько далеко, что полностью лишили суфизм его мусульманского облачения, представив его в качестве выражения некой надконфессиональной универсальной истины, которая присутствует во всех религиозных традициях.

Цель этой книги - познакомить читателей с исторической эволюцией суфизма от простого аскетического благочестия до весьма сложных доктрин, которые получили хождение в формальных и весьма иерархичных организационных структурах, известных как тарикаты. Институционализированные братства появились в VI/XII в., расцвели в период с VII/XIV по XIII/XIX вв. и испытали глубокий духовный и организационный упадок в начале XIV/XX в. В настоящий момент они вновь вступают в стадию возрождения, хотя предсказать его формы и размах пока затруднительно. Одна из задач этой книги - дополнение и обновление общих работ по мусульманскому мистицизму, выполненных Фрицем Майером¹, Луи Массиньоном², Маргарет Смит³, Тором Андре⁴, Жоржем Анавати и Луи Гардэ⁵, Артуром Дж. Арбер-ри¹¹, Марьяном Моле⁷, Аннемари Шиммель⁸ и Джулианом Болдиком⁹. В англоязычных университетах работы двух последних исследователей часто служат учебными пособиями для бакалаврских и магистерских программ и курсов по мусульманскому мистицизму и исламу. Поскольку они написаны исследователями, специализировавшимися на изучении литературы и культуры народов, говорящих в основном на персидском и урду, эти книги, прежде всего, рассматривают историю суфизма в восточных регионах мусульманского мира, уделяя мало внимания его развитию в центре мусульманского мира (Ирак и Сирия), на Кавказе, в Африке и на мусульманском Западе. Я попытаюсь восполнить этот пробел и сосредоточиться на регионах, которые мои предшественники оставили за пределами своего повествования. С другой стороны, в то время как предшествующие исследователи суфизма имели склонность концентрироваться на развитии суфийских доктрин и ритуалов, моя задача сосредоточить внимание на изучении суфийских мусульманского мистицизма как явления, неразрывно связанного с исторической и социально-политической реальностью, в которой оно развивалось. В своем рассмотрении суфизма я буду избегать, насколько это возможно, спорных и нерешенных вопросов, которых все еще много в области суфийских штудий. Читателю, не знакомому с предметом, такого рода вопросы затруднили бы его понимание. В сносках я время от времени буду обращать внимание читателей на разные подходы к одному и тому же явлению либо определенной личности в истории суфизма, приглашая их тем самым предпринять дальнейшее самостоятельное исследование. Я не стремлюсь к масштабным теоретическим обобщениям, так как они быстро устаревают в связи с развитием суфийских и исламоведческих исследований. Я не пытаюсь втиснуть свой весьма разнородный материал в какие-либо готовые концептуальные рамки, хотя и не могу отрицать, что, как у любого ученого, у меня есть свои собственные

методологические предпосылки и предпочтения. Они неизбежно определяют то, как я представляю факты и интерпретирую суфийские источники, находящиеся в моем распоряжении. Мой подход к этим источникам заключается в том, чтобы выявить скрытые полемические и идеологические установки, присущие их авторам, не впадая при этом в крайности гиперкритицизма.

Г л а в а I

[]

- * {Название}
- * {Основополагающие идеи}
- * {Прототип суфия: ал-Хасан ал-Басри}
- * {Накопление аскетических и мистических знаний во II/VIII - III/IX вв.}
- * {Абд ал-Вахид б.Зайд}
- * {Различные виды благочестия}
- * {Любовный мистицизм Раби"и ал-Адавийи}
- * {Становление мистического языка и теории: Шакик ал-Балхи}
- * Название

Большинство трудов о суфизме, включая те, которые написаны самими суфиями, начинается с обсуждения этимологии этого термина. Я остановлюсь здесь лишь на самых распространенных теориях его происхождения. Слово «суфизм» - латинизированная производная от арабского корня с-(в)-ф, о значении которого споры велись уже на страницах ранних суфийских сочинений. Мусульманские мистики часто возводили его к арабскому слову сафа (от корня с-ф-в), основное значение которого - «чистота»; либо же к словосочетанию ахл ас-суффа («люди скамьи»), обозначавшему благочестивых, но не-имущих сподвижников Пророка, которые жили в его мечети; или же к ахл ас-саффа - тем, кто занимал «[первый] ряд/положение» [в мечети или перед Богом]. Однако, согласно наиболее распространенной, хотя и менее романтичной версии, этимология этого термина восходит к арабскому слову, обозначающему «шерсть» (судб)ю. Арабский глагол тасаввафа, который происходит от этого слова, означает «облачиться в шерстяное одеяние». Отсюда и арабская отглагольная производная тасаввуф - «обычай/привычка ношения шерстяного одеяния». От этого арабского термина произошло латинское «(S)sufismus», английское - «Sufi(i)sm», немецкое - «Sufitums» или «Sufik», французское - «soufisme», русское - «суфизм» и др. Мусульманского мистика обычно называют суфи или мутасавиф, мн.ч. суфийа или мутасавифа. Пророк и некоторые его сподвижники, не удовлетворенные поверхностным соблюдением религиозного закона и поэтому наложившие на себя дополнительные ограничения, нередко описываются в суфийской литературе как первые суфии. Однако наиболее вероятной представляется теория, согласно которой термин тасаввуф получил широкое распространение не раньше первой половины Ш/IX в., когда его стали употреблять по отношению к мусульманским аскетам в Ираке, Сирии и, вероятно, также в Египте. Абу Зарр (ум. в 32/652 г.), Абу-д-Дарда' (ум. в 32/625 г.), его жена Умм ад-Дарда', Салман ал-Фарисий (ум. в 35/655 или 37/657 г.), Хузайфа б. ал-Йаман (ум. в 37/657 г.) и 'Имран б. ал-Хусайн ал-Хуз'a'й (ум. в 53/672 или 54/673 г.) - это те ранние аскеты из непосредственного окружения Пророка, которых суфийская традиция представляет как суфиев avant la lettre, т. е. еще до появления самого понятия «суфизм». Поздние представители суфизма, дабы связать этих сподвижников Пророка с суфийской традицией, приписывали всем им обыкновение носить шерстяную одежду¹¹. В свою очередь, поздние противники суфизма, например, Ибн ал-Джаузий (ум. в 597/1201 г.), решительно отрицали¹² этот факт.

В мусульманской литературе, не имеющей непосредственного отношения к суфизму, эти благочестивые сподвижники Пророка, равно как и благочестивые мусульмане умайядского и раннего 'аббасидского периода (51-185/670-800 гг.), обычно именуются нуссак (подвижники), зуххад (аскеты) или уббад (богомольцы). В известной степени эти термины соответствуют римско-католическому понятию «истинно верующие» (*viri religiosi*), т.е. те, кто полностью посвятил себя служению Богу. Не ограничиваясь формальным выполнением своего религиозного долга, эти люди уделяли много внимания анализу мотивов, лежащих в основе их поступков, и стремились наполнить свою жизнь глубоким духовным смыслом. Эта цель достигалась путем углубленных размышлений над текстом Корана (ал-Кур'ан), скрупулезного подражания благочестивому образу жизни Пророка, самосозерцания, добровольной бедности и умерщвлении плоти. Титанические усилия, направленные на

духовное очищение и самосовершенствование (джихад, муджахада), иной раз сопровождались несением добровольной военной службы в пограничных районах между Халифатом и Византией (ас-сугур), куда переселялось множество знаменитых ранних аскетов, стремившихся к непорочной жизни и добыванию «чистых» средств к существованию¹³, а также, как в отдельных случаях, к мученичеству «на пути Божьем». Акты покаяния и самоотречения, которые мусульманские подвижники обосновывали соответствующими кораническими аятами и высказываниями Пророка¹⁴, можно расценивать как реакцию против возросшего экономического процветания Халифата, зачастую склонявшего верующих к отказу от скромного образа жизни и стоического самоотрицания, которыми характеризовалась ранняя мусульманская община в Медине. Мирские утехи и расточительный образ жизни умайядских правителей и их окружения рассматривались многими простыми мусульманами как нечто противоположное раннему мусульманскому идеалу скромности, умеренности и трудолюбия. Некоторые религиозно-политические группировки, такие как хариджиты и выступившая с оружием в руках часть ши'итов, стремились свергнуть «нечестивых» правителей путем вооруженной борьбы. Другие предпочли пассивное сопротивление и квиетизм, которые предполагали полное подчинение человека воле Божьей. Хотя их образцовое благочестие в делах веры зачастую воспринималось как завуалированный вызов светским и военным правителям¹⁵, власти Халифата относились к ним достаточно терпимо до тех пор, пока они не начинали открыто выступать против халифского правления. Подвижники учили, что человек, искренне испытывающий страх Божий, должен попытаться спасти себя посредством отречения от мирской жизни с ее греховностью и несправедливостью. В качестве внешнего признака своего благочестивого отречения некоторые из них стали носить особую одежду, которая зачастую представляла собой рубище из грубой шерсти: она выделяла их из числа людей, носивших более дорогие одеяния из шелка или хлопка. В некотором отношении ранние мусульманские подвижники стали напоминать христианских монахов и отшельников, которые также обычно носили грубую шерстяную власяницу, символизирующую их покаяние и презрение к благам дольней жизни¹⁶. Осознавая «христианские» истоки поведения таких подвижников, некоторые ранние мусульманские авторитеты осудили ношение шерстяных одежд. Другие порицали эту практику по иной причине. Для них выставление бедности напоказ предполагало, что Бог не обеспечивает своих верных рабов средствами к существованию в достаточной мере. Несмотря на подобные протесты, ношение шерстяных одежд стало распространенным обычаем среди благочестиво настроенных мусульман Сирии и Ирака. Таким образом, произошла своего рода метонимия, т.е. название материала, из которого были сделаны рубища, перешло на тех, кто имел обыкновение носить их. К концу VIII в. н. э. в центральных областях Халифата прозвище суфийя («шерстянщики», или «облаченные в шерсть»), которое изначально применялось по отношению к странствующим христианским монахам (вероятно, в уничижительном смысле), превратилось в самоназвание тех, кто посвятил себя аскетизму и мистическому созерцанию. Однако это не означает, что этот термин приняли сразу все и повсеместно. Так, в Хурасане (Восточном Иране) и Мавара'аннахре (Средней Азии) мистики-мыслители были известны как «мудрецы» (хукама, ед.ч. хаким) или «те, кто познал [Бога]», т.е. «гностики» ('арифун, ед.ч. 'ариф). Что касается мистиков-практиков, то в восточных провинциях Халифата, равно как в Ираке и Сирии, их часто называли «бедняками» (араб, фукара, ед.ч. факир; перс, дарвиш) или «аскетами» {зуххад, ед.ч. захид). На востоке Халифата аскетизм и отречение от мира культивировались представителями ряда местных религиозных движений, наиболее значительными из которых были каррамийя (Хурасан и Мавара'аннахр) и маламатийя (Хурасан/Нишапур). В эпоху Сельджуков¹⁷ все они были либо вытеснены, либо поглощены суфийским движением, которое зародилось в Ираке.

* Основополагающие идеи

В то время как большинство ранних мусульманских аскетов придавали особое значение личной праведности, нравственной чистоте, страху перед Богом и строгому следованию букве Божественного закона, были и те, кто пошел дальше в поисках Божественной милости. Эти подвижники, которых можно рассматривать как предвестников суфийского движения, стремились достичь внутренней близости с Богом посредством принятия обетов (в особенности, воздержания от пищи и половых отношений), смирения, выполнения дополнительных подвижнических ритуалов, долгих ночных бдений, благочестивых размышлений над смыслом коранического текста, а также полной мысленной и духовной сосредоточенности на Боге. Стремясь достичь близости к Богу, они находили вдохновение в следующих коранических аятах: «А

когда спрашивают тебя рабы Мои обо Мне, то ведь Я - близок, отвечаю призыву зовущего, когда он позовет Меня» (2:182/18618), «Мы ближе к нему [человеку], чем шейная артерия» (50:15/16), «Куда бы вы ни обратились, там лик Аллаха» (2:109/115). Подобным же образом ранние мусульманские аскеты и мистики размышляли и над смыслом преданий о Пророке (хадис, мн.ч. ахадис), которые подчеркивали постоянное, но незримое присутствие Бога в этом мире. Так, в одном хадисе Бог говорит: «Я (всегда) там, где раб Мой думает обо Мне... И если кто-то стремится приблизиться ко Мне хоть на одну пядь, Я приближаюсь к нему на локоть; если же кто-то стремится приблизиться ко Мне на локоть, Я приближаюсь к нему на две сажени; если кто-то спешит ко Мне навстречу, Я бегу к нему бегом»¹⁹. В другом известном хадисе Пророк велит верующим служить Богу так, как если бы они лицезрели Его воочию, и полагать себя среди мертвых; он также учит их довольствоватьсь малым, ибо избыток отвлекает [от служения Богу]; Бог же всегда помнит о совершенных Еgo рабом благочестивых деяниях и никогда не забывает о неповиновении²⁰. Размышая над этими и другими подобными наставлениями, равно как и над советами, которые приписывались благочестивым сподвижникам Пророка, представители зарождающегося суфийского движения постепенно разработали всеобъемлющий свод правил поведения, который поощрял покаяние, воздержанность от мирских удовольствий, умеренность и добровольную бедность. Добровольная намеренная бедность зачастую имела под собой политическую подоплеку, так как некоторые ранние аскеты умышленно оставляли доходные ремесла или даже отказывались от наследства, выражая тем самым протест против несправедливости и коррупции, присущих умайядскому правлению²¹. Как правило, такой пассивный протест и уход от активной социальной жизни и экономической деятельности не вели к активному сопротивлению, поэтому власти предержащие не видели особой необходимости в том, чтобы бороться против зарождающегося на их глазах аскетического движения. Их усилия были направлены на подавление вставших на путь вооруженного сопротивления религиозных общин, например, хариджитов и некоторых сект «крайних» ши'итов (гулат). Аскетам же было позволено соблюдать наложенные на себя подвижнические обязанности, которые сами они считали подготовкой к грядущему часу расплаты (йаум ал-хисаб). Осознавая свою неспособность выполнить Божественные повеления в полной мере, предтечи суфийского движения полагались на безграничную Божественную милость и милосердие, которые в день Страшного суда, как они надеялись, обеспечат спасение тем, кто посвятил себя подвижничеству «на пути Божьем». Приданье особого значения милосердию Бога со временем привело некоторых аскетов к рассуждениям о Божественной любви, которые опирались на коранический аят (5:59/54): «Он [Бог] любит их и они любят Его». Воодушевленные подобными аятами и хадисами, ранние мистики стали описывать свое любовное стремление к Божественному Возлюбленному в поэмах и высказываниях, которые и поныне поражают нас своей удивительной красотой и утонченностью. Такая возвышенная любовь и страстное томление оправдывали в их глазах суровые лишения, которым они подвергали себя, желая доказать преданность своему небесному Возлюбленному. В учениях и высказываниях ранних мистиков чувство близости к Богу зачастую смешано с ужасом перед карой за малейший проступок в мыслях или действиях или даже за кратковременное «забвение» (гафла) Божественной милости. Другим важным элементом учения ранних мистиков была идея о «предвечном договоре» между Богом и человеческим родом, заключенном еще до того, как человеческие существа обрели свои греховные тела, которые затем стали для них источником неповиновения Божественной воле. Основываясь на Коране (7:171/172), первые суфийские теоретики описывали предвечное явление человеческих душ из «чресел сынов Адама» в виде частичек света. Эти частички предстали перед Богом, дабы засвидетельствовать свое признание Его абсолютной власти и обещать преданно служить Ему. Однако как только человеческая душа получает свое бренное и греховное тело и попадает в порочный мир ложных кумиров и заблуждений, она забывает о своем обещании и становится жертвой соблазнов этой бренной жизни. Цель мистика состоит в том, чтобы вернуть душу к состоянию непорочности и преданности Господу, в котором она пребывала до непосредственного акта творения. Это позволит ей «снова пережить» день заключения договора со своим Творцом²². На пути к достижению этой цели мистик должен избегать «ловушек» тварного мира, а также бороться со своей низменной душой (нафс), которую суфии рассматривали как обиталище эгоистических желаний, а значит - препятствуя на пути к Богу. Таким образом, задачей мистика стал самоанализ и строгое соблюдение добровольно возложенных на себя подвижнических ограничений в надежде с их помощью подавить свое собственное «Я», а значит и все исходящие от него пагубные страсти. До тех

пор, пока существует собственное «Я», истинный «ислам», т.е. подлинное предание себя Божественной воле, невозможен. В последующих разделах я постараюсь показать, какое значение эти общие принципы приобрели в духовной жизни тех, кого поздняя суфийская традиция относит к первым суфиям.

* Прототип суфия: ал-Хасан ал-Басри

Хотя суфийские авторы позднего периода часто приписывали авторитетным представителям ранней мусульманской общины склонность к аскетизму и мистицизму, они, тем не менее, признавали, что «суфийская наука» ('илм ат-тасаввuf) как таковая появилась в среде мусульман второго и третьего поколений. Из них в этой связи чаще всего упоминают знаменитого проповедника из Басры по имени ал-Хасан ал-Басри (21-110/642-768). Он принадлежал к поколению «последователей» (таби'ун), которое пришло на смену поколению сподвижников Пророка (сахаба). Его отец по имени Пёроз попал в плен во время арабского завоевания Ирака и, согласно некоторым источникам, был привезен в Медину в качестве пленника. Вскоре после этого его владелица - арабка, личность которой остается неизвестной, - даровала ему свободу. Будучи в Медине, Пёroz женился на девушке по имени Хайра, в 642 г. родившей ему сына, которого назвали ал-Хасаном. Он вырос и получил образование в Хиджазе. После знаменитой битвы при Сифине в 42/662 г., в которой сторонники четвертого «праведного» халифа Алий сражались против сирийской армии во главе с Mu'авийей - умайядским претендентом на пост халифа, ал-Хасан перебрался в Басру. Там он примкнул к арабской армии и принял участие в завоеваниях Восточного Ирана (начиная с 43/663 г.). По возвращении из завоевательного похода он обосновался в Басре, где прожил до самой смерти в 110/728 г. Известность ал-Хасану ал-Басри снискали его искренность и бескомпромиссность во всем, что касалось выполнения религиозного долга. Эти его качества произвели неизгладимое впечатление на современников и привлекли к нему множество последователей. Помимо этого, он был известен своими пламенными проповедями, в которых не просто предостерегал своих братьев по вере против совершения грехов, но также увещевал их постоянно готовить себя к Страшному суду, следя его примеру. Его проповеди, из которых уцелели лишь небольшие фрагменты, представляют собой лучшие дошедшие до нас образцы ранней арабской религиозной риторики. Многие авторы последующих поколений, в частности, ал-Джахиз (ум. в 194/809 г.) и ал-Мубаррад (ум. в 286/900 г.), цитировали их наряду с известными речами политических лидеров умайядского периода в качестве эталона назидательных речей. Позднее многие его высказывания были включены в словари лучших арабских изречений. Вот два известных примера: хадисе хазихи-л-кулуба фа-иннха саряту-д-дусур («Не переставайте полировать свои сердца, ибо они быстро покрываются паутиной!»); идж'ал дунйака ал-кантара таджузу 'алайха вала та'муруха («Сделай этот мир для себя мостом, по которому идешь, но на котором ничего не строишь»).

Суждения ал-Хасана ал-Басри относительно государства Умайядов и его представителей не были, как это часто бывало в подобных случаях, свидетельством его приверженности к какому-либо определенному политическому движению. Они естественным образом вытекали из его религиозных принципов и морально-этических убеждений. Он бесстрашно критиковал умайядских халифов своего времени, равно как и умайядских наместников Ирака. Ал-Хасан ал-Басри осмелился даже выступить с критикой преданного слуги халифа, грозного наместника ал-Хаджаджа, который основал г. Васит с тем, чтобы полностью подчинить своей власти своимравных мусульман Куфы и Басры. После этого ему пришлось скрываться вплоть до самой смерти ал-Хаджаджа в 96/714 г. Вместе с этим он не одобрял действий тех, кто стремился сместить халифских наместников силой оружия (тагийр ал-мункар). Когда приверженцы повстанца Ибн ал-Аш'аса (ум. в 82/700 г.) предложили ему примкнуть к их борьбе против халифских «притеснителей», он отказался, сказав, что насилие тиранов - это наказание Божье, наложенное Им на Его непослушных рабов. Иными словами, против них нельзя выступать с мечом, а страдания, причиняемые ими, нужно переносить стойко и терпеливо. В своих проповедях ал-Хасан ал-Басри постоянно предостерегал против увлечения жизненными благами и накопления богатств. По его мнению, все люди находятся на пути к смерти, а те, кто уже умер, ожидают тех, кто должен к ним присоединиться. Он с подозрением относился к стяжателям и отказал богатею, который попросил руки его дочери. Он также отказался принять невозделанные земли, которые власти безвозмездно раздавали жителям Басры, заявив при этом, что «корзина земли» будет не нужна ему в день воскресения из мертвых. Поглощенного мирскими заботами человека, которого мало волновали дела веры и который не задумывался над своими грехами, ал-Хасан ал-

Басрӣ называет «лицемером» (мунафик), т. е. человеком, пребывающим в состоянии между верой и неверием.

Греховные поступки он решительно осуждал (ташдид ал-ма'аси) и считал человека, совершившего грех, полностью ответственным за свои действия. Он отрицал, что кто-либо может оправдывать свое нечестие тем, что все его деяния предопределены и сотворены Богом. Из-за этого некоторые современники видели в нем сторонника доктрины, которая подчеркивала свободную волю человека в противовес Божественному предопределению (кадарийа). Однако его истинная позиция по этому горячо обсуждаемому в то время вопросу до сих пор остается неясной. В своем известном послании халифу Абд ал-Малику, который поддерживал учение о Божественном предопределении, косвенно оправдывавшем его собственное правление, ал-Хасан ал-Басрӣ продемонстрировал удивительную способность обходить опасные вопросы, не поступаясь при этом собственными принципами. Питая должное уважение к халифской власти, он, тем не менее, оставлял за собой право критиковать ее за то, что она считала нарушением установленного Богом порядка вещей. Он уверял своих слушателей быть смиренными и крайне внимательно относиться ко всем своим действиям и помыслам. Последнее, по его мнению, совершенно необходимо для каждого верующего, ибо только таким образом он может выяснить истинные мотивы своих слов и действий и, следовательно, придать им большую искренность. Эта идея стала краеугольным камнем суфийской самодисциплины и самоанализа, которые были столь тщательно описаны в сочинении ал-Мухасибӣ (ум. в 243/857 г.)²³. Братская любовь ал-Хасана ал-Басрӣ по отношению к современникам (ухувва) и его альтруизм (йасар) были также восприняты поздними суфиями как качества, способствующие достижению главной цели аскета и мистика, - искреннего и ничем не замутненного служения Богу. Они легли в основу учения о духовном «рыцарстве» (футувва), ставшего в последующие эпохи отличительной чертой многих суфийских общин. Еще одна отличительная черта ал-Хасана ал-Басрӣ, которая сделала его личность особенно привлекательной в глазах поздних суфиев, - это его пренебрежение строгими требованиями, предъявляемыми к передаче хадисов, соответствие которым, по мнению знатоков хадисов (мухаддис), определяло весомость авторитета того или иного мусульманского ученого. Его собственные высказывания иной раз передавались из уст в уста как пророческие хадисы, и он ничего не имел против этого. Его не интересовал процесс тщательного воспроизведения имен передатчиков высказываний, возводимых к Пророку или кому-либо из его сподвижников. Поэтому некоторые поздние мухаддисы относились к нему как к «слабому» передатчику, склонному к мелким неточностям и даже «измышлению» (тадлӣс). Поскольку многих суфиев осуждали за пренебрежение хадисной наукой, они парировали такие обвинения тем, что ал-Хасана ал-Басрӣ, как и их самих, в делах веры интересовало «зерно», а не «шелуха». Нет ничего удивительного в том, что его имя присутствует в духовных генеалогиях (силсила) множества суфийских братств, и в том, что его постоянно цитируют в сборниках благочестивых высказываний. Влияние его аскетического благочестия ощущалось как в Басре, так и за ее пределами. Абу Талиб ал-Маккӣ (ум. в 382/993 или 386/996 г.), классик поздней суфийской литературы, написал в своей книге «Пища сердец» (Кут ал-кулуб), что ал-Хасан ал-Басрӣ был «нашим предводителем (имам) в этом учении... мы идем по его стопам, следуем его дорогой, и от его светильника исходит наш свет»²⁴. Если отбросить в сторону высказывания поздних суфийских апологетов, подлинное отношение Хасана ал-Басрӣ к зарождавшемуся в это время аскетическому и мистическому движению в исламе установить сложно. Некоторые свидетельства из его эпохи указывают на его нежелание быть связанным с каким-либо одним религиозным или интеллектуальным течением в исламе, включая и то, которому было суждено стать суфизмом²⁵. Выдающиеся качества ал-Хасана ал-Басрӣ как раннего теоретика мусульманской традиции сделали его личность очень подходящим символом, который охотно использовали различные поздние религиозные школы и течения.

* Накопление аскетических и мистических знаний во II/VIII - III/IX вв.

Был ли ал-Хасан ал-Басрӣ на самом деле отцом-основателем суфийского движения и первым суфием или нет, но благодаря своим пылким проповедям высоких духовных и нравственных идеалов он обрел многочисленных последователей. Среди них необходимо упомянуть Йазида б. Абана ар-Ракашӣ (ум. между 101/729 и 121/738 гг.), Мухаммада б. Васи'а (ум. в 127/744 г.), Малика б. Динара (ум. в 128/745 г.), Фаркада ас-Сабахӣ (ум. в 132/749 г.), Абд ал-Вахида б. Зайда (ум. ок. 133/750 г.), давуда ат-Та'ӣ (ум. в 165/781 г.) и некоторых других. Будучи выходцами из разных социальных слоев, эти подвижники изображены в источниках как

профессиональные чтецы Корана (курра, ед.ч. кари), благочестивые борцы за веру {нуссак муджахидун}, мелкие торговцы, ткачи, писцы и переписчики книг. Их объединяло отвращение к мирским удовольствиям, социальной несправедливости, деспотизму властей предержащих, роскоши и лицемерию. Их действия и высказывания свидетельствуют об их постоянном страхе перед Божественной карой за малейшее прегрешение и об их ужасе перед людскими пороками, от которых они стремились избавиться путем постоянного покаяния, умерщвления плоти, раскаяния и оплакивания своей участии²⁶. Самоунижение и страх перед Богом зачастую находили внешнее выражение в постоянном публичном оплакивании своей участи, из-за чего некоторых ранних аскетов стали называть «плакальщиками» (баккаун)¹¹. Уже в это время некоторые аскеты и подвижники вполне осознавали, что их достойные подражания благочестие, моральная чистота и постоянное подвижничество ставили их выше обычных верующих, которые не могли справиться даже с сиюминутными вожделениями, не говоря уже о скрытых искушениях и сложных моральных дилеммах, которые Бог умышленно ставит перед Своими избранныками, дабы испытать их духовные силы. Отсюда появилась идея «дружбы с Богом», или близости к Нему (вилайа), которую ранние аскеты и мистики обосновывали ссылками на несколько коранических аятов. В них говорилось о существовании рабов Божьих, чье образцовое благочестие и духовная чистота обеспечили им благосклонность Бога и в этой жизни, и в будущей (Коран, 10:63/62; 18:64/65)²⁸. Именно в этом узком кругу аскетов мы и наблюдаем появление элитарного благочестия, которое постепенно трансформировалось сначала в духовный авторитет его носителей и, с течением времени, в значительную социальную силу. В раннюю эпоху социальный аспект этого аскетического движения еще не был ярко выражен. В целом, можно отметить, что крайний страх перед Богом был характерной чертой лишь небольшой группы благочестивых ранних мусульман, чье стремление к личному спасению посредством постоянных размышлений над своими грехами и исключительных аскетических подвигов было слишком индивидуалистическим, чтобы обеспечить им широкую поддержку среди народных масс. Тем не менее ревностное проповедничество и образцовая честность обеспечили последователям ал-Хасана ал-Басри достаточно широкое признание как в самой Басре, так и за ее пределами. Их проповеди и увещевания, основанные по преимуществу на Коране и хадисах, не встретили сколько-нибудь значительного неприятия ни со стороны мусульманских ученых (улама), ни со стороны светских правителей. В их увещевательных и покаянных проповедях чувствуется влияние нравоучений, почерпнутых из Торы и Евангелия. Многие из них даже не пытались этого скрывать. Это видно, в частности, в высказываниях, приписываемых Малику б. Динару²⁹, известному проповеднику и моралисту из Басры, который призывал своих слушателей «бороться со [своими] страстями как со [своими] врагами». Его современник, благочестивый ткач, Фаргад ас-Сабахий в своих проповедях часто приводил слова Иисуса (Иса) и цитировал Тору. Нужно отметить, что изначально он был армянином-христианином, который принял ислам уже в зрелом возрасте и был отлично знаком с иудео-христианской традицией³⁰. Некий куфиец высказал свое порицание Фаргаду ас-Сабахий за оставшиеся у него «пережитки» христианства, в частности, ношение власяницы³¹. Этот эпизод свидетельствует о том, что ношение шерстяных одеяний все еще воспринималось многими мусульманскими авторитетами как нечто чуждое исламу. Такой же позиции придерживался и современник ал-Хасана ал-Басрий, прославленный ученый Ибн Сирин (ум. в 110/728 г.), который осуждал обычай ношения одежд из шерсти, усматривая в нем умышленное подражание христианским монахам. Этот обычай, по его мнению, заслуживал порицания, так как пророк Мухаммад, будучи образцом для подражания всей мусульманской общины, предпочитал хлопок³² всем другим тканям. К тому же ношение власяницы виделось ему как неблагодарность Богу за Его бесконечную щедрость. Позднее с подобным порицанием шерсти выступил и Суфьян ас-Саурий (ум. в 162/778 г.), очень авторитетный ученый и знаток мусульманского права [фикх], преданий о Пророке (хадис) и толкований Корана (тафсир ал-Кур'ан). Он рассматривал ношение шерстяных одежд как «недопустимое новшество» в делах веры (бид'а, мн.ч. бида')³³. В то же время Малик б. Динар заявлял, что он не имеет права облачаться в шерсть (суф), ибо он еще не достиг той степени духовной чистоты {сафа}, которая отличает истинных слуг Божьих³⁴. Эти и другие высказывания указывают на то, что, вопреки заявлениям поздних суфийских авторов, ни суфийский способ служения Богу, ни его внешний символ - шерстяное одеяние - не встречали повсеместного одобрения. В сущности, ранние аскеты, которые стали носить шерстяные одежды, были в меньшинстве, особенно если принять во внимание описанную выше критику в их адрес со стороны тех, кого поздняя суфийская традиция представляет «суфиями». Обычай

ношения шерсти был распространен в Басре и, в меньшей степени, в Куфе, которая была родным городом первых аскетов, получивших прозвище суфий: Абу Хашима (ум. в 160/776 г.) и Абдака (вторая половина II/VIII в.). Для мусульман Ирака его связь с христианским монашеством, особенно в его несторианской форме³⁵, была достаточно очевидна. Тем не менее это обстоятельство не заставило суфиев отказаться от шерстяного одеяния как внешнего отличительного признака их образа жизни и служения Богу. Даже напротив, похоже, что они нарочито и последовательно подражали христианским монахам: о ранних аскетах, таких как Амир б. Абд [ал-]Кайс (середина I/VII в.), Абу Бакр б. Абд ар-Рахман (ум. в 94/713 г.) и 'Иса б. Сабих ал-Мудрар (ум. в 227/841 г.), зачастую говорили как о «монахах этой [мусульманской] общины». Из Куфы и Басры обычай ношения шерстяных одеяний и особый вид подвижничества, который эти одеяния символизировали, распространился в Сирии и Багдаде. В конечном счете он дал название аскетическому и мистическому движению, которое стало набирать силу в III/IX столетии.

В восточных провинциях Халифата распространение «багдадского» суфизма было затруднено конкуренцией со стороны местных аскетических движений, в частности каррамийи (Хурасан и Мавара'аннахр), чьи руководители стремились отвратить своих последователей от принятия «чужеродного» подвижнического обычая и названия. Об особенностях духовной практики этих движений, которые впоследствии были либо подавлены, либо поглощены суфизмом, известно мало.

* Абд ал-Вахид б. Зайд

Среди многочисленных последователей ал-Хасана ал-Басри был Абд ал-Вахид б. Зайд (ум. ок. 133/750 г.). Он снискал известность своими публичными проповедями, в которых особо подчеркивал важность смирения, крайне щепетильного отношения к потребляемой пище и манере поведения. Будучи профессиональным проповедником (касс), он был наделен недюжинным красноречием и создавал яркие образы Судного дня, призывая слушателей постоянно готовиться к встрече с Богом. Он утверждал, что праведность каждого человека и его добрые деяния будут определять ясность его видения Бога в будущей жизни. Некоторые его высказывания подразумевают, что праведник может испытывать райское видение Бога уже в этой жизни в качестве награды за свое искреннее и бескорыстное служение Ему³⁶. Согласно 'Абд ал-Вахиду б. Зайду, Бог наделяет своих праведных друзей (аулийа, ед.ч. валад) «внутренним», «тайным» знанием ('илм ал-батин) о Себе и о мире. Это знание скрыто от других Божьих тварей, включая ангелов. Именно это Божественное знание возвышает «друзей Божьих» над другими смертными и помещает их в категорию, следующую сразу за пророками³⁷. Поздние суфийские теоретики стали противопоставлять это «внутреннее» знание так называемому «внешнему» (илем аз-захир), т.е. традиционным мусульманским наукам, таким как Коран и его толкования, предания о Пророке (хадис) и право (фикх). Эти виды знания о Боге суфии исподволь ставили ниже илем ал-батин, что нередко вызывало гнев многих мусульманских ученых, благоговевших перед буквой Божественного закона. 'Абд ал-Вахид б. Зайд принадлежал к категории аскетов, которых источники называют «плакальщиками». Это были люди, которые оплакивали свои грехи из страха перед Богом (хашшат Аллах) или из-за своих сомнений относительно Божественного приговора, который будет вынесен им в Судный день³⁸. Практика рыданий могла быть вызвана чувством беззащитности и смирения перед Богом, равно как и состраданием по отношению к мусульманам, сбившимся с прямого пути. «Плакальщики» испытывали жалость не только к живым, но и к умершим, ибо последние уже никогда не смогут улучшить свой удел в будущей жизни. Постоянными рыданиями эти «нищие духом» надеялись расположить Бога к смягчению, пусть частичному, их грядущего наказания. Эта практика очень напоминает христианский обычай *gratia lacrimarum*, который был принят среди многих коптских и сирийских монахов, таких как Шенут (Шенуди), Ефрем-Сириец, Иоанн Эфесский, Исаак Ниневийский³⁹. Не удивительно, что в своих увещеваниях Абд ал-Вахид б. Зайд иногда упоминает христианских монахов, чье глубокое презрение к этому миру и его грешным обитателям он считал достойным похвалы и побуждал своих приверженцев следовать монашеским заветам⁴⁰. Подобно христианским монахам, мусульманские подвижники стремились целиком и полностью отрешиться от мира и образовать сплоченную общину, все члены которой должны были быть объединены желанием следовать Божьему завету⁴¹.

Преследуя эту цель, 'Абд ал-Вахид б. Зайд основал первый суфийский «монастырь» (дувайра) на острове 'Аббадан в устье Шатт ал-'Араб⁴². Не вполне ясно, был ли он на самом деле его основателем или просто жил там от случая к случаю. Со временем 'Аббадан в действительности стал главным центром аскетизма и

подвижничества в Ираке. Остров изначально служил военным укреплением для защиты от морских пиратов. Сюда съезжались в основном благочестивые добровольцы (гузат, ед.ч. гази), совмещавшие несение военной службы с практикой аскетизма и подвижничества. Начальник 'аббаданского гарнизона, Раби' б. Сабих, был прославленным борцом за веру и погиб во время военного похода против «неверных» индусов в 161/777 г. во время правления халифа ал-Махдий. Он был благочестивым подвижником, который, как и 'Абд ал-Вахид б. Зайд, учился у ал-Хасана ал-Басри. Говорят, что он возлагал дополнительные посты и бдения на подчиненных ему воинов. Помимо этого обитатели 'Аббадана участвовали в постоянных рецитациях Божественного имени (зикр) - обряде, который позднее стал одним из ключевых элементов суфийской ритуальной практики. Кто бы ни был настоящим основателем суфийского «монастыря» на 'Аббадане, ясно одно: этот остров служил центром притяжения для мусульманских аскетов, стремившихся принять участие в джихаде. Они стекались сюда из всех мусульманских земель. После того как 'Аббадан потерял свое стратегическое значение, он стал прибежищем для иракских отшельников и подвижников. Его посетили такие известные представители суфийской традиции, как Абу Сулайман ад-Дарани (ум. в 215/830 г.), Бишр ал-Хафй (ум. в 227/841 г.), Сарй ас-Сакати (ум. в 251/867 г.), Сахл ат-Тустарий (ум. в 283/896 г.), равно как и Мукатил б. Сулайман (ум. в 150/767 или 159/775 г.)⁴³- великий комментатор Корана, чей экзегетический труд сыграл важную роль в «зарождении мистического языка ислама». 'Абд ал-Вахид б. Зайд оставил множество учеников, часть из которых стали известными аскетами. Среди них был Ахмад ал-Худжайм (ум. в конце II/VIII в.), которому приписывают основание первого странноприимного дома для аскетов в Басре⁴⁴. Основанный на пожертвованиях благочестивых мусульман, он стал прибежищем для многих учеников ал-Хасана ал-Басри и 'Абд ал-Вахида б. Зайда, обеспечив тем самым дальнейшее распространение их учения.

* Различные виды благочестия

Примерно в это же время мы наблюдаем появление и распространение аскетических групп в городах-гарнизонах и крепостях на византийско-мусульманской границе в Сирии и Верхней Месопотамии. Этот регион, известный как «Пограничье» (ас-Сугур), стал пристанищем для двух великих представителей раннего поколения аскетически настроенных мусульман: Ибрахима б. Адхама (ум. в 160/777 г.) и Ибн ал-Мубарака (ум. в 181/797 г.). Покинув восточные земли Халифата в поисках ((дозволенных и законных средств к существованию) {халал ал-махд), они обосновались в «Пограничье». Их присутствие в этой области, которая была ареной ожесточенной борьбы между мусульманами и христианами, служит дополнительной иллюстрацией тесной связи между зарождающимся аскетическим движением и тем, что источники называют «рибатом» и «джихадом», т.е. поселением на границах Халифата и несением там добровольной воинской службы. В дополнение к подвижничеству во имя ислама жизнь в «Пограничье» сулила «рыцарям молельной ниши» [фурсан ал-михраб], стремившимся к полному отмежеванию от «тирании» неблагочестивых правителей, желанное избавление от все возрастающего идеино-политического контроля со стороны авторитарного халифского государства. Атмосфера самоотречения и мученичества, которая характеризовала жизнь на границе, способствовала появлению целого класса воинов-«монахов», которые сочетали ведение боевых действий против Византии с актами «сурового богопоклонения», служением мусульманской общине и добровольной бедностью⁴⁵. Именно здесь благочестие новоявленных борцов за веру достигло апогея: всепоглощающее стремление к ритуальной чистоте, особенно в вопросах употребления пищи, заставило их отказаться даже от того, что обычно, согласно Божественному закону, считалось дозволенным.

Ибрахим б. Адхам

Ибрахим б. Адхам⁴⁶ является типичным представителем благочестия, основанного на полном презрении к мирским благам. Он родился в Балхе (на территории современного Афганистана). Согласно поздним суфийским преданиям, он вырос в семье местного правителя и будто бы должен был стать его престолонаследником⁴⁷. Однако этого не случилось: Ибрахим б. Адхам испытал внезапное духовное перерождение во время поездки на охоту. Потрясенный небесным гласом, который повелел ему оставить «греховые привычки», Ибрахим б. Адхам, как говорят источники, отрекся от престола, «оделся в шерсть», принял бродяжнический образ жизни и отправился в Сирию (аш-Шам). Во время странствий, которые

продолжались всю его оставшуюся жизнь, он «питался [тем, что зарабатывал] трудом своих собственных рук», а именно: жатвой, сбором или помолом зерна или охраной фруктовых садов. Когда ему не удавалось добыть «дозволенные» средства к существованию, он постился⁴⁸. Помимо принципов аскетизма и воздержания в его учении особое внимание уделялось постоянному самонаблюдению (муракаба), покаянию, скорби (камад), «дружеству» с Богом (хулда) и сверхчувственному знанию (марифа)⁴⁹. Этим принципам было суждено стать общепризнанным стандартом, которому стремились следовать суфии последующих столетий. Осев в Сирии, на границе с Византией, Ибрахим б. Адхам принял участие в нескольких морских и сухопутных походах против «неверных», во время последнего из которых он умер «[от болезни] желудка». Когда ему не удавалось достать пищу, которую он счел бы «чистой», он либо голодал, либо употреблял в пищу глину или песок. Стремясь избежать излишнего внимания к себе восторженных толп, приходивших к нему за благословением, Ибрахим б. Адхам часто уединялся в пустыне. Там «он встретился с христианскими анахоретами», которые научили его своей «внутренней мудрости», или «сверхчувственному знанию» «гноисису» (марифа), что наделяло его обладателя властью над другими людьми⁵⁰. Как отметил М. Боннер, посты Ибрахима б. Адхама и употребление им в пищу земли были продиктованы его страхом перед миром, который представлялся ему источником скверны. Воздержание от пищи и контактов с людьми (согласно источникам, Ибрахим б. Адхам искал работу, которая позволяла ему держаться в стороне от людей; так, например, по ночам он охранял чай-либо фруктовый сад) давало ему возможность свести к минимуму свой контакт с «наполненным скверной» миром. По его собственным словам, тот, «кто стремится к покаянию, должен оставить свои эгоистические привычки и перестать общаться с людьми». Как ни парадоксально, но крайнее отвращение Ибрахима б. Адхама к миру и его обитателям, его добровольная нищета и богоданная мудрость, которой он достиг посредством сурьных лишений, снискали ему известность, которой он так стремился избежать. Несмотря на свой ужас перед мирской славой, он приобрел широкий круг приверженцев, которые стремились подражать его строгому образу жизни.

Приверженцы «сурього богопоклонения» составили особую группу, чья одержимость ритуальной чистотой (вплоть до того, что они отвергали даже те вещи, которые дозволялись Божественным законом) выделила их не только из мусульманской общины в целом, но и из числа других аскетов, живших в «Пограничье»⁵¹. Р. А. Никольсон охарактеризовал образ жизни Ибрахима б. Адхама как аскетизм «отстраненного (квиетистского) и практического типа», который еще «не пересек границу между аскетизмом и мистицизмом». Трудно принять это утверждение при отсутствии четких различий между аскетическим и мистическим благочестием, а также при отсутствии сведений о подлинных мировоззренческих установках, присущих ранним аскетам⁵². Как бы то ни было, у поздних суфийских авторов Ибрахим б. Адхам изображается в качестве образца и главного выражителя идей раннего мистического движения.

Ибн ал-Мубарак

Примером более умеренного, «посюстороннего» аскетического благочестия может служить хурасанский подвижник Абд Аллах б. ал-Мубарак⁵³, которому приписывают ряд великих подвигов в «священной войне» против византийских христиан. Все его поздние биографы подчеркивают его исключительное благочестие и постоянное воздержание от мирских удовольствий и благ. В то же время он был известен своей активной «борьбой на пути Божьем», т.е. участием в джихаде, и недюжинной физической силой. Эти качества делали его грозным воином и умелым военачальником, способным вести за собой людей во время сражения. Он был образцом для подражания и источником вдохновения для своих многочисленных друзей и собратьев по оружию, которые утверждали, что столько добродетелей, сколько их было у Ибн ал-Мубарака, «никогда еще не было воплощено ни в одном ученом той эпохи»⁵⁴. Ибн ал-Мубарак был представителем активного, посюстороннего аскетизма, который значительно отличался от аскетизма Ибрахима б. Адхама и его последователей. Он не просто порицал бездеятельных и отрешенных от этой жизни аскетов, с которыми он столкнулся в Багдаде, но и постоянно призывал своих последователей заниматься доходными занятиями, особенно торговлей и ремеслами. Он сам был преуспевающим торговцем, щедро жертвовавшим свое имущество благочестивым воинам - защитникам границ мусульманского государства, равно как и бедным пилигримам, совершившим паломничество в Мекку". Ибн ал-Мубарак также прославился как передатчик хадисов (мухаддис) и плодовитый автор. Особенную известность снискала ему «Книга [об] аскетизме» {Китаб аз-зухд} - одна из самых

ранних и, вероятно, самых подробных работ этого жанра. Китаб аз-зухд представляет собой сборник хадисов и благочестивых изречений, которые очень тщательно подобраны с целью подчеркнуть склонность Пророка, его семьи, сподвижников, последователей {ат-таби^ун), а также ряда более поздних мусульманских подвижников к отказу от жизненных благ и удовольствий. Подобно сборникам о зухде. За'иды б. Кудамы (II/VIII в.), Вакй'а б. ал-Джарраха (ум. в 197/812 г.) и Асада б. Мусы (ум. в 212/827 г.), эта работа содержит сотни благочестивых афоризмов и морально-этических наставлений, которые послужили строительным материалом для поздней суфийской традиции. Как и авторы других книг этого жанра, Ибн ал-Мубарак в Китаб аз-зухд всячески превозносит смиление, терпение, покаяние, упование на Бога, гостеприимство, ночные бдения, молчание, бедность и оплакивание своей участи, а порицает алчность, зависть, гнев, себялюбие и другие пороки. Ибн ал-Мубарак очень осторожно относился к крайним формам упования на Бога {таваккул), которых придерживались некоторые его чересчур рьяные современники⁵⁶. По словам А. Дж. Арберри, сборник преданий о зухде, написанный Ибн ал-Мубараком, «показывает нам аскета, собирающего свидетельства из жизни Пророка и выступающего в защиту своего собственного [аскетического] мировоззрения». Многие профессиональные знатоки хадисов считали Ибн ал-Мубарака достоверным передатчиком, хотя в целом они с подозрением относились к аскетически настроенным собирателям благочестивых изречений из-за их склонности к распространению хадисов, которые муҳаддисы считали либо недостоверными, либо откровенно вымышенными. Таким обвинениям подверглись авторы других сборников хадисов о зухде: в частности, Асад б. Муса и, в меньшей степени - Вакй' б. ал-Джаррах, которых авторитетные муҳаддисы обычно характеризуют как «слабых» или «недостоверных»⁵⁷. Начиная с III/IX в. в общепризнанных сборниках биографий передатчиков хадисов они были понижены до ранга куссас (т.е. «уличных» рассказчиков-увещевателей). К тому времени термин куссас (ед. ч. касс) приобрел уничижительный оттенок из-за широкого распространения недобросовестных и невежественных странствующих проповедников, сбывавших свой «устный товар» на улицах и базарах. Вкладывая ответы на различные морально-этические проблемы в уста авторитетных мужей периода раннего ислама с целью дать наставление своим слушателям и читателям, составители благочестивых сборников зачастую пренебрегали тщательной проверкой устного материала, возводимого к Пророку и его сподвижникам. Это вызвало осуждение профессиональных муҳаддисов, которые подвергали сомнению достоверность морализаторских текстов, распространяемых «находящимися на вольных хлебах» аскетами, которые, к тому же, обычно не принадлежали к какой-либо признанной школе правоведов {фукаха, ед.ч. факих) или передатчиков преданий {муҳаддисун). Такая подозрительность привела в конечном счете к сильным трениям между этими двумя группами мусульманских религиозных деятелей. В ответ на обвинения в недостоверности или откровенной подделке хадисов аскеты стали порицать своих ученых хулителей за то, что те превратили религиозную науку в ремесло и источник своего дохода, что в их глазах было тяжким преступлением против веры³⁸. Великим суфийским авторам X-XI вв. н. э., чье творчество будет рассмотрено в главе VI этой книги, пришлось искать пути к устранению этих взаимных претензий и подозрений.

Фудайл б. "Ийад

В личности Фудайла б. 'Ийада (ум. в 188/803 г.), которого позднее суфийское предание изображает разбойником из Мавара'аннахра (Самарканд)⁵⁹, мы находим своего рода мусульманский аналог «рыцаря Печального Образа». Согласно одному позднему суфийскому биографу, после смерти Фудайла б. 'Ийада «печаль исчезла из этого мира». Его постоянные рыдания свидетельствовали о его раскаянии и сострадании по отношению к себе и своим братьям по вере. Лишь один раз за всю свою жизнь он позволил себе улыбнуться - в день, когда умер его сын. Он воспринял это ужасное несчастье как знак Божественного благоволения, означающий, что Бог желает облегчить его участь в жизни грядущей. Это и стало причиной его радости, которую даже его сподвижники восприняли как неуместную и отталкивающую. Денno и ношно он молился о своем спасении, а когда его спросили о всем роде человеческом, он ответил: «[Они были бы] прощены, не будь меня [грешного] среди них». Его страх перед Богом выражен в его знаменитом изречении, согласно которому он предпочитет жить и умереть как собака, нежели ждать воскресения в Судный день как грешный человек⁶⁰. Хотя он много рассуждал о смерти, не она его страшила: он, скорее, боялся, что не сможет снискать своим служением

Божественного удовлетворения (рида). Самоуничтожительный страх оказаться менее праведным, чем его современники, и смиренный внешний вид сочетались в Фудайле б. 'Ийаде с полным отсутствием уважения к светским правителям, не исключая грозного халифа Харуна ар-Рашида, который, согласно суфийским источникам, готов был скромно выслушивать его морализаторские наставления⁶¹. Если мы попытаемся абстрагироваться от многочисленных легендарных наслоений, окружающих его личность, его жизнь предстанет перед нами как эталон самоотрешения. Следует, однако, отметить, что такой же позиции придерживались многие суннитские авторитеты той эпохи⁶², которых трудно отнести к суфиям. Начав свою деятельность с созиания хадисов и изучения права [фикх], они часто разочаровывались в своей ученой стезе и в своих ученых братьях, которые подобострастно заискивали перед правителями и влиятельными придворными. В глазах добропорядочных мусульман ученые льстецы, пресмыкающиеся перед халифом или каким-нибудь халифским наместником, были не достойны привилегии вести общину верующих к спасению. Дабы отмежеваться от таких продажных ученых, Фудайл б. 'Ийад, и его единомышленники (например, Давуд ат-Та'й)⁶³ избирали для себя умеренный аскетический образ жизни и оставили ряды профессиональных ученых (улома, ед.ч. 'алим). Такая «бунтарская» позиция нашла яркое выражение в стремлении Фудайла вернуться к скромному образу жизни, завещанному Пророком [ас-сунна], и очистить религию от разного рода «недопустимых новшеств» {бид'a\ ед.ч. бид'a}. Под «новшествами» Фудайл б. 'Ийад и другие аскеты подразумевали взгляды или обычаи либо неизвестные Пророку и его непосредственному окружению, либо им явно не одобряемые. Хотя Фудайл б. 'Ийад и порицал излишнюю роскошь и неправедно нажитое имущество правителей и их свиты, он все-таки настаивал, что верующий должен кормить себя и свою семью⁶⁴ на средства, заработанные своим собственным трудом, а не надеяться на чью-либо милость и жить подаяниями⁶⁵. Он не имел ничего против доходных ремесел, включая торговлю, если они не отвлекали мусульманина от служения Богу и выполнения религиозного долга. Фудайл б. 'Ийад старательно избегал общения с правителями и отвергал их дары, но он не чувствовал никаких угрызений совести, принимая деньги от благочестивого купца Ибн ал-Мубарака⁶⁶

Выводы

В суфийской литературе все три вышеупомянутых подвижника представлены как единомышленники и отцы-основатели суфийско-го движения. Тем не менее невозможно не заметить существенную разницу в их религиозных взглядах и способах служения Богу. Благочестие Ибрахима б. Адхама и его сторонников характеризовалось предельной отрешенностью от этого мира. Строжайшие требования, которые они выдвигали по отношению к самим себе, обособили их от остальной мусульманской общины и простых верующих, которые были не в силах придерживаться столь высоких стандартов. Ибн ал-Мубарак же воплотил в себе вид благочестия, более ориентированного на этот мир и на жизнь в составе мусульманской общины. Он не только признавал, что у аскета есть обязательства перед своей семьей и перед остальными верующими, но даже призывал своих сторонников активно участвовать в делах этого мира. Эта позиция нашла отражение в его успешной купеческой и благотворительной деятельности, в его активном участии в джихаде, и, наконец, в его роли собирателя и классификатора наследия Пророка - хадисов. Практику почитания Бога, присущую Ибн ал-Мубараку, можно назвать «историчной», так как в ее основе лежали глубокие размышления над прошлым мусульманской общины и подвигами ее основателей⁶⁷. Он собирал поучительные хадисы, которые должны были служить наставлениями его братьям по вере. Таким образом, он как бы снабжал их готовыми морально-этическими установками, восходящими к ранним мусульманским авторитетам. Это привлекло к нему многочисленных учеников со всех концов мусульманского мира. Такая наставническая функция была менее ярко выражена в деятельности Ибрахима б. Адхама, озабоченного прежде всего собственным спасением. Своих верных приверженцев он терпел как неизбежное зло и не стремился обрести новых последователей. Его главной заботой было избежание «мирской скверны». Важная черта, которая объединяет Ибн ал-Мубарака и Ибрахима б. Адхама, - это их добровольное проживание в «Пограничье» (рибат) и активное участие в джихаде. Если последний вряд ли был выдающимся воином (будучи изнуренным постоянным постом и ночными бдениями), Ибн ал-Мубарак отличался тем, что в нем сочетались недюжинная физическая сила, непоколебимая преданность своим братьям по оружию и благочестивая скорбь⁶⁸. Другая грань богопочитания, ориентированного на этот мир, присутствует в деятельности Фудайла б. 'Ийада. Его путь от

профессионального ученого-мухаддиса до аскета-морализатора свидетельствует о его желании помочь своим единоверцам осознать опасность сближения с правителями и участия в формирующихся в это время догматико-правовых школах, которые были своего рода политическими партиями той эпохи. Его активная социальная позиция, пристрастие к чтению публичных проповедей, яростная борьба со всеми видами бид'а, нарочитое благочестие⁶⁹ и подчеркивание важности материальной самодостаточности и умеренности делают его скорее предвестником «народного суннизма», присущего Ахмаду б. Ханбалу и его популистскому религиозно-политическому движению, нежели представителем суфизма в обычном понимании этого слова⁷⁰. Его изречения свидетельствуют о том, что он был не столько мистиком, сколько поборником умеренного, посюстороннего аскетизма, лейтмотивом которого был страх перед Богом⁷¹ и избежание контактов со светской властью. Представляя Фудайла б. 'Ийада образцовым суфием, поздние суфийские авторы, начиная с джа'фара ал-Хулдй (ум. в 348/959 г.), стремились воспользоваться его репутацией безупречного суннита, что было крайне важно для создания благоприятного образа суфизма. Причины, по которым в одну категорию попали столь отличные друг от друга как образом жизни, так и религиозными взглядами аскеты, следует искать в идеологических установках, присущих создателям суфийской традиции. Если оставить в стороне эти идеологические установки, то окажется, что мы имеем дело с представителями довольно разных путей служения Богу, из которых их биографы попытались сделать чуть ли не полных единомышленников.

* Любовный мистицизм Раби"и ал-Адавийи

Представителем другого влиятельного направления в раннем мусульманском аскетическом движении была полулегендарная женщина-аскет из Басры по имени Раби'а ал-'Адавийя (ум. в 185/801 г.). Вряд ли можно усомниться в реальности этой исторической личности, но вот отделять достоверную информацию о ней от вымысла не представляется возможным. Согласно большинству источников, она родилась в 95/714 или 99/717-18 г., а скончалась в 185/801 г. в Басре - ее гробница до сих пор находится неподалеку от этого города. Поздние суфийские агиографические источники представляют ее одной из трех знаменитых подвижниц (мутазахидат) Басры наряду с Му'азой ал-'Адавийей, женой раннего подвижника 'Амира б. 'Абд [ал-]Кайса ал-'Анбарий (ум. ок. 50/670 г.),⁷² и Умм ад-Дарда', женой благочестивого сподвижника Пророка Абу-д-Дарда' (ум. в 32/652 г.)⁷³. Родилась она в бедной семье. Согласно одной легенде, в детстве ее выкрали и продали в рабство. Она будто бы поначалу «предалась пению и игре на музыкальных инструментах» и зарабатывала себе на жизнь «ремеслом певицы» (каина)⁷⁴, но вследствии раскаялась и стала на путь подвижничества и самоотречения. Как бы то ни было, ее набожность в конечном счете принесла ей свободу, и она стала жить в уединении и безбрачии - сначала в пустыне, а потом в Басре, где вокруг нее собиралось множество учеников и почитателей, которые приходили к ней за наставлениями или чтобы сподобиться ее благодати. Среди подобных посетителей были такие известные аскеты и ученые, как Суфьян ас-Саурй, 'Абд ал-Вахид б. Зайд, Малик б. Динар, мистик Шакый ал-Балхий (ум. в 195/810 г.) и отшельник из Басры по имени Рийах б. 'Амр ал-Кайсий (ум. в 195/810 г.). Уже в ранних рассказах о жизни Раби'и ал-'Адавийи говорится о ее словесных поединках с ее гостями - из них она всегда выходила победительницей, исподволь показывая им, что они все еще одержимы страсти и себялюбием⁷⁵ и поэтому не могут достичь совершенства. Когда 'Абд ал-Вахид предложил ей руку и сердце, она презрительно отказалась ему: «О пленик страсти, ищи подобную себе. Неужели ты узрел хоть единий признак плотского желания во мне?». Другой ее поклонник, наместник Басры, пытавшийся склонить ее к замужеству приданым в тысячу золотых динаров, также получил отказ. Отказом были встречены и все другие предложения о замужестве, включая маловероятное предложение от ал-Хасана ал-Басрий, который умер за семьдесят лет до ее смерти. По словам самой Раби'и ал-'Адавийи, она была не в силах терпеть присутствия поклонников, поскольку они могли бы отвлечь ее от мыслей о Боге на несколько мгновений, не говоря уже о том, чтобы связать себя с одним из них на всю жизнь. Только Бога она считала своим истинным Женихом⁷⁶.

В одной истории она демонстрирует свое неуважение к профессиональным мухаддисам. Для нее их занятие было не чем иным, как знаком тщеславия и отвлечения внимания от размышлений о Боге, что, по ее мнению, было еще хуже, чем стяжательство и воспитание детей⁷⁷. Эту позицию разделяли многие современные ей

аскеты. Вся жизнь Раби'и ал-'Адавийи является собой образец крайнего аскетизма и самоотречения. Во многих изречениях, приписываемых ей поздними суфийскими авторами, особенно подчеркивается ее самодостаточность и нежелание зависеть ни от кого, кроме Бога. Когда ее друзья посоветовали ее родственникам купить ей служанку, чтобы та заботилась о ней, она сказала: «Истинно, я стыжусь просить жизненных благ у Того, Кому они принадлежат! Так как же я могу их получить от тех, кому они не принадлежат?»⁷⁸. Интересно, что великий арабский писатель ал-Джахиз (ум. в 256/869 г.) из Басры, который, вероятно, был первым, кто записал этот рассказ о ней⁷⁹, не упоминает о многочисленных чудесах, столь щедро приписываемых ей более поздними авторами. То, что ал-Джахиз не упомянул ее чудес, указывает на то, что в III/IX в. процесс создания ее образа как святой все еще не завершился. С другой стороны, рассказ ал-Джахиза о ней противоречит тому факту, что у нее была служанка по имени Мариям ал-Басрийа, с которой она делилась своим «знанием о чистой любви» ('ilm al-mahabba). Свидетельством того, что окончательное сложение легенды о Раби'и ал-'Адавийи потребовало как минимум двух столетий, является тот факт, что ее сверхъестественные поступки не были известны суфийским биографам IV/X в. - ас-Сарраджу (ум. в 378/988 г.), ал-Калабази (ум. ок. 384/994 г.) и ал-Макки (ум. в 386/996 г.), которые упоминали о ней в своих трудах⁸⁰.

Непоколебимая вера Раби'и ал-'Адавийи в великолюдие Божье и Его заботу о Своих рабах выражена в следующем ее изречении: «Разве Бог забывает бедных из-за их бедности или помнит богатых из-за их богатства? Ведь Он знает мое положение, зачем же я буду напоминать Ему о себе?». Она была равнодушна к удобствам мирской жизни: ее часто видели спящей «на старой циновке из тростника с кирпичом под головой, который служил ей подушкой». Она пила и совершила омовения из треснувшего кувшина⁸¹. Веря в Божественное пророчество, Раби'а ал-'Адавийя с благодарностью воспринимала болезнь и страдания, полагая их знаками Божественного внимания к своей персоне. В соответствии со своими убеждениями, она стойко переносила несчастья и болезни, отказываясь от помощи, которую предлагали ей другие аскеты. Поздние суфийские авторы, такие как Фарид ад-дин 'Аттар (ум. ок. 627/1230 г.)⁸², приписывали ей многочисленные чудеса. Яства чудесным образом появлялись перед пришедшими к ней гостями; ей самой преподносили дары загадочные посетители; ее верблюд (или осел), который умер по дороге в Мекку, был воскрешен, чтобы дальше служить ей; недостаток света в ее доме по ночам восполнялся свечением ее собственного тела; сам Господь оберегал ее дом и поля от воров; она могла парить в воздухе на своем молитвенном коврике⁸³.

Однако самой выдающейся чертой благочестия Раби'и ал-'Адавийи было ее абсолютное сосредоточение на Боге, которого она считала единственным объектом желаний, любви и почитания. По сравнению с Богом все остальные заботы и обязательства меркнут и выглядят ничтожными. Для Раби'и ал-'Адавийи даже любовь к собственным детям и Пророку, равно как страх перед Адом и дьяволом были лишь препятствиями, мешающими служению Богу. Эта позиция четко выражена в известной истории, согласно которой она во всеуслышание заявила о своем намерении сжечь райские кущи дотла и залить водой адское пламя, дабы никто не служил Богу исключительно ради райских утех или из страха перед адскими карами⁸⁴. Когда ее спросили о любви к Пророку, ответ был таков: «Любовь к Богу настолько овладела мною, что во мне не осталось места для любви кого-либо другого, кроме Него!». Таким образом, Божественный Возлюбленный стал самой сутью и конечной целью ее существования. Достижение этой цели потребовало от Раби'и вступления на трудный путь подвижничества и самоотрицания⁸⁵. Эта абсолютная, безраздельная приверженность Богу проиллюстрирована в многочисленных легендах о жизни Раби'и ал-'Адавийи, приводимых 'Аттаром. Так, находясь на смертном одре, она велела своим друзьям выйти, дабы освободить дорогу посланникам Божиим, которые пришли за ее душой. Удаляясь, ее друзья услышали, как она произнесла свидетельство веры (шахада), на что ей ответил таинственный голос, изрекший: «О душа в мире, вернись к своему Господу, удовлетворенная и удовлетворяющая! Займи ряды Моих слуг! Войди в Мой Рай» (Коран, 89:27-30). После смерти кто-то увидел ее во сне и спросил, как она спаслась от Мункара и Накира - ангелов, которые допрашивают каждого умершего сразу же после его смерти. Когда они приблизились к ней и спросили: «Кто Господь твой?», она отправила их обратно к их Повелителю со словами: «Возвращайтесь к своему Господу и скажите Ему: "Хотя у Тебя тысячи тысяч тварей, [о которых Тебе надо помнить], Ты ведь не мог забыть о старой немощной женщине. Это - я, для которой во всем мире не существовало ничего,

кроме Тебя. Так как же я могла позабыть Тебя и как Ты можешь спрашивать меня, кто есть Господь твой?"».

Так как Раби'а ал-'Адавийа не оставила после себя никаких сочинений, то при реконструкции ее религиозных взглядов нам приходится полагаться исключительно на высказывания, подобные только что приведенным. В источниках они обычно представлены как ответы на вопросы ее друзей или посетителей. Еще одним источником наших сведений о ее взглядах являются ее молитвы и наставления, воспроизведенные ее биографами, такими, например, как 'Аттар. Согласно последнему, она обычно молилась по ночам на крыше своего дома, повторяя при этом: «О Господь, звезды светят и глаза людей закрыты, правители заперли свои двери и каждый влюбленный находится наедине со своей возлюбленной; я же нахожусь наедине лишь с Тобой!». В другой молитве она говорит о Боге следующим образом: «О Господь мой, если поклоняюсь я Тебе из страха перед Адом, сожги меня там, если же поклоняюсь я Тебе в надежде на Рай, не пускай меня туда, но если я поклоняюсь Тебе только ради Тебя самого, не лишай меня [возможности лицезреть] Твою Вечную Красоту!».

Высказывания Раби'и ал-'Адавийи, которые дошли до нас в поздней передаче, касаются традиционных аскетических и мистических тем, а именно: покаяния, благодарности и лицезрения Бога как в этой, так и в будущей жизни. Так, рассуждая о переходе человека к праведному и подвижническому образу жизни, она особенно подчеркивает, что хотя инициатива к обращению может исходить от самого человека, его успех или неудача в конечном счете зависят от Божьей воли: «Кто сможет покаяться, если Бог не даст ему покаяния и не примет его? Только если Он обратится к тебе, то ты обратишься к Нему». Будучи полностью сосредоточенной на Боге и равнодушной ко всему остальному, она считала, что истинная благодарность раба Божьего должна быть адресована Дарителю, а не Еgo дару. Однажды в весенний день, когда ее собратья-аскеты позвали ее выйти из лома, чтобы полюбоваться красотой Божественного творения, она сказала: «Лучше оберните взоры свои внутрь и узрите там своего Создателя. Созерцание Создателя [в моей душе] отвратило меня от созерцания Его тварей». Когда ее спросили о Рае, она ответила известным изречением: «Сначала сосед [Бог], а потом уже [Его] дом!» [ал-джар сумма ад-дар]. Согласно великому суннитскому богослову ал-Газалу (ум. в 555/1111 г.), это высказывание означает, что тот, кто не познал Бога в этой жизни, не узрит Его в жизни следующей; тот, кто не встретил Его на земле, не будет наслаждаться видением Его на небесах; никому не удастся приблизиться к Богу в будущей жизни, если он не снискал Его близости {eiuiaud} в земной жизни. Другими словами: не посеяв, не пожнешь. Раби'а ал-'Адавийа считала себя чужой в этом мире - в этом четко проявляется направленность ее учения на мир потусторонний: она ела горький хлеб этой жизни, готовясь к грядущей, где ее ожидало высшее блаженство в присутствии ее Создателя. Когда ее спросили, как она достигла такой высокой ступени святости, она отвела: «Путем отрещения от всех забот этого мира и стремления к дружбе с Тем, Который вечен».

Выраженные в этих высказываниях темы были типичными для зарождающегося аскетического и мистического движения в Ираке и Сирии. Они могли принадлежать любому⁸⁶ из отрещившихся от сего мира современников Раби'и. Однако ее отличает от них ее пылкая проповедь бескорыстной и искренней любви (макабба) к Богу и дружбы (унс) с Ним. Безоглядное стремление к Богу становится единственной целью и мотивацией человека, любящего Бога, и выделяет его из общей массы верующих. Эта идея присутствует в многочисленных высказываниях и стихах, приписываемых Раби'и ал-'Адавийи, включая нижеследующее:

Тебя я сделала спугником своего сердца,
Тело же мое отдано тем, кто ищет моего общества.
Оно гостеприимно встречает моих гостей.
Но истинный гость души моей - Возлюбленный моего сердца!

В строках, часто приписываемых ей⁸⁶, говорится о двух видах любви: человек, подвластный первому виду любви, стремится достичь своих собственных эгоистических целей; тот же, кто поглощен любовью второго вида, сосредоточен только на Боге. Цитируемые ниже строки зачастую приводят в качестве свидетельства двоякой природы ее страсти к своему Божественному Возлюбленному:

К Тебе два вида у меня любви: одна эгоистичная,
другая же та, которой Ты достоин.

Эгоистичная любовь заставляет меня забыть все, кроме Тебя,
и обращает к Тебе все мои помыслы.
Что ж до любви, которой Ты достоин, то благодаря ей
Ты приоткрываешь предо мною завесу,
чтобы могла я лицезреть Тебя.
Ни в той, ни в другой любви нет моей заслуги, ведь я
получила их обе как дар от Тебя.

Поясняя смысл этих строк, ал-Газали утверждал, что под эгоистичной любовью Раби'а ал-'Адавийа подразумевала любовь к Богу как Дарителю благодати и преходящего земного благополучия; под любовью, которой Он достоин, она подразумевала любовь к Его Красоте, «которую Он открывает перед нею одной». Второй вид любви, согласно ал-Газали, гораздо важнее первого. Предвосхищая теософские рассуждения поздних мусульманских мистиков, Раби'а ал-'Адавийа стремилась передать свои страстные попытки достичь соединения (варг) с Богом. Так, в одном из своих стихов она говорит: «Я надеюсь лишь на единение с Тобой, ведь это цель всех моих желаний!». Согласно другому ее высказыванию: «Существованию своему я положила конец и собственное "я" без остатка растворила. Только так смогла я стать единой с Богом и только Ему теперь принадлежу».

В легендах о жизни и учении Раби'и ал-'Адавийи она выступает как истинный мистик, вдохновленный страстной любовью к Богу и достигший союза с Ним. Ее сосредоточенность на любви к Богу выделяет ее из числа современных ей аскетов и отшельников, все по-мысли которых были заняты, прежде всего, воздержанием от мирских удовольствий и благ, сохранением ритуальной чистоты, добровольной бедностью, страхом перед Богом и скрупулезным выполнением религиозных обязанностей. В поздней суфийской традиции Раби'а ал-'Адавийа предстает как само олицетворение чистой, бескорыстной любви к Богу, любви только ради Него самого, а не ради благ, которые Он дарует рабам Своим. Суфийская литература представляет Раби'у первым истинным мистиком, сочетавшим проповедь Божественной любви с доктриной «раскрытия» {таджалль; кашф} Бога перед возлюбленным избранником. Согласно этой доктрине, Божественные избранники могут лицезреть своего Господа уже в этом мире.

Полулегендарная личность Раби'и ал-'Адавийи вдохновила многих мусульманских авторов на написание ее романтических биографий и стала источником вдохновения для как минимум двух египетских фильмов. На Западе она известна прежде всего историей о факеле и воде, которыми она стремилась поджечь райские кущи и затушить адское пламя. Эта история, записанная в VIII/XIV в. на персидском языке анатолийским автором Афлаки в книге «Добродетели & гностиков» (Манакиб ал-'арифийн), практически слово в слово воспроизведена в *Me'moires du sieur de Joinville* (Paris, 1854, с 195). История, описанная в этой книге, происходит в другое время и в другом месте: монах нищенствующего ордена Ив Бретонец, посланный королем Франции Людовиком IX (будущий Св. Людовик) в Дамаск, встретил на пути старую женщину, несущую огонь и воду, и т.д. Нельзя быть уверенным в том, что Раби'а ал-'Адавийя является героиней этой истории, так как действие французской повести происходит в Дамаске, родном городе другой святой женщины II/VIII в., которую также звали Раби'а бинт Исма'ил ал-'Адавийя⁸⁷. Интересно, что самое раннее свидетельство мусульманского варианта этой истории датируется VIII/XIV в., в то время как французский вариант появился веком раньше. Позднее французский епископ Жан-Пьер Камю (1582-1653) привел эту же самую историю в качестве примера «чистой» любви в своей книге *El Caritee ou le pourtraict de la vraye charite, histoire devote tiree de la vie de Saint-Louis* (Paris, 1641).

* Становление мистического языка и теории: Шакик ал-Балхи

В личности хурасанского подвижника Шакика ал-Балхий мы находим другой пример беззаветного служения Богу, которое нашло выражение, среди прочего, в ведении джихада против «неверных». Мы уже наблюдали подобный «воинствующий» аскетизм в жизнеописаниях Ибрахима б. Адхама и Ибн ал-Мубарака. От них Шакик ал-Балхий отличался лишь тем, что жил в другой области мусульманского мира. Как мы помним, Ибрахим б. Адхам и Ибн ал-Мубарак исполняли свой долг перед мусульманской общиной, участвуя в боевых действиях против византийских христиан. Шакик же жил в укрепленном рибаше (пограничной крепости) в Вашгирде (Восточный Иран), куда стекались добровольцы, желавшие сражаться против «турков-язычников» Средней Азии. В 195/810 г. он погиб во время военного похода на Кулан в

верховьях р. Амударьи (Джайхун)⁸⁸. В богословских и правовых вопросах Шакик был последователем Абу Ханифы (ум. в 150/767 г.) и его ученика Абу Иусуфа (ум. в 192/808 г.). Однако после того как он принял аскезу, он совершенно потерял интерес к правовым и теологическим диспутам и без остатка посвятил себя служению Богу. Шакик ал-Балхий сочетал в себе черты как Ибрахима б. Адхама, так и Ибн ал-Мубарака. Подобно последнему, в начале своего жизненного пути он был купцом, который занимался торговлей с частично исламизированными тюрками Мавара'аннахра. Его торговая карьера закончилась после его неожиданной встречи с буддийским монахом, который призвал его уверовать в Бога как единственный источник всех благ и, оставив свое ремесло купца, полностью положиться на Его благоволение⁸⁹. В результате этой встречи Шакик ал-Балхий «покаялся», раздал все свое имущество и стал воином-аскетом в восточных областях Халифата.

Во многом он походил на Ибрахима б. Адхама, приверженцем которого он был в начале своего подвижничества. Как и в случае с Ибрахимом б. Адхамом, его щепетильная осмотрительность (вара) и упование на Бога (таваккул) зачастую доходили до крайностей. В некоторых отношениях Шакик ал-Балхий даже превзошел своего учителя. По его мнению, ввиду крайней порочности этого мира, истинно верующий должен прибегать к труду только в случае самой крайней необходимости. Чтобы избежать порочного влияния мирской сути, Шакик ал-Балхий проповедовал «жизненное правило, требовавшее полного отрещения от мира и неукоснительного повиновения воле Божьей». По его мнению, ремесленничество и торговля были «делом подозрительным» (шубха), и поэтому каждый, кто стремится к совершенству в служении Богу, должен был оставить эти занятия. Более того, сами попытки добыть средства к существованию ставили под сомнение милосердие Божье и Его способность обеспечивать всем необходимым Своих тварей. Не удивительно, что Шакика ал-Балхий часто изображают в качестве самого раннего представителя или даже основоположника таваккула. - учения об абсолютном уповании на Бога- Согласно этому учению, подвижник должен либо полностью оставить занятия доходными ремеслами или торговлей, либо свести их к минимуму⁹⁰. Шакик ал-Балхий придерживался таваккула. в самом его строгом виде. Такой бескомпромиссный таваккул позднее отвергли практически все суфии, отдав предпочтение его более умеренной форме. Умеренный таваккул был впоследствии принят на вооружение большинством суфииев, а не только небольшой горсткой «духовных атлетов», подобных Ибрахиму б. Адхаму. Хурасанский ученик Шакика ал-Балхий, Хатим ал-Асамм (ум. в 237/851 г.), которого источники называют «аскетом», «ученым» и «мудрецом» (хаким), стал основным распространителем духовного наследия своего учителя и в особенности его аскетической этики и практики⁹¹. Ученик Хатима ал-Асамма, Абу Тураб ан-Нахшабий (ум. в 245/859 г.), вел жизнь странствующего аскета, у которого, как говорят, было около ста двадцати учеников (мурйдун, ед.ч. мурыйд). Согласно некоторым суфийским авторам, из этого числа лишь двое учеников сумели вынести тяготы аскетических подвигов и стали признанными суфийскими шайхами. Такой уровень «отсева», вероятно, указывает на то, что суровые требования, которые ранние аскеты предъявляли к себе и к другим, могли быть доступны лишь небольшому количеству «духовных атлетов», способных терпеливо блюсти подвижнические обеты на протяжении всей жизни. Личность Абу Тураба ан-Нахшабий важна еще в одном отношении: благодаря своему скитальческому образу жизни, который был характерен для большинства ранних подвижников (в частности, для Ибрахима б. Адхама и Фудайла б. 'Ийада), он смог донести учение Шакика ал-Балхий и Хатима ал-Асамма до Ирака и Сирии, где идеи таваккула постепенно получили широкое распространение среди местных аскетов и мистиков. Таким образом, Абу Тураб ан-Нахшабий стал своего рода духовным мостом между восточной и западной традициями мусульманского подвижничества⁹³. Деятельность Абу Тураба ан-Нахшабий и других подобных ему подвижников способствовала постепенному сближению восточного и западного направлений мусульманского аскетизма в IV/X столетии, причем к тому времени багдадская школа суфизма постепенно стала преобладающей. Но, пожалуй, еще более значительной заслугой Шакика ал-Балхий стал его вклад в то, что впоследствии стало называться «наукой о мистическом пути» ('илм ат-тарик). Эта наука со временем превратилась в, пожалуй, самый важный символ суфийского образа жизни и мировоззрения. Ранние аскеты иногда рассуждали о различных уровнях духовного совершенства в служении Богу, однако никто из них не пытался их классифицировать и детально объяснить. В своем трактате «Правила богопоклонения» {Адаб ам-'ибадат} Шакик ал-Балхий впервые предпринял попытку концептуализировать различные стадии, или «привалы» (маназил, ед.ч. манзила), на «пути к Богу», а также уровни духовного опыта, характерного для подвижника, достигшего той или

иной стадии. Если эта книга подлинна⁹⁴, то ее, по-жалуй, можно было бы считать демаркационной линией между аскетизмом и зарождающимся мистицизмом⁹⁵. В любом случае учение Шакика ал-Балхий сильно отличается от учения Фудайла б. 'Ийада, который высшими стадиями духовного развития считал отрешенность от мира (зухд) и полную удовлетворенность своей участью, какой бы тяжкой она ни была, и Божьим промыслом (рида). В учении Шакика ал-Балхий отрешенность от мира и страх перед Богом, которые характеризовали типичного мусульманского аскета (захид), отнесены к низшим стадиям духовного развития. Хотя Шакик не сомневался в достоинствах этих аскетических доброделей⁹⁶, он, тем не менее, поставил их гораздо ниже мистических переживаний, таких как всепоглощающее желание райского блаженства в присутствии Бога и страстная любовь к Нему. В учении Шакика ал-Балхий мистикам отдается безоговорочное предпочтение перед аскетами: по его мнению, мистикам доступны две высшие стадии мистического пути, в то время как аскетам суждено оставаться в самом его начале⁹⁷.

Ал-Хасан ал-Басрый и его кружок
Ал-Хасан ал-Басрый (ум. в 110/728 г.)

Йазид б. Абан ар-Ракашй (ум. между 101/729 и 121/738 г.)
Мухаммад б. Васи' (ум. в 127/738 г.), Малик б. Динар (ум. в 128/745 г.)
Фаркад ас-Сабахй (ум. в 132/749 г.)
'Абд ал-Вахид б. Зайд (ум. ок. 133/750 г.)
Давуд ат-Та'й (ум. в 165/781 г.)
Раби'а'ал-Адавийа (ум. в 185/801 г.)
Рийах/Рабих б. 1Амр ал-Кайсий (ум. в 195/810 г.)
Абу Сулайман ад-Дараний (ум. в 215/830 г.)

Г л а в а II

Аскетизм и мистицизм на западе Халифата: Сирия и Египет

- * {Абу Сулайман ад-Дарани и его окружение}
- * {Зу-н-Нун ал-Мисри}
- * Абу Сулайман ад-Дарани и его окружение

В начале III/IX в. Басра и, в меньшей степени, Куфа оставались центрами аскетической и мистической жизни в Халифате. Из этих двух центров аскетические и мистические идеи, зародившиеся в окружении ал-Хасана ал-Басрый, вскоре достигли новой столицы Халифата - Багдада. Они нашли живой отклик и в других частях мусульманского мира. В Сирии их проповедником стал Абу Сулайман ад-Дараний (ум. в 215/830 г.)⁹⁸, который занимался подвижничеством в Басре и Аббадане вместе с Абд ал-Вахидом б. Зайдом и Раби' б. Сабихом и через них познакомился с идеями ал-Хасана ал-Басрый. Подобно Фудайлу б. 'Ийаду и Шакику ал-Балхий, Абу Сулайман ад-Дараний особое внимание уделял упнованию на Бога (таваккул). Кроме того, он также проповедовал учение о полной удовлетворенности своей долей (рида), что предполагало отказ от собственной воли. Похоже, что эти аспекты подвижничества (зухд) были для него самыми главными⁹⁹. По его выражению, «ни в этом мире, ни в следующем... не существует ничего, что могло бы удержать людей от Бога; все, что отвлекает внимание человека от Бога, будь то семья или ребенок, должно расцениваться как несчастье». Достичь истинного знания о Боге можно было лишь путем полного повиновения Его воле. Такого рода безоглядная сосредоточенность на Боге объясняет, почему Абу Сулайман ад-Дараний проповедовал безбрачие. По его мнению, «сладость поклонения и безмятежная покорность сердца, которые может испытывать человек, [наложивший на себя обет] безбрачия, совершенно недоступны человеку, обремененному семьей»¹⁰⁰. По его собственным словам, «во всем мире нет ничего приятнее женщин», поэтому ничто столь сильно не отвлекает верующего от поклонения Богу. Как ни парадоксально, такого рода убеждения не помешали ему самому обзавестись семьей - у него были жена и сын. В отличие от Шакика ал-Балхий, он не был борцом за веру, хотя и относился к войне против «неверных» (джихад) с большим почтением. Тем не менее гораздо более благородным и трудным делом он считал борьбу человека с его собственными страстями и стремлениями его низменной души (муджахадат ан-нафс)¹⁰¹. Чтобы добиться успеха в этой борьбе, нужно пристально следить за порывами своего сердца и вожделениями своего тела с тем, чтобы удержать их от греховных мыслей и поступков. Абу Сулайман ад-Дараний

рассматривал такую борьбу как средство продвижения по пути, который делится на «стадии» или «ступени» (дараджат, ед.ч. дараджа). Они напоминают «привалы» (маназил, ед.ч. манзила) Шакика ал-Балхий, о которых шла речь в предыдущей главе. Абу Сулайман ад-Дарани считал, что человек не может описать какую-либо стадию, пока он не пройдет ее и не вступит на следующую. Степень познания Бога [марифат Аллах] подвижником находится в прямой зависимости от числа его благочестивых деяний, которые, в свою очередь, определяют быстроту его продвижения по пути духовного самосовершенствования. Будучи уверенным в собственном совершенстве, Абу Сулайман ад-Дарани притязал на то, что достиг глубины знания Бога и Божественных тайн, которой не достиг никто из его современников¹⁰². Многие его современники признали его духовное лидерство и стали его учениками. В числе его благочестивых последователей мы находим его самого выдающегося ученика, Ахмада б. Абй-л-Хаварий (ум. в 230/845 или 246/860 г.). Последний был женат на благочестивой вдове по имени Раби'а бинт Исма'ил, которую зачастую путают с ее тёзкой Раби'ой ал-'Адавийей¹⁰³. От своего богатого мужа Раби'а бинт Исма'ил унаследовала состояние в 300 000 динаров, которое она решила потратить на Ахмада б. Абй-л-Хаварий и его сподвижников-аскетов. Несмотря на свое решительное неприятие брачных уз, Абу Сулайман ад-Дарани был настолько восхищен ее исключительным благочестием, что сам благословил их брак. Поздняя суфийская традиция рисует Раби'у бинт Исма'ил и Ахмада б. Абй-л-Хаварий как пару, чьи отношения оставались сугубо платоническими на всем протяжении их супружества: всю свою жизнь они посвятили служению Богу¹⁰⁴. Однако, по другим сведениям, Ахмад б. Абй-л-Хаварий был женат еще на трех женщинах, из которых по крайней мере одна была известна своим благочестием и набожностью. Известно и то, что у него была сестра - исключительно благочестивая женщина, которая по-видимому, принадлежала к кружку аскетов¹⁰⁵, сплотившемуся вокруг Абу Сулаймана ад-Дарани и его ближайших сподвижников. Истории о Раби'е бинт Исма'ил, приведенные в поздних суфийских источниках очень сильно напоминают истории о ее тёзке из Басры¹⁰⁶. Иногда создается впечатление, что мы имеем дело с расхожим сюжетом, который привел к появлению нескольких литературных близнецов Раби'и ал-'Адавийи. Как бы то ни было, складывается впечатление, что среди ранних благочестивых мусульман Раби'а ал-'Адавийи из Басры была далеко не единственной подвижницей и что Ирак (в особенности Басра) был не единственным местом, где мы встречаем аскетизм и подвижничество среди мусульманских женщин¹⁰⁷.

Стоит отметить, что, вопреки образу Абу Сулаймана ад-Дарани в поздних суфийских сочинениях, он вряд ли считал себя суфием. Хотя он называл так других аскетов и подвижников, например, Малика б. Динара, он явно не хотел безоговорочно отождествлять себя с суфиями из Ирака¹⁰⁸. Принимая во внимание то, что Малик б. Динар провел много лет в Ираке, а Абу Сулайман ад-Дарани сам обучался аскетизму в Басре, а ранее также и в 'Аббадане, можно предположить, что говоря о «суфизме» он прежде всего имел в виду иракскую аскетико-мистическую традицию, которая к тому времени, вероятно, уже четко ассоциировалась с ношением власяницы. В целом учение Абу Сулаймана ад-Дарани в том виде, в каком его систематизировал его ученик Ахмад б. Абй-л-Хаварий, представляет собой мировоззрение в большей степени аскетическое, нежели мистическое. В его изречениях последовательно подчеркивается, что страх Божий и смирение перед Божественной волей есть «основа всех добродетелей в жизни этой и будущей». Абу Сулайман ад-Дарани подчас рассуждал о любви к Богу как о конечной цели мистика или же о движении души по духовному пути с целью обретения «Божественного знания»/«гностиса» (марифа). Тем не менее он не оставил систематического и детального описания этого пути и его «стоянок», подобно тому, как это сделал до него Шакик ал-Балхий. Последователи Абу Сулаймана ад-Дарани развили и систематизировали его еще не вполне оформленное мистическое учение¹⁰⁹. Помимо Ахмада б. Абй-л-Хаварий эту задачу взял на себя Ахмад б. 'Асим ал-Антакий (ум. в 220/853 г.) из Антиохии. Ему приписывают авторство нескольких трактатов, в которых изложено учение, очень схожее с мистической психологией современного ему великого багдадца ал-Хариса ал-Мухасиби (ум. в 243/857 г.). Принадлежность этих трактатов перу Ахмада б. Асима ал-Антакий вызывает сомнения¹¹⁰, поэтому трудно согласиться с мнением А. Дж. Арберри, что этот подвижник превратил аскетизм «из образа жизни, который [люди] принимали в знак протesta против стремления к мирским благам, распространенного в высших слоях общества, в учение о бытии и теософскую систему». В то же время нельзя отрицать, что аскетическая и мистическая мысль в Сирии развивалась не только в Дамаске и его окрестностях, но и в других городах этого региона, в данном случае в Антиохии. Стиль и содержание

«Книги [духовного] уединения» (Китаб ал-халва) Ахмада б. Асима ал-Антакийского показывают, что она была ад-ресована достаточно широкой аудитории, включая, по-видимому, как горожан Антиохии, так и благочестивых добровольцев из арабо-византийского «Пограничья»¹¹¹. Хотя подлинность некоторых приписываемых ему высказываний может вызывать сомнения, совершенно очевидно, что в целом он предстает перед нами как мистик¹¹². Вот, например, как Ахмад б. Асим ал-Антакий описывал состояние подвижника, поглощенного любовью к Богу:

Когда другие смотрят на него, он не видит их; когда его зовут, он не слышит; когда с ним приключается несчастье, он не печалится; когда к нему приходит успех, он не ликует. Он никого не боится и ни на кого не надеется... как если бы на всем белом свете не было никого, кроме него самого, а на небесах никого, кроме Бога.

Пристальное внимание, которое Ахмад б. Асим ал-Антакий уделял мистической психологии и самонаблюдению, снискало ему прозвище «Соглядатай сердец» (джасус ал-кулуб), которое, как говорят, дал ему его учитель Абу Сулайман ад-Дараний.

* Зу-н-Нун ал-Мисри

Нам мало известно о развитии мусульманского аскетизма в Египте со времени завоевания этой страны арабами до рубежа III/IX в. Принимая во внимание богатую египетскую традицию христианского монашества, существовавшую задолго до прихода ислама¹¹³, можно предположить, что она оказала определенное влияние на зарождающийся мусульманский аскетизм в этой части мусульманского мира. Тем не менее исторические сведения о начальном развитии аскетизма в Египте, плавно как и о социальной принадлежности его представителей, очень скучны. В ранней египетской исторической хронике упоминается произошедшее в 199/815 г. в Александрии (ал-Искандарийя) восстание группы благочестивых мятежников, названных в источнике «суфиями» (ас-суфийа). Их возглавил человек по имени 'Абд ар-Рахман ас-Суфий. Повстанцы пытались силой заставить наместника Египта строго соблюдать предписания Божественного закона и выступили против тех его указов, которые, по их мнению, противоречили шар'агу¹¹⁴. Данный эпизод свидетельствует не только о наличии аскетов в египетском обществе той эпохи, но и об их политическом активизме, чего в других регионах мусульманского мира не наблюдалось.

Любопытно, что самый ранний известный нам представитель египетского аскетического и мистического движения был довольно тихим, склонным к уединению человеком по имени Зу-н-Нун ал-Мисри (ум. в 245/860 г.). Он родился в нубийской семье в г. Ихмиме в Верхнем Египте; религиозным наукам обучался в Сирии и Хиджазе, в частности, у будущего основателя маликитского доктринально-правового толка, Малика б. Анаса (ум. в 179/795 г.), а также у подвижника и морализатора Фудайла б. 'Ийада, о котором речь шла выше. В богословских вопросах он был последовательным «традиционистом», отстаивавшим учение о несotворенности Корана. Это убеждение чуть не стоило ему жизни, когда противники этой доктрины рационалисты-му'tазилиты добились влияния при дворе халифа в Багдаде и начали преследовать всех тех, кто отказывался признать сотворенность Корана. Мистические высказывания Зу-н-Нуна ал-Мисри, дошедшие до нас благодаря поздним суфийским авторам и его современнику ал-Харису ал-Мухасиби, свидетельствуют о том, что он был знаком с терминологией и идеями аскетов и мистиков из восточных провинций Халифата. Во время печально известной «инквизиции» (михна), которую проводил халиф ал-Ма'mун (ум. в 219/833 г.) и его непосредственные преемники, Зу-н-Нун был взят под стражу по обвинению в приверженности к учению о несotворенности Корана, доставлен в Багдад и подвергнут допросу. Однако вскоре он был отпущен на свободу по приказу халифа ал-Мутаваккила (убит в 247/861 г.), положившего в 241/855 г. конец политике своих предшественников. В Египте Зу-н-Нуна преследовали за публичные проповеди мистических идей, но нам почти ничего не известно, в чем конкретно его обвиняли¹¹⁵. Будучи смиренным человеком, полностью посвятившим себя служению Богу, Зу-н-Нун ал-Мисри привлек к себе небольшую группу приверженцев сначала в Ихмиме, а затем в Гизе, куда он перебрался в конце жизни. Большая часть сведений о его учении дошла до нас в сочинениях таких поздних суфийских авторов, как Абу Ну'айм ал-Исбаханий (ум. в 430/1038 г.), Фарид ад-дин 'Аттар (ум. ок. 627/1220 г.) и Нур ад-дин Джамий (ум. в 898/1492 г.). Они цитируют отрывки из его многочисленных молитв и назиданий, равно как и его мистические поэмы¹¹⁶, которые отличались красотой стиля и

изяществом содержания. Поздние суфийские авторы приписывают ему учение о «состояниях» {ахвал, ед.ч. хал) и «стоянках» (макамат, ед.ч. макам) мистического пути. Так, согласно Джамай, «он возглавлял эту общину [т.е. суфиев], которые возводили к нему свою [духовную] родословную. Были шайха и до него, но он был первым, кто разъяснял тонкости суфийского языка и рассуждал об этом пути». В некоторых своих изречениях Зу-н-Нун ал-Мисрй действительно говорит о семнадцати «стоянках» {макамат) на пути к Богу. Первую из них он определял как отклик верующего на Божественный призыв; последнюю же характеризовал как полное повинование Богу и искреннее упование на Него (сидк ат-таваккул)¹¹⁷.

Высказывания Зу-н-Нуна ал-Мисрй наполнены «эротическим символизмом, ставшим позднее своеобразной визитной карточкой суфийского самовыражения». Он часто говорит о Боге как о своем близком Друге (анис) и Возлюбленном (хабиб). Любовь к Богу заставляет мистика «любить то, что любит Бог, и ненавидеть то, что Он ненавидит, всегда совершая только хорошее и остерегаться всего, что отвлекает внимание от Него»¹¹⁸. В одном своем известном изречении он обращается к Богу следующим образом: «Боже! На людях зову я Тебя "Повелитель мой!", наедине же с собой называю Тебя "Возлюбленный мой!"». Идея о близости между Богом и человеком тесным образом связана с учением Зу-н-Нуна ал-Мисрй об особенном, интуитивном знании о Боге, или «гностисе» (марифа). Такое знание ставит обладающих им «гностиков» ('арифун, ел-ч. 'ариф) выше всех остальных верующих. По его мнению, «гностики» не существуют сами по себе: они существуют лишь постольку, поскольку они пребывают в Боге. Зу-н-Нун ал-Мисрй различал три вида знания: знание обычных мусульман; знание ученых и мудрецов и знание «друзей Божьих» (аулия'), ед.ч. вали), которые лицезреют Бога в своих сердцах. Последние, по его мнению, являются Божими избранниками, наделенными тайным знанием, о котором «не должно рассуждать прилюдно, дабы оно не достигло ушей непосвященных». В рассуждениях Зу-н-Нуна ал-Мисрй это высшее знание представлено как первозданная, чистая вера, которой Бог наделяет своих избранников испокон веков - Божественная искра, зароненная в человеческое тело, чтобы направить его на истинный путь¹¹⁹. Вероятно, в этом отношении Зу-н-Нун ал-Мисрй близко подошел к идеям коптских гностиков и неоплатоников: некоторые мусульманские и западные авторы зачастую приписывают ему гностические идеи, изображая его «чародеем», знакомым с «иероглификой, алхимией, астрологией и магией». Помимо упомянутых выше мистических идей, учение Зу-н-Нуна ал-Мисрй содержало в себе и традиционные аскетические предписания, такие как страх перед гневом Божьим (а не надежда на Его милосердие)¹²⁰, покаяние, самоотречение, искренность в словах и делах, лаконично названную им «мечом Божиим на земле, который рассекает все то, чего касается». Другими словами, у нас нет достаточных оснований рассматривать его наследие как решительный переход от аскетического благочестия к мистическому.

Г л а в а III Суфизм багдадской школы

- * {Зарождение мистической психологии: ал-Харис ал-Мухасиби}
- * {Становление багдадской традиции}
- * {Трезвый мистицизм: ал-Джунайд ал-Багдади}
- * {Язык суфийской науки: Абу Саид ал-Харраз}
- * {Расцвет эротического мистицизма}
- * Зарождение мистической психологии: ал-Харис ал-Мухасиби

Учение Зу-н-Нуна ал-Мисрй оказало значительное влияние на многих его современников. Выдающийся багдадский религиозный психолог, богослов и проповедник ал-Харис ал-Мухасиб (ум. в 243/857 г.) питал к нему глубокое уважение и воспринял многие элементы его учения. Ал-Харис ал-Мухасиб родился в арабской семье в Басре, где познакомился с хадисной наукой ('илм ал-хадис) и местной аскетической традицией, восходящей к ал-Хасану ал-Басри¹²². Позднее он перебрался в Багдад, где получил основательную богословскую и правовую подготовку под руководством выдающихся ученых своей эпохи, среди которых, по-видимому, был и Мухаммад б. Идрис аш-Шафи'й (ум. в 204/820 г.), один из самых известных правоведов того времени и основатель доктрино-правового толка, названного его именем. Из работ ал-Хариса ал-Мухасиб явствует, что он был прекрасно знаком с «точными философскими определениями и... диалектическим методом», который в то время применяли различные богословские школы, в особенности му'тазилиты¹²³. О его личной жизни известно очень мало, помимо

нескольких легенд, призванных подчеркнуть его исключительную праведность. Например, он отказался унаследовать имущество своего собственного отца, поскольку считал его сбившимся с «праведного пути»¹²⁴. Из скучных сведений о нем, содержащихся в его собственных сочинениях, можно сделать вывод, что его основными занятиями в Багдаде были преподавание и проповедничество, которые привлекли к нему множество учеников и последователей. Структура многих работ ал-Хариса ал-Мухасибий, которые часто представляют собой ответы духовного наставника на вопросы учеников, отражает их дидактическую направленность. Кроме того, его сочинения представляют собой сборники благочестивых проповедей и назиданий, которые иногда носят автобиографический характер. Здесь описаны его собственные метания и поиски религиозной истины и пути к спасению. В 236/846 г. он был обвинен в использовании «диалектического» метода при ведении диспутов группой богословов во главе с известным багдадским проповедником и основателем суннитского религиозно-политического течения и догматико-правового толка Ахмадом б. Ханбалом (ум. в 241/855 г.). Последний принадлежал к ученым, которые придерживались «буквального» понимания Писания¹²⁵. Они осуждали каждого, кто пытался толковать его с рационалистических позиций¹²⁶. К тому же Ахмад б. Ханбал с подозрением относился к учению о психологическом самоанализе и самонаблюдении, характерному для ал-Хариса ал-Мухасибий, расценивая его как «недопустимое новшество» (бид'а)¹²⁷. Враждебность популярного Ахмада б. Ханбала побудила простой люд напасть на дома ал-Хариса ал-Мухасибий и некоторых его последователей. В результате ал-Мухасибий вынужден был искать убежище в Куфе. Оттуда он отправил послание Ахмаду б. Ханбалу, в котором каялся в приписываемых ему «заблуждениях» и просил прощения. Однако Ахмад б. Ханбал отказался принять его извинения. Не исключено, что он сделал это из зависти к ал-Харису ал-Мухасибий, который, как и он сам, обладал репутацией красноречивого и разностороннего ученого¹²⁸. Вся последующая жизнь ал-Хариса ал-Мухасибий была омрачена враждой к нему Ахмада б. Ханбала и его сторонников. Опороченный и униженный ханбалитами, он был вынужден оставить свою проповедническую деятельность и жить в стенах собственного дома. В конечном счете он все-таки вернулся в Багдад, но провел остаток жизни в нищете и безвестности. Когда он умер, лишь четверо из его последователей осмелились нарушить на тот момент уже посмертный наказ Ахмада б. Ханбала не совершать молитву над его телом¹²⁹.

Само имя ал-Хариса ал-Мухасибий, которое происходит от словосочетания мухасабат ан-нафс («самоотчет», или «самосозерцание»), указывает на главную идею его этического учения. Его сочинение «Книга соблюдения обязанностей [по отношению к] Богу» (Китаб ар-ри'айя ли-хукук Аллах) явилось первым детальным описанием тщательного самоанализа, который необходим каждому, кто стремится к благочестивому образу жизни и беззаветному служению Богу. По словам одного западного исследователя его духовного наследия, в этом сочинении ал-Харис ал-Мухасибий «демонстрирует глубокое знание человеческой природы и ее слабостей. Предлагая средства для преодоления этих слабостей и достижения чистосердечного служения Богу, он демонстрирует глубокую мудрость и вдохновенную проницательность, присущие истинному духовному наставнику и пастырю душ». Примечательно, что этот важный трактат, вдохновивший большое число более поздних представителей суфийской психологии, в частности, Абу Талиба ал-Маккий, ал-Газалй, Абу Майдана, Ибн [ал-] 'Арабий и Ибн 'Аббада ар-Рундий, начинается с подробного пересказа притчи о сеятеле из Нового Завета¹³⁰; в этой же книге ал-Харис ал-Мухасибий прибегает к библейскому образу отделения зёрен от плевел¹³¹. Исследование самых глубоко скрытых порывов души и сердца позволило ал-Харису ал-Мухасибий пойти дальше простого аскетизма его предшественников, который подразумевал прежде всего самоотрижение, добровольную бедность и умерщвление плоти. Отмечая опасность поверхностного, показного аскетизма, ал-Харис ал-Мухасибий призывал своих последователей избегать нарочитого выставления своей праведности напоказ. Он подчеркивал, что показная набожность есть результат рийа - слово, которое в его рассуждениях одновременно означает «лицемерие», «тщеславие» и «самодовольство». Рийа является главным препятствием на пути достижения духовной чистоты и совершенства, которые служат отличительными признаками «друзей Божьих» (ауяйя). «Когда Бог проявляет дружество к ним, - пишет ал-Харис ал-Мухасибий, - Он окутывает их Своим благоволением, а когда это благоволение проявляется в них, они обретают известность благодаря своей любви к Богу. Сама любовь не имеет конкретной формы или образа... но ее можно узреть в характере влюбленного, ибо безграничное Божественное благоволение проявляется в том, что Он нежно направляет Своего раба, ниспосылая его сердцу Свои откровения.

Потому говорят, что признак Божественной любви состоит в присутствии Божественного благоволения в сердцах тех, кого Бог избрал для Своей любви». Обнаружить, а затем и избавиться от всех следов рийя можно путем скрупулезного анализа своих истинных помыслов и намерений при совершении любого акта богопоклонения или иного благочестивого действия. Только благодаря такому самоанализу человек начинает служить Богу самым совершенным образом. С его помощью человек достигает двух целей: раскаяния в своих греховых поступках и избавления от скверны лицемерия. Ал-Харис ал-Мухасиб выводит эти качества из страха перед Богом (хауф) и надежды на Его милосердие (раджа). Пока человек страшится Бога и возлагает все свои надежды на Его безграничное милосердие, ему обеспечен успех в достижении его целей¹³².

В своей «Книге [духовных] заветов» (Китаб ал-васайа) ал-Харис ал-Мухасиб ставит целью предупредить читателей о ловушках, ожидающих их на пути к Богу. Самой опасной из них является привязанность к этому миру и, как следствие, стремление к мирской славе и почету. Он также предостерегал против чрезмерной заботы о мирскими делами и богатством, что, как он утверждал, отвлекает сердце верующего от поминания Бога и поклонения Ему. В то же время в своем «Послании о снискании средств к пропитанию, о благочестивой осмотрительности и о вещах сомнительных» (Рисалат ал-макасиб ва-л-вара' ва-ш-гиубухат) он порицал чрезмерно широкое толкование тех вещей, которые считаются сомнительными, настаивая на умеренности и воздержании от любых крайностей. В противоположность Шакику ал-Балхий, который выступал в защиту крайних форм таваккула, ал-Харис ал-Мухасиб проповедовал «золотую середину»: упование на Бога не означает, что человек должен перестать добывать средства к пропитанию. Во всяком случае он не имеет права жить в праздности на средства других людей¹³³. Описывая различные типы отшельников и аскетов, ал-Харис ал-Мухасиб явно предпочитает активное, посюстороннее благочестие без действию и полной отрешенности от мира. Он побуждал своих читателей приспособливаться к требованиям и нормам общества, в котором они живут, но при этом непрестанно бороться с его пагубным для души влиянием посредством тщательного самоанализа, умеренности, спокойствия и сдержанности. Он отрицал аскетическое бегство от этого мира и общества в эгоистическом стремлении достичь личного спасения. Дабы постоянно быть настороже и ни на миг не забывать о Боге под влиянием мирских соблазнов, он советовал своим читателям воображать себе картины (таваххама) Страшного суда и последующей жизни обитателей Рая и Ада¹³⁴. Эта практика составляет главный предмет его «Книги воображаемых картин [будущей жизни] и грядущих ужасов» (Китаб ат-таваххум ва-л-ахвал). Он описывает их следующим образом:

По Его призыву все твари Божьи соберутся, дабы предстать перед Ним; мертвые поднимутся из могил, многочисленная армия всех народов, Царь и нищий - плечом к плечу... склонив свои головы в смирении и почитании перед Царем царей. Затем солнце и луна погаснут, земля и небеса расколются и исчезнут, а небожители, обитавшие на Семи небесах, поведут восставших из мертвых в Долину Воскресения, где... будут рассмотрены записи деяний каждого человека... [после чего] будут установлены весы, и тот, чьи греховные дела перевесят праведные, будет обречен на вечные мучения, а тому, чьи праведные деяния перевесят греховные, будет даровано вечное блаженство¹³⁵.

Яркими красками описаны и последующие события, например, путь души в Рай и открывающееся ей видение Господа во всей Его красоте. За этим следует вступление праведной души в ряды душ, благословленных Богом. По замыслу ал-Хариса ал-Мухасиб, эти полные драматизма картины Конца Света должны были укрепить решимость благочестивых людей вести праведный, богообязанный образ жизни и не совершать никаких прегрешений, которые могли бы повлиять на их участь в будущей жизни.

Я не буду рассматривать здесь богословские представления ал-Хариса ал-Мухасиб, тем более, что это уже было сделано Й. ван Эссом в специально посвященной этому вопросу монографии¹³⁶. Попытаюсь лишь ответить на вопрос, следует ли нам считать ал-Мухасиб предвестником суфийского движения в Багдаде, которому суждено было оказать значительное влияние на всю последующую историю мусульманского мистицизма. Вслед за И. ван Эсном, Дж. Болдик утверждает, что ал-Харис ал-Мухасиб не был «ни суфием, ни мистиком», а скорее богословом-морализатором. С этим утверждением можно было бы согласиться, особенно, если мы представляем суфизм в качестве однородного и сплоченного движения, которое

зародилось в I в. по мусульманскому летосчислению и изначально основывалось на четко определенных идеалах и подвижнической практике. Это представление было создано поздней суфийской историографией примерно спустя сто лет после смерти ал-Мухасибй. Скорее всего, ал-Харис ал-Мухасибй был «суфием» не в большей и не в меньшей степени, нежели, скажем, Абу Сулайман ад-Дараний, который, как уже было отмечено, не желал отождествлять себя с иракскими «шерстянщиками». В то же время аскетические взгляды ал-Хариса ал-Мухасибй не слишком отличаются и от взглядов Фудайла б. 'Ийада, которого Ж. Шабби склонна рассматривать скорее как предтечу социальному и политически активного суннизма, приверженцем которого был Ахмад б. Ханбал, нежели как мистика. Очевидно то, что если в рассматриваемую эпоху и можно обнаружить «настоящих» суфиев, т.е. тех, кто сам себя однозначно считал таковыми, то их было очень немного. С другой стороны, невозможно отрицать того, что ал-Харис ал-Мухасибй был тесно связан с теми людьми, чья приверженность суфизму не вызывает особых сомнений, а именно: ал-Хасан ал-Мусухй (ум. в 257/870 г.), Сарй ас-Сакатй(ум. в 253/867 г.), Абу Хамза ал-Багдадий (ум. в 289/902 г.), ал-Джунаид ал-Багдадий (ум. в 298/910 г.), ан-Нурй (ум. в 295/907 г.) и др.¹³⁷ Хотя никто из них, за исключением ал-Джунаида ал-Багдадий, не считал себя ни другом, ни учеником ал-Хариса ал-Мухасибй (по-видимому, из-за страха перед агрессивно настроенными ханбалитами), все эти аскеты и мистики хорошо знали его наследие и изъяснялись на похожем языке. Глава багдадских суфиев, Сарй ас-Сакатй, питал глубокое уважение к его этическому учению, которое основывалось на самооблюдении и тщательном анализе своих истинных намерений. Это, однако, не помешало ему резко критиковать его опального создателя. Источником его открытой враждебности к своему выдающемуся современнику, помимо страха перед ханбалитами, могло быть соперничество между ними, поскольку оба были известными проповедниками, которые обращались к одной и той же аудитории¹³⁸. Хотя ал-Харис ал-Мухасибй был прежде всего богословом, в его учении немалое место занимали идеи Божественной любви¹³⁹, которые по своей природе несомненно являются мистическими. Таким образом, наше мнение о нем как «суфии» или «не-суфии» зависит от того, что мы подразумеваем под понятием «суфизм». Если под «суфизмом» мы понимаем мистическую и аскетическую традицию, расцветшую в Багдаде во второй половине III/IX - начале IV/X вв., то ал-Харис ал-Мухасибй без всяких сомнений был ее выдающимся представителем.

* Становление багдадской традиции

Багдадская аскетико-мистическая школа, с которой ал-Харис ал-Мухасибй был связан через своего ученика ал-Джунаида ал-Багдадий¹⁴⁰, унаследовала идеи и практику, впервые сформулированные ранними подвижниками из Басры и Куфы. Во второй половине VIII в. н.э. Багдад стал политическим и культурным центром мусульманского мира: его благосостояние, культурное многообразие и престиж притягивали одаренных ремесленников, представителей различных светских искусств, выдающихся ученых, равно как и не особо сведущих в мусульманских науках и искусствах авантюристов. В этой колоритной коллекции всевозможных интеллектуальных и культурных традиций нашлось место и аскетико-мистическому течению. Со временем оно превратилось в новый тип мировоззренческой и практической системы, получившей название «суфизм» (тасаввуф). Как мы увидим, впоследствии это название распространилось на самые различные аскетические и мистические течения в разных частях мусульманского мира. Становление багдадской школы зачастую связывают с полулегендарной личностью Ма'руфа ал-Кархй (ум. в 200/815 г.). Он родился в Нижнем Ираке в христианской или сабейской семье, происходившей из Ирана. Большую часть своей жизни он провел в Кархе - одном из кварталов Багдада. Его учитель, выдающийся аскет Бакр б. Хунайс, познакомил его с аскетическим учением, распространенным среди жителей Куфы. Согласно источникам, Ма'руф ал-Кархй был также связан с известным куфийским аскетом Давудом ат-Та'ии (ум. в 166/782 г.), с которым он вполне мог встречаться во время посещения последним Багдада. Некоторые мусульманские ученые отрицали этот факт¹⁴¹, но если принять во внимание отрицательную позицию Ма'руфа ал-Кархй по отношению к браку и его негативное отношение к женским чарам («Мне все равно, смотрю ли я на стену или на женщину»)¹⁴², можно предположить, что Давуд ат-Та'й в действительности оказал на него определенное влияние, так как он, в свою очередь, считал безбрачие необходимым условием благочестивого образа жизни¹⁴³. Нет сомнений в том, что Ма'руф ал-Кархй обучался под руководством басрийского подвижника Фаркада ас-Сабахй (ум. в 132/749 г.), связанного с кружком ал-Хасана ал-Басрий и басрийской школой аскетизма. Поздние суфийские источники рисуют

Ма'руфа ал-Кархй благочестивым увещевателем, проповедовавшим с кафедры [минбар) своей собственной мечети в Кархе смирение, воздержание и довольство [своей участью] (рада). Его мало интересовали богословские рассуждения: он призывал совершать благочестивые поступки, а не вести абстрактные схоластические диспуты. Согласно некоторым источникам, он, вероятно, вообще не знал грамоты и не получил систематического богословского образования. Это не помешало ему заниматься собиранием и передачей хадисов, коих он знал множество¹⁴⁴.

Ма'руфу ал-Кархй принадлежит знаменитое изречение, в котором он выступает как приверженец суннитского традиционализма, присущего Ахмаду б. Ханбалу и его сторонникам: «Когда Бог любит Своего оаба, Он открывает перед ним дверь [благочестивых] деяний и закрывает дверь богословских диспутов». Его традиционалистские воззрения позволяют предположить, что в рассматриваемый нами период багдадское подвижническое течение, давшее начало суфизму, еще не стало самостоятельным и самодостаточным. Во всяком случае, оно еще не приобрело тех характерных черт, которые мы наблюдаем в нем веком позже¹⁴⁵. Поэтому нет ничего удивительного в том, что наследие Ма'руфа ал-Кархй впоследствии претендовали и ханбалиты, и суфии¹⁴⁶. В поздних преданиях о его жизни описываются его многочисленные чудеса и особенно подчеркивается действенность его молитв и благословений. После его смерти его могила на западном берегу Тигра стала местом паломничества. По сообщениям поздних авторов, жители Багдада считали, что молитвой у гробницы Ма'руфа ал-Кархй можно вызвать дождь во время засухи.

Гораздо больше сведений мы имеем о жизни и учении другого раннего представителя багдадского суфизма - Бишра ал-Хафий, «Босоногого» (ум. в 227/842 г.), родом из Мерва (Восточный Иран). Согласно источникам, в юности он принадлежал к группе молодых людей или даже банде разбойников, которая обрела дурную славу из-за распутства и пьянства. В какой-то момент он принял решение порвать с этой компанией и начать праведную жизнь. С этой целью он направился в Ирак и Аравию, где стал изучать пророческие предания (хадис) и право (фикх) под руководством основателя маликитского доктрино-правового толка Малика б. Анаса (ум. в 179/795 г.) и благочестивого муҳаддиса и воина-аскета Ибн ал-Мубарака¹⁴⁷. При каких именно обстоятельствах произошло его обращение в суфизм, точно не известно. Согласно одной легенде, он прекратил занятия правом, сжег свои сборники хадисов и стал нищенствовать. Он считал, что в ожидании Страшного суда человеку мало пользы от изучения фикха и хадисов, так как эти занятия в основном служат большинству людей лишь средством существования либо способом удовлетворения своего тщеславия. Истинное же благочестие заключается в добродетельных поступках и самоотречении. Поэтому он бросил вызов своим бывшим коллегам, муҳаддисам, предложив им выполнить хотя бы 2,5% (т. е. размер заката [обязательный налог с прибыли и имущества] согласно мусульманскому Закону) из тысяч благочестивых советов, которые они раздают своим ученикам¹⁴⁸. Подобное отношение к профессиональным муҳаддисам мы уже наблюдали у Фудайла б. 'Ийада и Ибрахима б. Адхама.

Еще одним выдающимся представителем раннего багдадского суфизма был Сарй ас-Сакатий (ум. в 253/867 г.). Следуя по стопам отца-коробейника, он стал преуспевающим торговцем и поселился в багдадском квартале Карх. Подобно многим представителям багдадского торгового сословия, он питал глубокий интерес к религиозным наукам и снискдал известность как собиратель хадисов (муҳаддис). Его торговая карьера закончилась после встречи с Ма'руфом ал-Кархй: вняв его пламенным проповедям, Сарй ас-Сакатий оставил свои мирские занятия и предался подвижничеству. Духовные поиски привели его сначала в Басру, а потом и в Аббадан. В пути Сарй ас-Сакатий сблизился с сирийским аскетом Али ал-Джурджаний, который, по-видимому, познакомил его с идеями Ибрахима б. Адхама и его сирийских последователей¹⁴⁹. Позднее, под впечатлением от этой встречи, он посетил Сирию и арабо-византийское «Пограничье», где, несмотря на свой уже преклонный возраст, принял участие в джихаде против византийских христиан. Скитания Сарй ас-Сакатий закончились в 218/833 г., когда он вернулся в Багдад. Здесь он сблизился с Бишром ал-Хафий и его последователями. По причинам, о которых говорилось выше, он не поддерживал связей с ал-Харисом ал-Мухасибом, несмотря на то, что у них было много общих взглядов на суфийскую этику и нравственную самодисциплину. Его безупречное благочестие и аскетический образ жизни привлекли к нему множество учеников не только в Ираке и Хурасане (в частности, ал-Джунаида ал-Багдадий, Абу Са'йда ал-Харраза, Абу-л-Хусайна ан-Нурый, Сумнуна ал-Мухибба), но и в Сирии (например, Али ал-Гада'ирий и Исма'йла аш-Шамий). Помимо этих известных подвижников проповеди Сарй ас-Сакатий привлекали множество простых людей, которые

стремились повидать и услышать этого «Божьего человека». Его популярность возросла настолько, что вызвала осуждение известного отшельника-мизантропа по имени ас-Саммак, который обвинил Сарй ас-Сакатй в стремлении к земной славе. Слова ас-Саммака настолько сильно запали в душу Сарй ас-Сакатй, что он поспешил сузить круг своего общения до нескольких близких друзей и перестал выступать с публичными проповедями¹³⁰.

Учение Сарй ас-Сакатй представляет собой сложное сочетание элементов багдадской подвижнической традиции, представленной Ма'руфом ал'Кархй и Бишром ал-Хафй, и элементов сирийской школы «сурowego богочтения», которой следовали Ибрахим б. Адхам и «воины-аскеты» из пограничных районов Халифата. Идея Ибн ал-Мубарака об искренней преданности своим боевым друзьям и о бескорыстном служении мусульманской общине сочетается у Сарй ас-Сакатй с призывами (на которые его могли вдохновить Ма'руф ал-Кархй или Бишр ал-Хафй) к богоугодным поступкам, смирению и избежанию любых, даже самых малых, прегрешений. Подобно многим ранним подвижникам, Сарй ас-Сакатй скептически относился к занятиям фикхом и хадисам, которые он пренебрежительно называл «бесполезными для грядущей жизни»¹³¹. Из добродетелей особое внимание он уделял стойкости духа и терпению (сабр), смирению (хумул), упованию на Бога (таваккул)¹⁵² и чистосердечию (ихлас). Его постоянные предостережения об опасностях лицемерия и самодовольства (рия) напоминают доктрину скрупулезного самоанализа, изложенную в трудах ал-Хариса ал-Мухасибй.

В некотором смысле религиозные взгляды Сарй ас-Сакатй свидетельствуют о его отходе от бескомпромиссного аскетизма, характерного для подвижников Басры и Куфы. Хотя он опирался по преимуществу на те же исходные положения, что и его предшественники, он переосмыслил многие элементы предыдущей аскетической традиции и придал ей более мистическую направленность. Это переосмысление стало его личным вкладом в дальнейшее развитие и усложнение суфийского мировоззрения. Более того, взгляды Сарй ас-Сакатй отражают его собственное внутреннее развитие от довольно обычного для того времени аскета, главная задача которого состояла в избежании греховных поступков и тщательном соблюдении буквы религиозного Закона, до сформировавшегося мистика, поглощенного созерцанием Бога и поэтому не обращавшего внимания на окружающий мир. Нередко он старался придерживаться одновременно этих двух позиций, что свидетельствует об усложнении суфийского подвижничества, равно как и о мучительном выборе, перед которым оказывался мистик, стремящийся сохранить внешнюю благопристойность и в то же время оставаться «в присутствии Бога». Часто результатом таких противоречивых порывов становится чрезмерное чувство собственной греховности и ничтожности перед Богом. Яркой иллюстрацией этого самоуничижительного мироощущения является то, что Сарй ас-Сакатй будто бы постоянно смотрел на кончик своего носа, дабы удостовериться, что его лицо еще не почернело от совершенных им прегрешений¹⁵³. Сарй ас-Сакатй часто видели плачущим. В этом отношении он следовал обычаю ранних «благочестивых плакальщиков» (баккаун), о которых речь шла выше¹⁵⁴.

Вкладом Сарй ас-Сакатй в развитие предшествующей аскетической традиции также было его желание преодолеть противоречие между страхом Божьим и надеждой на Его благосклонность, которое было столь характерно для раннего аскетизма. Пытаясь «примирить» страх и надежду, он ввел такие промежуточные понятия, как «стыд» (хайа), «благоговейный страх»/«трепет» (хайба) и «близость» (унс) к Богу. Однако самым главным из этих понятий была концепция любви к Богу, которая, согласно Сарй ас-Сакатй, является основной причиной, вдохновляющей мистика на духовные поиски и самоотречение. Будучи мистиком-практиком, Сарй ас-Сакатй старался избегать каких-либо рассуждений о своем мистическом опыте. Для него любовь к Богу - это дар свыше, «внутреннее пламя», которое не поддается никакому описанию. Чтобы проникнуть в его суть, нужно самому испытать это переживание. Однако после этого мистик уже не может передать свой опыт другим людям, ибо он недоступен человеческому разумению. Глубина мистического опыта Сарй ас-Сакатй и достоверность его озарений засвидетельствована его племянником и учеником ал-Джунаидом ал-Багдадий, который не внял совету своего учителя и предпринял попытку рассказать о своих мистических переживаниях окружающим.

* Трезвый мистицизм: ал-Джунаид ал-Багдади

Подобно Сарй ас-Сакатй - своему дяде по отцовской линии - Абу-л-Касим б. Мухаммад б. ал-Джунаид ал-Багдадий (ум. в 298/910 г.) вышел из сословия городских торговцев. Отец его торговал изделиями из стекла, сам же он зарабатывал себе на жизнь будучи посредником в торговле индийским шелком. Находясь под влиянием Сарй

ас-Сакатй, который на тот момент был уже известным духовным наставником, юный ал-Джунаид ал-Багдадй воспринял аскетические и мистические идеалы. Впоследствии он стал преемником своего дяди, заняв место главы багдадской школы мистицизма. Подобно Сарй ас-Сакатй, он получил основательное богословско-правовое образование под руководством таких известных шафи'итских ученых, как Абу Саур (ум. в 240/855 г.) и Ибн Куллаб(ум. ок. 240/855 г.), и имел достаточно авторитета и знаний, чтобы выносить суждения (фатва, мн.ч. фатава) по различным правовым вопросам. В то же время большинство его учителей принадлежало к суфийским кругам. Ал-Джунаид ал-Багдадй был в близких отношениях с ал-Харисом ал-Мухасибй, с которым он вел продолжительные дискуссии о мистическом опыте и праведном образе жизни. Позднее ал-Харис ал-Мухасибй написал несколько книг с изложением ответов на вопросы своего выдающегося ученика¹⁵⁵. Влияние учения ал-Хариса ал-Мухасибй о мистической психологии и самонаблюдении на ал-Джунаида ал-Багдадй отчетливо прослеживается в сочинениях и благочестивых изречениях последнего.

Поздняя суфийская традиция изображает ал-Джунаида ал-Багдадй в качестве выдающегося представителя «трезвого» суфизма, который обычно противопоставляют крайностям так называемого «опьяненного» суфизма, олицетворением которого стали такие суфии, как Абу Иазид ал-Бистамй и ал-Халладж и, в меньшей степени, Абу-л-Хусайн ан-Нурй, Сумнун ал-Мухибб и Абу Бакр аш-Шиблй¹⁵⁶. Почетные прозвища, которыми поздние суфийские авторы наделяют ал-Джунаида ал-Багдадй - Сайид ат-таифа («Господин этой [т. е. суфийской] общинь»), Та ус ал-Фукара («Павлин бедняков» [т.е. суфиев]), Шайх ал-машаих («Учитель учителей», или «Наставник наставников») - свидетельствуют о глубочайшем почтении, которое питали по отношению к нему как современники, так и суфии последующих поколений. Его публичные выступления не были адресованы одним лишь сподвижникам-мистикам; они привлекали многих высокопоставленных чиновников, равно как и уважаемых богословов¹⁵⁷. Западные исследователи живо интересовались личностью этого влиятельного мистика. В этом отношении показательно мнение А. Дж. Арберри об ал-Джунаиде ал-Багдадй как о «самом незаурядном и проницательном уме среди всех суфиев той эпохи», который «сумел во всей полноте обозреть необъятные просторы распластерстой перед ним мистической мысли и рукой искусного художника уместить все [ее элементы] на одном полотне» Его главной заслугой стало создание «глубоко утонченного медитативного языка», который «стал основой всего последующего развития мистического учения»¹³⁹. Рассуждения ал-Джунаида ал-Багдадй о своих мистических переживаниях крайне трудны для понимания: вероятно, он умышленно излагал свои идеи таким образом, дабы они не были доступны тем, кто был озабочен прежде всего внешним соблюдением предписаний мусульманского Закона¹⁶⁰. В поздней суфийской традиции ал-Джунаид ал-Багдадй представлен еще и как создатель «науки о Божественном единстве» ('илм ат-таухид), и первый глубокий знаток мистических «состояний» (ахвал, ед.ч. хал), которые испытывает суфий, идущий по мистическому пути. Как мы уже видели, это заявление не совсем корректно: многие его старшие и младшие современники оставили свои собственные описания мистических «состояний». Наследие ал-Джунаида ал-Багдадй состоит из многочисленных «посланий» (раса ил, ел-ч.рисала), адресованных его современникам, а также кратких трактатов на различные мистические темы, которые нередко представляют собой комментарии к стихам из Корана. Как уже отмечалось, они умышленно написаны языком, трудным для понимания. К подобному же «трудному» стилю иногда прибегал и ал-Хусайн б. Мансур ал-Халладж. Однако последний был несколько более откровенен в описании своих мистических видений и экстатических состояний, нежели его старший и более осмотрительный современник. В одном из своих писем ал-Джунаид ал-Багдадй сообщал, что одно из его предыдущих посланий открыл и прочел некий ученый, желавший уличить его в вероотступничестве. Поэтому нет ничего удивительного в том, что ал-Джунаид зачастую стремился скрыть свои истинные воззрения с помощью сложных аллюзий и трудного для понимания стиля.

Учение ал-Джунаида ал-Багдадй изложено нарочито труднодоступным языком, и потому смысл его непрестанно ускользает даже от самого внимательного читателя. Тем не менее его главная идея прослеживается достаточно четко: все вещи имеют свое начало в Боге, а следовательно, после временного «рассеяния» (тафрыйк) они в конечном счете будут вновь «собраны воедино» (ржам'), чтобы продолжить свое существование в Нем. Эта диалектика экстатического погружения в Бога и последующего возвращения в мир отражена в мистическом переживании, получившем название «[само]уничтожение», или «[само]стирание» (фана). За ним следует состояние «пребывания в Боге» (бака), во время которого мистик стремится

передать окружающим Божественное знание, полученное им в состоянии фана. В состоянии фана человеческая «самость» полностью исчезает в процессе лицезрения Божественной реальности, что приводит мистика к полному единению с Божеством. Ал-Джунаид ал-Багдадий описывает это переживание следующим образом:

В этот момент к тебе будет обращен призыв, но призывающий тебя будет не кто иной, как ты сам; тебя будут вопрошать, но вопрошающим будет не кто иной, как ты сам. При этом ты будешь щедро наделен бесценной мудростью и следующими одно за другим видениями; твоя вера будет постоянно увеличиваться, и тебе будут дарованы нескончаемые блага¹⁶².

Описывая природу своего мистического переживания, он говорит:

То, что я говорю, проистекает из бесконечных испытаний и страданий, из сердца, потрясенного до самого основания и ныне терзаемого непрестанным пожаром, устроенным им же самим внутри себя самого; в этом состоянии невозможно ни восприятие, ни речь, ни понимание, ни ощущение, ни отдых, ни усилия, ни привычный образ; остается лишь постоянный ужас от бесконечных мучений, кои не поддаются ни воображению, ни описанию; они приходят в виде бесчисленных, невыносимых и жесточайших натисков¹⁶³.

Размышляя над кораническим образом «предвечного договора» между Богом и еще лишенным бренных тел человечеством (Коран, 7:172), ал-Джунаид ал-Багдадий представляет «весь ход истории как стремление человека осуществить этот договор и вернуться к [предвечному] состоянию, в котором он пребывал до своего сотворения»¹⁶⁴. Наделив человека телесным бытием, Бог умышленно вверг его в материальный мир, полный страданий и испытаний, где страсти и искушения, которым подвластна телесная оболочка, заставляют человека забыть о его предвечном признании абсолютного Божественного владычества. Посредством жесткой аскетической самодисциплины и глубоких размышлений о своей участи мистик стремится избавиться от эгоистичных порывов, населяющих его греховое тело. Если он добивается успеха на этом нелегком пути, он вновь допускается в сферу Божественного присутствия. Затем он возвращается в этот мир в состоянии «пребывания в Боге» (бака), которое дарует ему новую, истинную жизнь в Боге¹⁶⁵. Однако даже в блаженном состоянии бака Бог все равно скрыт от мистика. Чтобы подчеркнул» тяжесть этой неизбывной разлуки, ал-Джунаид ал-Багдадий прибегает к образу влюбленного, тоскующего по Божественному Возлюбленному. Созерцая отражение Божественной красоты в творениях Божьих, мистический «любовник» испытывает безграничную и ни с чем не сравнимую радость. Идея постоянного колебания между чувством единения и осознанием неизбежной разлуки является основой духовного наследия ал-Джунайда ал-Багдадий. В отличие от «опьяненных» мистиков, Абу Йазида ал-Бистами и ал-Хусайна б. Мансура ал-Халладжа, ал-Джунаид ал-Багдадий стремился избежать «выплескивания» наружу своих эмоций в изречениях (шатахат, или шатхийат, ед.ч. шатх), которые могли вызывать враждебность ученых, подозрительно относившихся к мистикам и их учениям. Его «трезвость» и самоконтроль стали основами, на которых строилось большинство последующих суфийских духовных систем.

В общественной и политической жизни ал-Джунаид ал-Багдадий был склонен к «открытым политическим конформизму» и покорности, что уберегло его от обвинений в «ереси» и от преследований, которым подверглись многие ученые и мистики в то неспокойное время. Ал-Джунаид ал-Багдадий постоянно советовал своим ученикам не подвергать критике светских правителей и религиозных авторитетов своей эпохи. Социально-политический активизм он расценивал как проявление духовной и интеллектуальной незрелости и попытку восстать против установленного Богом миропорядка. Его осмотрительность проявилась и в его резком отвержении всепоглощающего мистического «опьянения» и экстаза, которыми были пропитаны изречения его современника Абу Йазида ал-Бистами¹⁶⁶. Комментарии ал-Джунаида ал-Багдадий на эти экстатические изречения свидетельствуют о его однозначном предпочтении состояния «трезвости» состоянию мистического «опьянения»¹⁶⁷. Его собственные рассуждения восходят к кораническим представлениям о единственности и абсолютной недосягаемости и непостижимости Бога. В своем изложении он тщательно избегает описания отношений между человеком и Богом как слияния двух различных сущностей (иттихад)¹⁶⁸. Напротив, он постоянно подчеркивает сугубо духовную природу этих отношений.

Время, в которое жил ал-Джунайд ал-Багдадий, было богато выдающимися мистиками. Среди его сотоварищ и учеников мы находим много важных для последующей суфийской традиции личностей, таких как Абу Са'ид ал-Харраз (ум. ок. 286/899 г.), Абу Хамза ал-Хурасани (ум. между 290/903 и 298/911 г.), Амир б. 'Усман ал-Маккий (ум. в 291/903 или 297/909 г.), Абу-л-Хусайн ан-Нурий (ум. в 295/907 г.), Рувайм б. Ахмад (ум. в 303/915 г.), Абу Бакр аш-Шиблый (ум. в 334/946 г.), Абу Мухаммад ал-Джурайрый (ум. в 312/959), Абу Али ар-Рузбарий (ум. в 322/934 г.) и Джа'фар ал-Хулдий (ум. в 348/959 г.). Их эпоха характеризуется небывалым расцветом мусульманской духовности и подвижничества, поэтому многие исследователи называют это время «золотым (или классическим) веком суфизма». К сожалению, в данной монографии я могу остановиться лишь на самых выдающихся представителях суфизма, которые оставили заметный след в мусульманской духовной истории. Эти суфии, происходившие из разных этнических и социальных групп и проживавшие в различных регионах Халифата, создали то, что стало называться «суфийской наукой» ("ilm at-tasavvuf")

* "Язык суфийской науки": Абу Саид ал-Харраз

Из многочисленных современников ал-Джунайда ал-Багдадий особенно выделяется Абу Са'ид ал-Харраз, зарабатывавший себе на жизнь починкой обуви¹⁶⁹. Его иногда (по-видимому, не вполне корректно) называют учеником ал-Джунайда ал-Багдадий. На самом же деле, отмечая его разносторонний духовный опыт и выдающееся красноречие, снискавшее ему прозвище «Язык суфизма» {Лисан ат-тасаввuf}, некоторые поздние суфийские авторы ставят его даже выше ал-Джунайда ал-Багдадий. К суфизму его приобщили те же самые духовные наставники, что и ал-Джунайда ал-Багдадий, а именно: Бишр ал-Хафий, Сарий ас-Сакатий и Зу-н-Нун ал-Мисрий. В отличие от своего знаменитого современника, проведшего большую часть жизни в Багдаде, Абу Са'ид ал-Харраз с малых лет много путешествовал: он бывал в Рамле, Иерусалиме (ал-Кудс), Сайде и некоторое время жил в Мекке. Багдад он покинул, по-видимому, в период гонений против суфииев, которые в 264/878 г. начал аскет-ханбалит Гулам Халил¹⁷¹. Во время этих событий или же сразу после них Абу Са'ид ал-Харраз перебрался из Багдада в Бухару. Позднее он осел в Мекке, где прожил около одиннадцати лет, пока наместник не выдворил его из города из-за «пренебрежительного отношения к добропорядочности простых верующих»¹⁷². Последние дни своей жизни он провел в Фустате (Старый Каир). Поздние суфийские авторы, в частности [ал-]Ансарий (ум. в 481/1089 г.), приписывают ему разработку учения о фана / бака, которое было частично рассмотрено нами в разделе, посвященном ал-Джунайду ал-Багдадий¹⁷³. По их мнению, растворение личности мистика и дальнейшее пребывание его в Боге были для Абу Са'ида ал-Харраза самой главной целью мистического пути¹⁷⁴. Следовательно, нельзя исключить, что ал-Джунайд ал-Багдадий был его последователем, по крайней мере в том, что касается данного учения. Сочинения Абу Са'ида ал-Харраза адресованы двум разным группам читателей. Как и большинство других суфийских шайхов, он считал своей обязанностью наставлять новичков, вставших на путь подвижничества и постижения мистических тайн. Этой задаче посвящена его «Книга об искренности» (Китаб ас-сиdk). Здесь он призывал новообращенных суфииев доискиваться до мотивов всех своих деяний и помыслов с целью подтвердить их искренность (сиdk) и чистосердечность (ихлас). Новообращенный должен был последовательно «очищать» свои слова и деяния от малейших признаков себялюбия и самодовольства, что и было, по замыслу Абу Са'ида ал-Харраза, главной целью этой духовной практики. Наряду с терпением и упорством в служении Богу (сабр), искренность (сиdk) и чистосердечность (ихлас) должны были обеспечить новичку быстрое и беспрепятственное продвижение по мистическому пути¹⁷³. Другие сочинения Абу Са'ида ал-Харраза рассчитаны на более зрелых мистиков. Эти труды, скорее всего, и послужили поводом для его выдворения из Багдада и Мекки. В своей «Книге просветления» он рассматривает семь различных категорий людей, стремящихся познать Бога. Представители каждой группы стремятся достичь Божества посредством особых, используемых только ими благочестивых и созерцательных упражнений. Каждой из этих групп присущ также особый язык, который отражает как характерный для них мистический опыт, так и их особые представления о Боге. Лишь люди, достигшие конечной цели мистического пути, способны подняться над видимым (и иллюзорным) многообразием мира и достичь полного постижения сути Божественного промысла. В результате их личные качества стираются и заменяются Божественными; они, таким образом, достигают высшей степени сознания и постижения Божественных тайн, которая недоступна простым смертным. Абу Са'ид

ал-Харраз называет это опытом «сущностного единения» ('айн ал-джам'). Любопытно то, что этот термин часто встречается в мнениях ал-Джунаида ал-Багдадий¹⁷⁶, что опять же свидетельствует о их взаимовлиянии. Абу Са'ид ал-Харраз описывает опыт «сущностного единения» следующим образом:

Раб Божий, который вернулся к Богу и [полностью] связал себя с Ним... совершенно забывает о своем [существовании] и [существовании] чего-либо, помимо Бога. Если ты скажешь ему: «Откуда ты и что ищешь?», единственным его ответом будет «Бог»¹⁷⁷.

Такое высказывание вполне могло вызвать возмущение некоторых суннитских ученых. «Книга раскрытия и разъяснения» {Китаб ал-кашф ва-л-байан} Абу Са'ида ал-Харраза посвящена рассмотрению взаимоотношений пророков (анбийа) и «друзей Божьих» (аулия) и опровержению точки зрения тех, кто ставит первых выше последних. По его мнению, святость аулия и пророческая миссия анбийа дополняют друг друга. Принципиальное отличие между ними заключается в их целях. Пророки, по вверенному им самим Богом праву, распространяют и претворяют в жизнь Божественный закон, в то время как «друзья Божьи» погружены в созерцание Божественного величия, напрочь забыв об этом мире. Другими словами, для Абу Са'ида ал-Харраза пророчество и святость представляют собой два отличных друг от друга, хотя и взаимодополняющих, вида отношений между человеком и Богом. Первый соответствует внешнему, или явному (захир), а второй внутреннему, или скрытому (батин), аспектам Божественного Откровения¹⁷⁸. В то же время Абу Са'ид ал-Харраз постоянно подчеркивает, что конфликта между ними быть не может: «любое скрытое [учение], которое противоречит явному [смыслу Божественного закона] - ложно (батил)¹⁷⁹. Подобным же образом нельзя считать, что пророчество или святость превосходят друг друга. Следовательно, как представители явного аспекта (захир) Божественного Откровения, так и те, кто выражает его скрытый смысл (батин), т.е. пророки и «друзья Божьи», просто дополняют друг друга. Несколько позднее это учение получило дальнейшее развитие в трудах ал-Хакима ат-Тирмизи (ум. ок. 300/910 г.) и Ибн [ал-] 'Араби (ум. в 638/1240 г.)¹⁸⁰.

Греховность людей и периодическое нарушение ими утвержденного Богом миропорядка Абу Са'ид ал-Харраз объясняет в свете учения о «предвечном договоре», о котором речь шла выше. Еще не наделенная бренным телом и низменной натурой человеческая душа признала абсолютность Божественного владычества в предвечности. Однако с течением времени над большинством людей возобладала их низменная сущность, и они забыли об обязанностях, вытекающих из их предвечного признания Бога как единственного источника их бытия и предмета их поклонения. Они, таким образом, стали жертвами своих сиюминутных страстей и желаний. Поэтому все человечество делится на два лагеря: грешников, нарушивших свой договор с Богом, и праведников, добросовестно выполнивших его условия. Излагая свой вариант теодицеи, Абу Са'ид ал-Харраз высказывает мнение о том, что грешники изначально были сотворены из тьмы, в то время как праведники - из света. Другими словами, их участь была предопределена Богом уже в предвечности, и они не в силах ее изменить, как бы ни старались. Если отвлечься от этой логической непоследовательности, которая была, впрочем, характерна и для других богословских учений той эпохи, нельзя не восхититься умением Абу Са'ида ал-Харраза анализировать различные огненки мистического переживания и, особенно, состояние сближения человека с Богом. Как показал П. Нвийя, его вклад в создание языка мусульманского мистицизма был крайне важен¹⁸¹. Описывая состояние «друга Божьего», достигшего совершенства в познании своего Создателя, Абу Са'ид ал-Харраз идет дальше ал-Джунаида ал-Багдадий. Например, он признает, что переживая состояние единения, мистик может перестать воспринимать себя как нечто отдельное от Бога. В этом случае он покидает ряды простых смертных и полностью отождествляет себя с Божественной сущностью, атрибуты которой заменяют его собственные качества¹⁸². С позиций «трезвого» мистицизма ал-Джунаида ал-Багдадий и его преемников эта идея могла показаться «еретической». Она ставит Абу Са'ида ал-Харраза в ряды суфииев, исповедовавших идею всепоглощающей Божественной любви. Их вклад в развитие суфийского учения будет рассмотрен в следующей главе.

* Расцвет эротического мистицизма

Трех мистиков из непосредственного окружения ал-Джунаида ал-Багдадий, Абу-л-Хусайна ан-Нурй (ум. в 295/907 г.), Сумнуна ал-Мухибба (ум. в 298/910 г.) и Абу Бакра аш-Шиблй (ум. в 334/945 г.), объединяет одна общая характерная

особенность: все их помыслы были сосредоточены на любви к Богу.

Абу-л-Хусайн ан-Нурй родился в Багдаде в семье, происходившей из Хурасана, и практически всю жизнь провел в 'аббасидской столице. Он изучал хадисы под руководством Сарй ас-Сакатй и был сподвижником Абу Са'йда ал-Харраза и ал-Джунайда ал-Багдадий. От первого Абу-л-Хусайн ан-Нурй перенял склонность к самым суровым формам подвижнической самодисциплины: по его мнению, только таким образом можно было снискать себе Божественное расположение и продемонстрировать Божественному Возлюбленному свою безграничную преданность. Эта позиция может быть охарактеризована как «отказ от всех удовольствий низменной души»¹⁸³. Всю жизнь Абу-л-Хусайн ан-Нурй старался следовать этому принципу наиболее полным образом, подвергая себя крайним лишениям и испытаниям. Он проводил дни и ночи в молитвах и благочестивых размышлениях в скромной лачуге на окраине Багдада, которую покидал лишь раз в неделю для совершения пятничной молитвы¹⁸⁴. Благодаря своей дружбе с Ахмадом б. Абй-л-Хаварий, Абу-л-Хусайн ан-Нурй познакомился с сирийской аскетической традицией, связанной с Ибрахимом б. Адхамом и «воинами-аскетами» из арабо-византийского «Пограничья»¹⁸⁵. Ал-Джунайд ал-Багдадий питал к ан-Нурй глубокое уважение и однажды назвал его «Повелителем сердец» по аналогии с «Повелителем верующих» - титулом 'аббасидских халифов¹⁸⁶. В отличие от Абу Са'йда ал-Харраза и ал-Джунайда ал-Багдади, Абу-л-Хусайн ан-Нурй избегал любых рассуждений о природе мистического опыта. Он считал, что «ум [человека] слаб, а то, что слабо по своей природе, может привести лишь к столь же слабому»¹⁸⁷. Ан-Нурй также осуждал выставление напоказ благочестия, характеризовавшее подвижников, которые сами считали себя «суфиями». Он считал, что «[истинный] суфизм - это не [внешние] приличия и науки, а высокие моральные качества (ахлак)»¹⁸⁸. В соответствии с этой установкой Абу-л-Хусайн ан-Нурй решительно выступал против любых нарушений Божественного закона. Однажды он даже взял на себя роль бдительного блюстителя нравов (мухтасиб) и дерзко разбил кувшины с вином, предназначенные для стола халифа¹⁸⁹. Такого рода поведение очень сильно отличается от конформизма ал-Джунайда ал-Багдадий, который наставлял своих учеников у себя дома и стремился сохранить хорошие отношения со столичными властями и религиозными лидерами¹⁹⁰. Как истинный последователь учения о любви к Богу Абу-л-Хусайн ан-Нурй выступал защитником высоко-эмоционального, чувственного мистицизма. Описывая свою любовь к Богу, он зачастую использовал мирскую эротическую поэзию, видя в ней естественное средство выражения этого возвышенного чувства. Дабы донести до верующих идею о внутренних и тайных сторонах веры, Абу-л-Хусайн ан-Нурй зачастую прибегал к парадоксальным и даже скандальным высказываниям. За это он был обвинен в вероотступничестве и предстал перед халифским трибуналом. О его преследованиях со стороны халифа и его советников в делах веры, таких как Гулам Халил и верховный кади Багдада Абу Исхак ал-Хаммадий, существует множество историй. По большей части они представляют собой легенды, которые должны были подчеркнуть его необычайно высокий духовный статус и бескомпромиссность. Сюжетная канва этих легенд примерно такова: светские власти или же отдельные «сознательные» ученыe требуют взять ан-Нурй под стражу из-за его возмутительных на первый взгляд изречений (например, на призыв муаззина к молитве он мог ответить фразой «Смертельный яд!»; или же, услышав лай собаки, воскликнуть: «Пред Тобой я, [Господи]! Хвала Тебе!»). Однажды, выслушав суфия, халиф был вынужден отпустить его, так как ему удалось дать убедительное объяснение своему «богохульству»¹⁹¹. Абу-л-Хусайн ан-Нурй вышел невредимым из известного судебного разбирательства, учиненного против семидесяти пяти поборников учения о любви к Богу аскетом-буквалистом Гуламом Халилем. Последний был взбешен обыкновением Абу-л-Хусайна ан-Нурй использовать слово «желание», или « страсть» ('ишк), описывая отношения между Богом и Его избранными «друзьями» из числа суфииев. Для Гулама Халила, который придерживался взглядов старой басрийской аскетической школы, само допущение взаимной близости Бога и человека, о которой часто заявлял Абу-л-Хусайн ан-Нурй и его сторонники, было равносильно вероотступничеству и требовало жесткого наказания¹⁹². Используя свое влияние на халифа и его домочадцев, Гулам Халил сумел начать судебный процесс против суфииев по обвинению в богохульстве. Однако Абу-л-Хусайну ан-Нурй удалось расстроить коварный план Гулама Халила, когда во время экзекуции он неожиданно выступил вперед и попросил палача, чтобы тот казнил его первым. Его самоотверженность привела к повторному разбирательству, в результате которого суфии были оправданы и отпущены на волю. Тем не менее он все-таки был вынужден уехать из Багдада в Ракку, где прожил около четырнадцати лет, прежде чем смог вернуться обратно в столицу¹⁹³. Интересен и другой эпизод из этого судебного

разбирательства, в которое были вовлечены практически все ведущие суфийские шайхи Багдада: ал-Джунаид ал-Багдадий не был обвинен в «неверии» - согласно источникам, он сумел избежать ареста, назвавшись факихом¹⁹⁴.

Несмотря на свое неприятие умозрительных размышлений, Абу-л-Хусайн ан-Нурй оставил очень детальную классификацию мистических переживаний в своем 'трактате «Стоянки сердца» (Макамат ал-кулуб). Это сочинение явно адресовано тем, кто только вступает на мистический путь и преследует дидактические цели. Абу-л-Хусайн ан-Нурй считал, что познание Бога - это обязанность, возложенная на каждого верующего. Он отрицал, что Бога можно познать умозрительным путем, и поэтому призывал своих учеников полагаться на «сердечное знание» в стремлении приблизиться к Боту. В ходе духовных поисков сердце проходит через четыре ключевых этапа, которые Абу-л-Хусайн ан-Нурй назвал кораническими терминами, обозначающими либо само сердце, либо его части: садр, колб, фуад и лубб. Садр соответствует первой стадии духовного развития, которую он определял как внешнее повинование Божьей воле (ислам); полное же осознание Божественного единства (таухид) происходит на стадии лубб, что соответствует самой потаенной части сердца. Согласно Абу-л-Хусайну ан-Нурй, сердце верующего - это дом (байт), или местопребывание (маскан) Бога, где Божественная и человеческая природы сосуществуют в полной гармонии. Их единение ведет к истинному «гносиру (марифа), который снимает с сердца покровы страсти, вожделений и неведения¹⁹³. В другой запоминающейся аллегории он сравнивает сердце мистика с фоном «Властителя уверенного знания», которому помогают два «министра»-вазира - Страх и Надежда. Предвосхищая образ, который стал впоследствии столь популярным среди поздних персидских суфииев, Абу-л-Хусайн ан-Нурй сравнивал сердце мистика с пышным цветущим садом. Источником жизненной силы этого «сада-сердца» являются непрекращающиеся излияния Божественной милости, без которых он бы неминуемо засох.

Благодаря своим откровенным высказываниям, необычным по своей интенсивности мистическим переживаниям, активной социальной позиции, отказу следовать нормам, принятым среди ученых той эпохи, Абу-л-Хусайн ан-Нурй стал своего рода «белой вороной» даже среди суфииев из окружения ал-Джунаида ал-Багдадий. Его необычная репутация отражена в рассказе о его трагической кончине: услышав отрывок из любовной поэзии, он будто бы впал в исступление [таваджада] и побежал через поле свежескошенного тростника. Острые, как мечи, ости тростника порезали ему ноги, в результате чего он вскоре скончался от потери крови¹⁹⁶. Из другой истории мы узнаем, что, вернувшись в Багдад из своей ссылки в Ракке, он поссорился с багдадскими суфиями во главе с ал-Джунаидом ал-Багдадий. По сообщениям биографов, он был возмущен тем, что багдадские суфии взяли за правило обсуждать свои мистические переживания и рассуждать о конечной цели своих мистических поисков, прибегая к малопонятным аллюзиям и аллегорическим «намекам» (ишарат). После общения с несколькими учениками ал-Джунаида ал-Багдадий, которые изъяснялись на этом непонятном ему языке, он будто бы заболел, ослеп, удалился от людей и стал искать уединения в пустынях и на кладбищах. Через некоторое время он умер. Так закончилась жизнь мистика, чье ревностное желание достичь единения с Божественным Возлюбленным заставило его отвергнуть осторожную конформистскую позицию, которую заняли ал-Джунаид ал-Багдадий и его сторонники¹⁹⁷.

Сумнун по прозвищу ал-Мухибб («Любящий») является еще одним представителем «эротического» направления в багдадском мистицизме. Подобно Абу Са'иду ал-Харразу и Абу-л-Хусайну ан-Нурй, он не стеснялся говорить о своей любви к Богу, используя откровенно эротические образы, чем навлек на себя гнев багдадских богословов. Согласно одной из легенд, именно его неосторожные высказывания стали главной причиной преследований суфииев, начатых Гуламом Халилем¹⁹⁸. Как бы то ни было, его изречения свидетельствуют о том, что он был последовательным сторонником учения о мистической любви к Богу. В отличие от ал-Джунаида ал-Багдадий и его учеников, он ставил ее выше «гносиса» (марифа), т.е. мистического, сверхчувственного знания¹⁹⁹. Развивая идею Сарий ас-Сакатий о том, что Бог испытывает преданность любящих Его людей посылая им тяжкие испытания, Сумнун ал-Мухибб приводит следующее поэтическое описание своих страданий:

Обувшись в терпение и завернувшись в
одежды мимолетного времени,
Восклицаю я: «Будь терпелива, о душа моя!
Иначе погибнешь от отчаяния».

Мои страдания так велики, что даже огромная гора
не вынесла бы их и исчезла бы навеки, подобно упавшей звезде²⁰⁰.

Совершая сверхобязательные молитвы в состоянии любовного исступления, он до костей стирал себе колени. Он стремился «наполнить криком любви весь окружающий мир». Однажды в порыве страсти Сумнун ал-Мухибб попросил Бога испытать его преданность и любовь. Вняв его молитвам, Бог решил испытать его задержками мочеиспускания. Этого экзамена суфий не выдержал и умолил Бога избавить его от невыносимой муки. С тех пор он стал называть себя не «Сумнун Любящий», а «Сумнун Лжец»²⁰¹. Основной чертой подвижничества Сумнуна ал-Мухибба была его приверженность крайним формам служения Богу и добровольным лишениям. Согласно суфийским агиографическим сочинениям, его проповедь Божественной любви была настолько эмоциональна, что оказывала воздействие не только на людей, но и на животных, а также на неодушевленные предметы²⁰².

Говоря о знаменитых приверженцах учения о любви к Богу, нельзя не упомянуть Абу Бакра аш-Шиблй (ум. в 334/946 г.). Жизнь этого порой необычного мистика окружена таким густым туманом легенд, что различить среди них его реальную личность практически невозможно. Родился он то ли в Багдаде, то ли в Самарре в семье сановника, происходившего из Мавара'аннахра (Средняя Азия), который был камергером (хаджиб) при халифе ал-Муваффаке. Пойдя по стопам отца, молодой и честолюбивый Абу Бакр аш-Шиблй также решил поступить на государственную службу. Уже тогда он зарекомендовал себя знатоком маликитского права и надежным передатчиком хадисов. Его карьера на государственной службе достигла своего пика, когда халиф назначил его наместником провинции Демавенд (Думбаванд) в Персии. Однако вскоре после этого назначения он услышал проповедь багдадского суфия Хайра ан-Нассаджа (ум. в 322/934 г.), который увещевал своих слушателей принять покаяние и смирить свою гордыню. В результате этого он испытал глубокое духовное перерождение и присоединился к суфийскому окружению ал-Джунайда ал-Багдади, который с этого момента стал его духовным наставником и другом²⁰³. Близкая, хотя и небезоблачная, дружба между этими двумя великими суфиями подробно описана в агиографических сочинениях. Все они подчеркивают официальное отношение ал-Джунайда ал-Багдади к «невоздержанности» Абу Бакра аш-Шиблй в проявлениях своей любви к Богу. Кроме того, ал-Джунаид ал-Багдади не одобрял презрения к социальным и религиозным условностям, которое зачастую выказывал его чересчур эмоциональный ученик²⁰⁴. Ал-Джунаид ал-Багдади, который, как мы видели, был склонен к скрытности, осуждал публичные проповеди Абу Бакра аш-Шиблй в мечетях столицы. Именно эти проповеди в конечном счете стали причиной столкновения аш-Шиблй с факихами столицы²⁰⁵. Пока ал-Джунаид ал-Багдади был жив, ему удавалось сдерживать своего ученика, однако после его смерти в 297/910 г. Абу Бакр аш-Шиблй дал волю своему безудержному темпераменту и стал позволять себе «непристойные выходки» и «возмутительные высказывания». Его склонность к «опьяненному» мистицизму расположила к нему главного багдадского представителя этого направления в суфизме - ал-Хусайна б. Мансура ал-Халладжа (казнен в 309/922 г.). Во многих отношениях эти суфии были весьма близки друг другу. Тем не менее во время суда над ал-Хусайном б. Мансуром ал-Халладжем, а также и во время его казни Абу Бакр аш-Шиблй вел себя сдержанно и даже, согласно некоторым источникам²⁰⁶, во всеуслышание отрекся от своего бывшего друга прямо у его эшафота²⁰⁷. Согласно одной из легенд, он якобы стал одной из причин мучительной смерти своего бывшего соратника. Все эти легенды выглядят неправдоподобно, так как и после казни ал-Хусайна б. Мансура ал-Халладжа Абу Бакр аш-Шиблй продолжал распространять идеи, схожие с теми, которые проповедовал великий суфийский мученик²⁰⁸. Во всяком случае он продолжал вести себя эксцентрично и с его уст слетело еще немало скандальных изречений. Всякий раз, когда над ним нависала угроза преследований, он притворялся безумным. Склонность Абу Бакра аш-Шиблй ко всякого рода странностям - он жег благовония под хвостом своего осла, разрывал дорогие одежды, бросал золотые монеты в толпу²⁰⁹ - нередко вынуждала власти Багдада помещать его в приют для умалишенных. «Богохульные высказывания», к которым Абу Бакр аш-Шиблй прибегал, стремясь передать свою близость к Богу или даже полное отождествление с Ним, имели широкое хождение среди жителей столицы и даже считались одним из «трех чудес Багдада». Описывая свой мистический опыт, он часто использовал образы, заимствованные из вакхической и любовной поэзии, которую он любил цитировать. Помимо множества мистических парадоксов и поэтических высказываний, Абу Бакр аш-Шиблй оставил после себя большую группу учеников. Многие из них стали знаменитыми суфийскими шайхами и суннитскими

учеными своей эпохи²¹⁰.

Поздние суфийские авторы представляют Абу Бакра аш-Шиблй вторым после ал-Джунайда ал-Багдадй шайхом багдадских суфиев, однако он был слишком необычной и непредсказуемой личностью, чтобы возглавить суфийское движение в столице после смерти своего учителя. К тому же обращение Абу Бакра аш-Шиблй в суфизм произошло слишком поздно, поэтому его трудно считать полноправным представителем этой мистической школы. После смерти ал-Джунайда ал-Багдадй суфийскую общину Багдада возглавил Абу Мухаммад ал-Джурайрй (ум. в 312/924 г.). Он был довольно невыразительной фигурой и не внес сколько-нибудь значительного вклада в развитие идей своего выдающегося предшественника. Однако, будучи человеком рассудительным и благочестивым, он сумел завоевать доверие своих последователей и властей предержащих. Эти качества помогли ему уберечь суфийское движение от всяческих опасностей в трудный для суфизма период до и после казни ал-Халладжа²¹¹. Следует отметить, что Абу Мухаммад ал-Джурайрй в начале своего подвижничества обучался у известного басрийского мистика Сахла ат-Тустарй (ум. в 283/896 г.)²¹², чей вклад в развитие суфизма будет рассмотрен ниже. Учитывая этот факт, Абу Мухаммада ал-Джурайрй можно считать своего рода связующим звеном между аскетико-мистическими школами Басры и Багдада, каждая из которых стремилась сохранить свою самобытность. Его связь с ними, по-видимому, расширила круг его сторонников и сделала его фигуру приемлемой для последователей обеих школ.

Несмотря на то, что некоторые последователи ал-Джунайда ал-Багдадй были вынуждены покинуть столицу, чтобы избежать преследований, начавшихся после суда над ал-Халладжем, багдадская школа суфизма сумела пережить этот трудный для себя период и со временем даже распространила свое влияние далеко за пределы Ирака. Некоторые покинувшие столицу суфии принесли учения багдадской суфийской школы в Египет, Аравию, Персию и Среднюю Азию, способствовав тем самым окончательной победе суфийского учения ал-Джунайда ал-Багдадй над местными аскетическими и мистическими традициями.

Багдадская школа

Аскеты и мистики из Басры и Куфы

Ал-Харис ал-Мухасибй (ум. в 243/857 г.)

Ма'руф ал-Кархй (ум. в 200/815 г.)

Бишр ал-Хафй (ум. в 247/842 г.)

Сарй ас-Сакатй (ум. в 253/867 г.)

И Абу Са'ид ал-Харраз (ум. ок. 286/899 г.)

Ал-Джунайд ал-Багдадй (ум. в 298/810 г.)

Абу Хамза ал-Хурсанй (ум. между 290/903 и 298/911 г.)

Амр б. "Усман ал-Маккй (ум. в 291/903 или 298/911 г.)

Абу-л-Хусайн ан-Нурй (ум. в 295/907 г.)

Рувайм б. Ахмад (ум. в 303/915 г.)

Хайр ан-Нассадж (ум. в 322/934 г.)

Абу Бакр аш-Шиблй (ум. в 334/946 г.)

Абу Мухаммад ал-Джурайрй (ум. в 312/924 г.)

Абу Али ар-Рузбарй (ум. в 322/934 г.)

Джа'фар ал-Хулдй (ум. в 348/959 г.)

ал-Халладж (казнен в 309/922 г.), Ибн 'Ата (ум. в 309/922)

и их последователи (ал-халладжийя)

Г л а в а IV

"Опьяненный" мистицизм ал-Бистами и ал-Халладжа

Казнь ал-Хусайна б. Мансура ал-Халладжа оказала большое влияние на всю последующую историю мусульманского мистицизма. В этой связи нам следует рассмотреть явление, которое мусульманские авторы стали называть «опьяненным», или «крайним», течением в суфизме. С ним обычно связывают имена Абу Йазида ал-Бистами (ум. в 234/848 или 261/875 г.) и ал-Хусайна б. Мансура ал-Халладжа, хотя, как мы увидим, их мистические взгляды значительно отличались и представляли собой два различных вида мистического опыта²¹³. Их основные идеи и способы их выражения были достаточно близки к учениям о любви к Богу, которые мы

рассматривали в предыдущей главе. Как уже было отмечено, с ал-Хусайном б. Майсуром ал-Халладжем какое-то время был тесно связан Абу Бакр аш-Шиблй. Не исключено, что многие другие мистики из окружения ал-Джунайда ал-Багдадй одобряли «богохульственные» высказывания ал-Халладжа, ставшие, согласно источникам, причиной его трагической смерти. Что касается персидского представителя «опьяненного» суфизма, Абу Йазида ал-Бистамй, то он был не менее дерзок в описаниях своих отношений с Богом²¹⁴. Подобно Абу Бакру аш-Шиблй и другим мистикам, воспевавшим любовь к Богу, Абу Йазид ал-Бистамй был человеком весьма известным в своем родном городе, пользовался большим уважением среди его обитателей и спокойно умер в своей постели. Ал-Хусайна б. Мансура ал-Халладжа от всех вышеупомянутых мистиков отличало нежелание скрывать свои истинные взгляды в период, когда мусульманскую общину раздирали внешние и внутренние проблемы, в частности, ослабление и дискредитация халифской власги и опустошительные набеги карматов (ал-карамита, или ал-карматийа), докатившиеся практически до самой столицы. К тому же, помимо «богохульных» высказываний были и другие, по-видимому, более веские причины казни ал-Халладжа, в частности, придворные интриги, страх багдадцев перед всевозможными заговорами и борьба за власть при дворе халифа²¹⁵. Однако «деконструкция» традиционного образа ал-Хусайна б. Мансура ал-Халладжа, который тщательно создавали поздние суфийские авторы и который до сих пор лежит в основе нашего понимания его необычной личности и трагической смерти, не входит в нашу задачу.

Один из самых известных мистиков всех времен, Абу Йазид ал-Бистамй, родился в г. Бистаме в Северном Иране, где прожил всю жизнь. Несколько раз он был вынужден оставить свой город из-за враждебности местных влиятельных факихов, но и то лишь на очень непродолжительное время. По своей воле он покинул Бистам только для того, чтобы совершить паломничество в Мекку. В отличие от большинства суфииев, о которых шла речь выше, Абу Йазид ал-Бистамй был одиночкой и не принадлежал к какой-либо определенной мистической или богословской школе. Его принадлежность к ханафитской доктрино-правовой школе, преобладавшей в восточных областях мусульманского мира, была, по всей видимости, сугубо номинальной²¹⁶. Во всяком случае, в его интеллектуальном и духовном наследии нет сколько-нибудь заметного следа влияния этой школы. Некоторые источники представляют Абу Йазида ал-Бистамй тайным ши'итом, однако подтвердить истинность таких сообщений не представляется возможным²¹⁷. Абу Йазид ал-Бистамй был типичным мистиком-затворником: он сторонился людей и проводил много времени в небольшой келье, прымывавшей к мечети, или же у себя дома, предаваясь размышлению и подвижническим упражнениям. Как явствует из некоторых трогательных рассказов о его отношениях с его праведной матерью, родители оказали значительное влияние на формирование его личности²¹⁸. Согласно источникам, он состоял в переписке с Зу-н-Нуном ал-Мисри и поддерживал отношения с Сарий ас-Сакатий. С учением о «самоуничтожении в [созерцании] Божественной единственности» {фана фи-т-таухид} он познакомился под руководством загадочного мистика Абу 'Али ас-Синдий, который, согласно ал-Бистамй, не владел арабским языком и не имел ни малейшего представления об обязательных предписаниях ислама. Это обстоятельство дало толчок академическим спорам о возможном влиянии индийской монистической философии на мистическое учение Абу Йазида ал-Бистамй. Впрочем, большинство западных исследователей в конечном счете отвергли данную гипотезу. В учении Абу Йазида ал-Бистамй практически нет идей, которых мы не могли бы найти в суфийских высказываниях или поэтических строках его современников и предшественников. Что же касается его известного рассказа о чудесном вознесении на небеса и встрече с Богом, то его прототипом был, скорее всего, коранический сюжет мираджи («вознесения») пророка Мухаммада (Ко-ран, 17:1, 17:60, 53:10-14), детали которого широко обсуждались мусульманскими экзегетами²²⁰. Поскольку именно этот рассказ снискал Абу Йазиду ал-Бистамй скандальную славу, то я считаю необходимым процитировать его в переводе А. Дж. Арберри²²¹:

Видел я, как дух мой (рух) был вознесен на небеса. Он ни на что не отвлекался и не обращал внимания, хотя явлены ему были и Рай, и Ад; он не был подвержен влиянию изменчивого бытия и [скрывающих] завес. Затем я обернулся птицей, телом которой была Единственность, а крыльями - Вечность, и полетел по небу абсолютного бытия, пока не достиг небосвода Очищения, откуда открылось моему взору ристалище Вечности, и я узрел древо Единственности. Созерцая все это, я сам превратился в него. Я воскликнул: «О Господь, из-за своей самости я не могу достичь Тебя, но я не могу избавится от нее. Что же мне делать?». Бог изрек: «О

Абу Йазид, от своей самости ты избавишься, следя за Моим Возлюбленным (т.е. Мухаммадом). Погрузи свои глаза в пыль из-под его ног и неотступно следуй за НИМ».

Описывая свою встречу с Божественной реальностью (ал-Хакк), Абу Йазид ал-Бистами говорит²²²:

Я пристально посмотрел на Него взором истины и сказал: «Кто это?». Он ответил: «Это не Я и не не-Я. Нет Бога, кроме Меня». Затем Он превратил мою самость в Свою... Затем я заговорил с Ним языком Его благости и промолвил: «Какова же участь моя с Тобой?». Он сказал: «Я принадлежу Тебе через тебя: нет Бога, кроме Тебя».

Этот рассказ является примером известного состояния сознания, которое можно назвать ролевым обменом, т.е. состояния, в котором верующий исполняет роль Бога, а Бог - роль верующего. В таком состоянии «личностные качества [мистика] стираются, однако сам он продолжает пребывать в полном сознании»²²³. В этом и многих других подобных экстатических изречениях (шатахат, ед.ч. шатх)²²⁴ Абу Йазид ал-Бистами предстает как мистик, полностью очистившийся посредством подвижничества от каких-либо проявлений себялюбия, что позволяет ему встретиться с Богом лицом к лицу. В этом состоянии не существует ничего, кроме самого мистика и его Господа: грань между человеком и Божественным Абсолютом начинает стираться и в конечном счете исчезает, после чего происходит полное их слияние

Однажды Он поднял меня, поставил перед Собой, сказав при этом: «О Абу Йазид, воистину Мои твари жаждут лицезреть тебя». Я сказал: «Укрась меня Своим Единством, облачи меня в Свою Самость, возвысь меня до степени Своей Единственности так, чтобы твари Твои, узрев меня, промолвили: "Мы лицезрели Его", и Ты был бы Тем, а меня бы там не было совсем»²²⁶.

Подобные мистические парадоксы стали основой учения о фана, которое, как мы уже видели, детально разрабатывали багдадские суфии ал-Джунаид ал-Багдадий и Абу Са'ид ал-Харраз. В какой-то степени учение Абу Йазида ал-Бистами ознаменовало важный переход от аскетического благочестия - служения Богу и строгого исполнения Его заветов - к подлинно мистическому ощущению полного растворения человеческой личности в Боге, когда человек перестает воспринимать окружающий мир. Именно такого рода мистические переживания вдохновляли Абу Йазида ал-Бистами на такие скандальные высказывания, как: «Хвала мне!»²²⁷ Как я велик!»; «Твое поклонение мне больше, нежели мое поклонение Тебе»; «Я [Божественный] трон и опора [для Его ног]»; «Я есть Я, и нет Бога, кроме Меня» и т.д. Подобные дерзкие высказывания, продиктованные всепоглощающими переживаниями единения с Богом, представляли серьезную проблему для «трезвых» суфииев Багдада. Однако со временем они разработали приемы толкования, которые позволяли им утверждать, что выражения, которые непосвященные могут воспринять как «ересь», на самом деле имеют совершенно невинное объяснение²²⁸. Ал-Джунаид ал-Багдадий, который, согласно источникам, перевел дерзкие высказывания Абу Йазида ал-Бистами на арабский язык, был вынужден использовать всю свою изобретательность, пытаясь доказать их «невинный» характер. С этой целью он написал комментарий специально для того, чтобы отвести подозрения ученых, которые были склонны усматривать в подобных высказываниях «ересь» и богохульство²²⁹. Согласно ал-Джунаиду ал-Багдадий, фана - это состояние «ухода», которое в конечном счете должно смениться состоянием «возвращения» мистика в этот мир с тем, чтобы передать его обитателям сокровенное знание, полученное непосредственно от Бога. Этому более высокому мистическому состоянию ал-Джунаид ал-Багдадий дал название «пребывание», или «существование» (бака) в Боге. Он сравнивал его с «состоянием "трезвости", наступающей после всепоглощающей "опьяненности" в результате [мистического] исступления»²³⁰. Ал-Джунаиду пришлось потратить много времени и усилий, прежде чем он сумел сделать учение о фана Ибака приемлемым для большинства суннитских религиозных авторитетов. Тем не менее легитимность такого суфийского опыта продолжала вызывать сомнения у многих консервативно настроенных уяма . Его усилия были практически сведены на нет после судебного процесса над ал-Хусайном б. Мансуром ал-Халладжем и его последующей казни. Эти события свидетельствовали о глубоком разрыве между духом преданности общине, за который ратовали суннитские уяма, и индивидуалистическими порывами «опьяненных» мистиков,

которые могли подорвать основы этой общинности. Некоторые поздние суфийские авторы, например, ал-Худжвир (ум. между 465/1072 и 469/1077 г.), обычно противопоставляют «трезвую» и конформистскую позицию ал-Джунайда ал-Багдадий и его последователей (ал-джунайдийа) «опьяненному» и экстатическому поведению, которое отличало Абу Йазида ал-Бистами и его приверженцев (ат-тайфурыйа - от имени Тайфур, данного Абу Йазиду при рождении)231. Ответственность за дальнейшее углубление этого разрыва лежит на другом представителе «опьяненного» суфизма - ал-Хусайне б. Мансуре ал-Халладже (казнен в 309/922 г.).

Жизнь, учение и трагическую гибель ал-Халладжа многие мусульманские ученые и западные исследователи расценивают как поворотный момент в истории мусульманского мистицизма, если не всего ислама. Ал-Хусайн б. Мансур ал-Халладж родился около 244/875 г. в г- Туре, расположенным в иранской провинции Фарс. Его отец, чесальщик шерсти или хлопка {халладж} по профессии, покинул Тур и поселился в местности между Тустаром и Васитом, где было развито прядильное дело. Впоследствии семья ал-Халладжа обосновалась в Басите (на реке Тигр), большая часть населения которого следовала суннитско-ханбалитскому толку. Там ал-Хусайн б. Мансур ал-Халладж получил основательную подготовку в области всех традиционных мусульманских наук. Он также прослыл знатоком Корана который выучил наизусть еще в двенадцатилетнем возрасте. Уже тогда ал-Халладж проявлял интерес к скрытому, внутреннему смыслу мусульманского откровения и аскетической самодисциплине. Когда ему исполнилось двадцать лет, он покинул Басит и переселился в Басру. Там он получил суфийское рубище {хирка} от 'Амра ал-Маккий и женился на дочери известного суфийского шайха Абу Иа'куба ал-Акта' по имени Умм ал-Хусайн, которая родила ему троих сыновей и дочь. Других жен у ал-Хусайна б. Мансура ал-Халладжа не было. Во время своих странствий он оставлял свою семью на попечение шурина, принадлежавшего к семье [ал-] Карнаба'й. Через него ал-Халладж был некоторое время связан с ши'итским повстанческим движением зинджея, состоявшим по преимуществу из чернокожих рабов, которые работали на сахарных плантациях и соляных болотах в Южном Ираке. Впоследствии эта родственная связь дала противникам ал-Хусайна б. Мансура ал-Халладжа основание объявить его проповедником (да'й) идей исма'илитов, или карматов, действовавших на Аравийском полуострове и на юге Ирака. Возможно, что некоторые ши'итские или исма'илитские идеи и в самом деле оказали определенное влияние на ал-Хусайна б. Мансура ал-Халладжа, но он оставался искренне преданным суннитскому учению и, будучи в Басре, продолжал вести аскетический и подвижнический образ жизни. Незадолго до того, как войска халифа подавили восстание зинджея, он перебрался в Багдад, где сблизился с ал-Джунаидом ал-Багдадий и стал учеником Абу-л-Хусайна ан-Нурый232. После того как восстание зинджея было жестоко подавлено, он совершил свое первое паломничество (хадж) в Мекку.

Оказавшись в священном городе ислама, ал-Халладж дал клятву пребывать в течение одного года во внутреннем дворе святилища, подвергая себя суровым испытаниям (непрерывный пост, всевозможные обеты и т.д.). Он соблюдал обет молчания, подвергал себя изнурительной аскезе и напряженно размышлял над внутренним смыслом религиозных истин. Вскоре его подвижничество принесло свои плоды, и он почувствовал, что достиг духовного единения с Богом. В то время как многие суфийские шайхи, сторонники «трезвого» мистицизма, настоятельно советовали своим последователям скрывать свои мистический опыт, ал-Халладж счел необходимым поделиться им с другими людьми. В результате этого от него отреклись его бывшие наставники, включая 'Амра ал-Маккий, который постоянно предупреждал его о том, что непосвященным нельзя рассказывать о своих сокровенных душевных переживаниях. Несмотря на то, что многие суфии порвали ал-Халладжем, его вдохновенные проповеди Божественной любви завоевали многочисленных сторонников среди простого люда, который признал в нем «Божьего человека».

По возвращении в Ирак, в знак полного разрыва со своими прежними учителями и сотоварищами, ал-Хусайн б. Мансур ал-Халладж отказался от обычной суфийской одежды и надел простой халат воина (кабз). Этот символический жест означал, что ал-Халладж больше не собирался соблюдать правила и нормы, принятые среди суфиеv, в частности, запрет на обсуждение тайны единения человека и Бога. В своих публичных проповедях он призывал слушателей искать Бога в своем сердце, за что получил прозвище Халладж ал-афар («Вычесыватель сердечных тайн»). Его публичные проповеди вызвали подозрение у светских и религиозных властей и еще больше отдалили от него его бывших сотоварищ и наставников из числа суфиеv Багдада. В то же время он сблизился с несколькими влиятельными придворными, которые прониклись его идеями и стали его учениками. Их покровительство вызвало

негодование среди авторитетных му'тазилитов и ши'итов, которые обвинили ал-Халладжа в мошенничестве и шарлатанстве. Могущественные враги ал-Халладжа настроили против него толпу, поэтому он был вынужден покинуть Ирак и переселиться в Хурасан. В изгнании он продолжал проповедовать свое учение среди местных арабских поселенцев. Какое-то время он жил в укрепленных аскетических обителях, в которых, как мы уже знаем, часто селились благочестивые добровольцы, желавшие участвовать в священной войне против «язычников» Восточного Ирана и Средней Азии. По возвращении в Ирак ал-Халладж вместе со своей семьей переселился из Тустара в Багдад.

К этому моменту его слава возросла настолько, что когда он отправился в свой второй хаджж, за ним последовало четыре сотни его учеников. Прибыв в священный город, он вскоре поссорился с местными учеными и суфиями, которые обвинили его в магии и колдовстве, а также в тайных сношениях с джиннами. Эти обвинения, по всей видимости, никак не уменьшили его популярности среди простых верующих. Напротив, они сделали его еще более известным. Вернувшись из второго паломничества, он предпринял длительное путешествие в Индию и Туркестан, где он, вероятно, мог познакомиться с идеями индуизма, манихейства и буддизма. Примерно в 290/902 г. ал-Хусайн б. Мансур ал-Халладж возвратился в Мекку, чтобы совершить свое третье и последнее паломничество. Одетый в мураккау - кусок заплатанной ткани, накинутой на плечи, и южно-азиатский саронг (фута), ал-Халладж прилюдно молил Бога, чтобы Он вверг его в состояние полной ничтожности и сделал его презираемым и отвергнутым изгоем. Одновременно с этим ал-Халладж попросил Бога, чтобы Тот возвестил о Себе через сердце и уста Своего самого преданного слуги.

По возвращении в Багдад ал-Халладж вел себя крайне эксцентрично. По ночам он молился на кладбищах, а в дневное время на улицах и базарах возвещал о своей безмерной любви к Богу и своем желании погибнуть мученической смертью от рук единоверцев. Несколько раз он даже просил своих слушателей спасти его от Бога, подвергнув жестокой казни. Более того, во дворе своего дома он будто бы выстроил миниатюрную Ка'бу и в сезон паломничества совершал вокруг нее обходы. Это вызвало скандал среди багдадских ученых. Необычные проповеди и поведение ал-Хусайна б. Мансура ал-Халладжа вызвали брожение среди простого люда и тревогу среди образованных слоев общества. Известный ученый-захирит²³³ Мухаммад б. Давуд решительным образом осудил высказывания ал-Халладжа о возможности взаимной любви между Богом и человеком и потребовал его казни²³⁴. Однако его юридическое постановление (фатва) оспорил шафи'итский факих Ибн Сурайдж, который придерживался мнения, что случаи, связанные с мистическими переживаниями и экстатическими высказываниями, лежат за пределами компетенции религиозных судов. По сообщению противников ал-Халладжа, фатва Мухаммада б. Давуда была оглашена вскоре после того, как в мечети халифа ал-Мансура ал-Халладж во время разговора с Абу-Бакром аш-Шиблй произнес свое скандально известное экстатическое высказывание: ана-л-хакк («Я есть Истина [т.е. Бог]»), давая тем самым понять, что он достиг полной идентификации с Богом.

Согласно Л. Массиньюону, публичные выступления ал-Хусайна б. Мансура ал-Халладжа стали причиной широкого народного движения, направленного на духовное возрождение всей мусульманской общины. Его осуждение социальной несправедливости вызвало раздражение религиозных и военных властей 'аббасидской столицы. В то же самое время некоторые его последователи признали его скрытым духовным «полюсом эпохи» (кутб аз-заман), что было чревато мессианским восстанием. Население Багдада откликнулось на проповеди ал-Халладжа с большим воодушевлением; к тому же ему удалось приобрести себе могущественных сторонников в лице двух вазиров - Ибн Хамдана и Ибн 'Исы. Таким образом, он помимо своей воли оказался вовлеченным в дворцовые интриги и приобрел множество влиятельных врагов. В 296/908 г., вскоре после неудачного государственного переворота и восстановления правления халифа ал-Муктадира, в то время еще ребенка, новым вазиром был назначен влиятельный финансист, ши'ит Ибн ал-Фурат, который считал ал-Халладжа своим личным врагом. Спасаясь от преследований, ал-Халладж бежал в г. Сус (провинция Ахваз), где ему какое-то время удавалось укрыться от агентов Ибн ал-Фурата. Однако по прошествии трех лет он был взят под стражу и доставлен обратно в Багдад. На этот раз ал-Халладж стал жертвой ненависти наместника Васита, суннита Хамида, впоследствии возглавившего судебный процесс над ал-Халладжем, в результате которого мистик был приговорен к смертной казни. Ал-Халладж обвинили в «притязаниях на Божественность» и в проповедовании учения о «воплощении» (хулул). После этого он был брошен в одну из багдадских тюрем, где провел последние девять лет жизни. В 301/913 г. вновь пришедший к власти вазир Ибн

'Иса, двоюродный брат одного из учеников ал-Халладжа, отклонил обвинения против мистика как сфабрикованные и приказал освободить его и его сторонников. Тем не менее, не выдержав давления со стороны противников ал-Халладжа, среди которых был и глава багдадской полиции (шурта), вазир не сумел предотвратить унизительное наказание своего подопечного: на четыре дня ал-Халладж был выставлен у позорного столба, в то время как специально приставленный к нему глашатай выкрикивал: «Смотрите! Пред вами карматский проповедник!». Последующие годы ал-Халладж провел в заключении в халифском дворце, где продолжал проповедовать свое учение другим узникам. Попытки привлечь его к суду столкнулись с сопротивлением некоторых придворных и матери халифа, Шагаб235. В 303/915 г. ал-Халладж излечил халифа от лихорадки; двумя годами позже он вернулся к жизни любимого попугая наследника престола. Эти чудесные исцеления обеспечили ал-Халладжу защиту влиятельных членов халифской семьи, во главе с матерью халифа. В этот период относительного спокойствия и безопасности ал-Халладж написал свою самую важную работу: Китаб ат-тавасин. Эта книга включала в себя размышления о трагической судьбе Сатаны (Иблис), отказавшегося поклоняться кому-либо, кроме Бога, и рассказ о чудесном вознесении пророка Мухаммада на небеса (мирадж), во время которого, согласно мусульманской традиции, Пророк лицезрел Бога с расстояния «двух луков или ближе»236.

Последние годы жизни ал-Халладж провел в тюрьме при дворце халифа. В 308-9/921-2 гг. он был снова привлечен к суду по требованию Хамида, который, по всей вероятности, стремился тем самым лишить сторонников ал-Халладжа влияния на халифа. Стремление вазира признать ал-Халладжа виновным в вероотступничестве поддержал Ибн Муджахид, уважаемый глава гильдии багдадских чтецов Корана. Ибн Муджахид был сподвижником некоторых авторитетных суфииев того времени, включая Ибн Салима и аш-Шибли, но не принадлежал к числу сторонников ал-Халладжа, чьи проповеди, как было уже отмечено, вызвали осуждение многих авторитетных суфииев той эпохи. Суфий и толкователь Корана Ибн Ата>237, при поддержке нескольких ученых-ханбалитов, организовал народные выступления против налоговой политики Хамида, по-видимому, в надежде вынудить его освободить ал-Халладжа. Хамид оказался непреклонным. К тому же народный бунт дал ему повод вызвать Ибн Ату' в суд для дачи свидетельских показаний. Когда же тот отказался свидетельствовать против ал-Халладжа и дерзко заявил, что вазир не имеет права выдвигать обвинения против «друга Божьего», разгневанный Хамид отдал его на расправу слугам халифа, которые забили его до смерти его же собственными сандалиями238.

Вазир Хамид и маликитский кади Абу 'Умар б. Йусуп, который, согласно Л. Массиньюну, всегда занимал сторону сильнейшего, сделали все возможное для того, чтобы суд вынес ал-Хусайну б. Мансуру ал-Халладжу смертельный приговор. Цитируя высказывание ал-Халладжа о том, что каждому верующему надлежит «семь раз совершить обход вокруг Ка'бы своего сердца», кади заявил, что тем самым ал-Халладж призывает пренебречь обязательным для каждого мусульманина предписанием совершать хадж, и обвинил его в том, что он является карматским проповедником, задумавшим разрушить мекканское святилище. Из-за отсутствия представителя шафи'итской догматико-правовой школы судья ханафитского мазхаба отказался подписать смертный приговор. Однако помощник шафи'итского судьи поддержал Абу Умара б. Йусуфа, а главе присяжных свидетелей удалось собрать восемьдесят четыре подписи в поддержку казни. На заседании суда Абу "Умар б. Йусуп заявил:

«Пролитие твоей крови соответствует Закону».

На протяжении двух дней верховный камергер Наср и мать халифа пытались умилостивить халифа, который, находясь в приступе лихорадки, приказал отложить казнь. Но вазиру в конечном счете все-таки удалось убедить халифа, который приказал привести приговор в исполнение. Согласно одной из легенд, вазир сумел преодолеть колебания халифа с помощью следующего аргумента: «Если он не будет казнен, он изменит религиозный Закон. Тогда твои подданные впадут в вероотступничество, а это неминуемо приведет к падению твоего государства»239. На следующий день у Хурасанских ворот (Баб Хурасан) в присутствии «огромной толпы» ал-Хусайн б. Мансур ал-Халладж был жестоко избит, а затем еще живым распят на кресте {салиб}. В столице начались волнения. Пока ал-Халладж умирал на кресте, его друзья и враги задавали ему вопросы. Некоторые из его ответов позднее стали передавать из уст в устах наряду с другими его высказываниями. До наступления темноты халиф не успел подписать приказ обезглавить ал-Халладжа. Поэтому окончание его казни отложили на следующий день. Ночью среди населения Багдада стали распространяться слухи о всяческих чудесах и сверхъестественных происшествиях, что было чревато массовым народным восстанием. Опасаясь

беспорядков, обвинители ал-Халладжа поспешили подписать окончательный приговор и во всеуслышание объявили: «Это [сделано] во имя ислама, и пусть вина за его смерть лежит на нас». 27 марта 922 года ал-Хусайн б. Мансур ал-Халладж был обезглавлен; его тело облили нефтью и сожгли, а пепел развеяли над Тигром с одного из городских минаретов.

Процесс над ал-Халладжем происходил на фоне религиозных, политических и финансовых интриг при дворе Аббасидов, которые достигли апогея в период несовершеннолетия халифа ал-Муктадира. Это событие свидетельствует о том, насколько могущественны были вазиры халифа на рубеже IV-V/X-XI вв. Двумя главными обвинителями ал-Халладжа были ши'итский вазир Ибн ал-Фурат и, впоследствии, его суннитский преемник - Хамид. Согласно Л. Массиньону, призывы ал-Халладжа к социальной справедливости и морально-духовной реформе ислама посеяли страх в сердцах властей предержащих. Его проповеди на улицах и рынках Багдада были восприняты многими как призывы к мятежу и подстрекательство к беспорядкам. Среди его гонителей мы находим высокопоставленных чиновников и ученых, занимавших официальные посты (в частности, маликитов и ханафитов, сыгравших значительную роль в формулировании и вынесении ему смертного приговора). Как это ни удивительно, но самыми активными сторонниками ал-Халладжа, по всей видимости, были ханбалиты, имевшие большое влияние на население Багдада. Поддержка с их стороны объясняет то обстоятельство, что ал-Халладж сумел выйти невредимым из нескольких судебных разбирательств. В то же время его дерзкий отказ проявлять осмотрительность и не разглашать мистических тайн среди простого люда навлек на него гнев многих багдадских суфииев, которые стремились наладить отношения с властями столицы после процесса над поборниками любви к Богу, учиненного Гуламом Халилем. Обыкновение ал-Халладжа прилюдно творить чудеса было воспринято многими авторитетными суфиями как способ снискать дешевую популярность среди черни и как злоупотребление магическими способностями, которыми Бог наделяет своих избранных «друзей»²⁴⁰. Критики ал-Халладжа, среди которых было много влиятельных придворных-му'tазилитов, порицали его за то, что он демонстрировал чудеса из корыстных побуждений²⁴¹. Наконец, дерзкие заявления ал-Халладжа о его единении с Богом (хулул) вызвали гнев ученых, которые обвинили его в богохульстве и претензиях на сущностное единение с Богом, тем более что арабское понятие хулул соответствовало «еретическому» христианскому учению о «воплощении» Бога в Его сыне. Подобным же образом заявления ал-Халладжа о преимуществе внутреннего значения ритуальных предписаний, таких как паломничество (хадж) и молитва {салат}, над их внешним исполнением были поняты некоторыми учеными-буквалистами как попытка «отменить» сами эти предписания.

Тем не менее самым важным обстоятельством трагической смерти ал-Халладжа несомненно была нестабильная политическая обстановка того периода, когда 'аббасидское государство не раз оказывалось на грани гибели. С одной стороны, 'аббасидская династия столкнулась с широким недовольством народа, которое было вызвано безответственной социальной и налоговой политикой слабеющего багдадского государства. С другой, Аббасидам приходилось постоянно бороться с распадом Халифата, равно как и с многочисленными мессианскими движениями, которые были особенно активны в Нижнем Ираке, Восточной Аравии и в Сирийской пустыне. Через свою жену ал-Халладж оказался связан с ши'итским восстанием зинджеев и многие его недруги подозревали, что путешествия ал-Халладжа в далекие земли были вызваны его стремлением пропагандировать карматское учение. Эти подозрения усилились, когда ал-Халладж стал использовать сюжеты и терминологию, присущие ненавистным «крайним» ши'итам²⁴². Все эти обстоятельства дали обвинителям ал-Халладжа предлог изобразить его подстрекателем черни и «агентом» карматов, который вынашивал планы разрушения мекканского святилища²⁴³. К тому же есть основания полагать, что на протяжении последних лет своей жизни ал-Халладж активно стремился к мученической смерти, которую он считал средством достижения абсолютного единения с Богом через любовь и страдания. Как бы то ни было, его дерзкое поведение во время судебного разбирательства явно не способствовало вынесению оправдательного приговора. Ал-Хусайн б. Мансур ал-Халладж оставил после себя большое количество поэтических и прозаических изречений, которые заботливо обрали его ученики и записали поздние суфийские авторы, в частности Ибн Хафиф (ум. в 371/982 г.) и Рузbihan Bakli (ум. в 606/1209 г.). ам ал-Халладж также написал несколько коротких трактатов, часть из которых дошла до нас. Как высказывания, так и трактаты представляют собой развитие уже известной темы слияния человека с Богом, в процессе которого последний «созерцает», или

«свидетельствует» Себя в ердце Своего преданного раба {"обид}. Слияние (джам) ведет к полному единению (иттихад) человека и Бога, которое ал-Халладж представлял как слияние двух сущностей, а как продукт взаимной страсти и любви 'ишк, махабба). Пытаясь описать это ощущение, ал-Халладж сделал следующие дерзкие заявления: «Твой Дух смешался с моим духом, подобно му, как амбра смешивается с благоухающим мускусом»; «Мы - два духа, пребывающие (халална) в одном теле». Суть учения ал-Халладжа лучше всего выражена в следующих поэтических строках:

Хваля тому, чья человеческая сущность открыла
Тайну великолепия Его всепроникающей
Божественной сущности,
Которая затем открыто предстала перед Его созданиями
В обличье того, кто ест и пьет²⁴⁴.

Не удивительно, что подобные высказывания, которые часто цитировались во время процесса, могли быть восприняты как проповедь «еретического» учения о воплощении (хулул) Бога в человеке. Говорил ли мистик о единении двух сущностей, человеческой (насут) и Божественной (лахут), или же просто о единении человеческой и Божественной воли, остается неясным²⁴⁵.

Другой важной темой рассуждений ал-Хусайна б. Мансура ал-Халладжа является трагическая судьба Сатаны (Иблис), которого Бог наказал за дерзкий отказ преклониться перед Адамом²⁴⁶. В отличие от мусульманского вероучения, в котором высокомерный отказ Иблиса выполнить приказ Бога неизменно осуждается, в толковании ал-Халладжа он предстает «в трагическом образе мученика, который, несмотря на свою страстную приверженность [Божественной единственности], совершенный монотеизм и непоколебимую преданность, оказывается уничтоженным тем самым Богом, которого он так страстно почитал»²⁴⁷.

Эта идея особенно ярко выражена в следующем отрывке из трактата ал-Хусайна б. Мансура ал-Халладжа Китаб ат-тавасйн:

Среди обитателей небес не было второго такого единобожника, как Иблис. Когда [человеческая] сущность была явлена ему во всем своем потрясающем великолепии, он отказался даже взглянуть на нее и [продолжил] поклоняться Богу в аскетическом уединении... Бог сказал ему: «Преклонись!». Он ответил: «Никому другому!». Он сказал ему: «Даже если Мое проклятие падет на тебя?». Он прокричал: «Никому другому!»²⁴⁸.

То, что ал-Халладж изобразил Иблиса как образцового единобожника, вызвало возмущение многих суфииев, не говоря уже о мусульманских ученых, которые расценили этот портрет как вопиющую «ересь». Подобно тому, как ал-Джунаид ал-Багдадий истолковывал экстатические высказывания Абу Йазида ал-Бистами, поздние суфийские авторы были вынуждены использовать всю свою изобретательность, чтобы привести высказывания ал-Халладжа об Иблисе в соответствие с общепризнанным толкованием, согласно которому Иблис был типичным грешником, одержимым ставшим поистине легендарным высокомерием.

Тщательный анализ влияния ал-Халладжа на последующее развитие суфизма, предпринятый в свое время известным французским исследователем суфизма Л. Массиньоном²⁴⁹, избавляет меня от необходимости подробно останавливаться на этом вопросе. Достаточно сказать, что наследие ал-Халладжа представляет собой замысловатое переплетение эзотерических близневосточных мистических традиций, в частности, неоплатонической метафизики, гностицизма и каббалистических размышлений над смыслом букв и чисел, с кораническими образами и терминологией. Это синкретическое учение было слишком парадоксальным и смелым даже для суфииев, не говоря уже о буквалистски настроенных ученых и светских властях той эпохи. Послужило ли оно простым предлогом или же главной причиной казни ал-Халладжа, не имеет существенного значения.

После трагической смерти ал-Халладжа часть его учеников стала скрывать свою связь с этим «опьяненным» мистиком. Те, кто этого не сделал, были взяты под стражу и обезглавлены. Другие бежали в Хура-сан и Среднюю Азию, где стали распространять его учение среди местных мистиков и аскетов. Благодаря их усилиям, приверженцами «опьяненного» направления в мусульманском мистицизме, продолжившими дальнейшее развитие этого учения, стали такие видные персидские суфии, как Мухаммад ад-Дастани (ум. в 417/1026 г.), ал-Харакани (ум. в 425/1033

г.), Абу Саид б. Абий-л-Хайр (ум. в 440/1049 г.), Абу 'Али [ал-] Фармазий, или Фармадий (ум. в 477/1084 г.). Все они возводили свою духовную родословную к Абу Йазиду ал-Бистами или к ал-Хусайну б. Мансуру ал-Халладжу либо к ним обоим. Ученик ал-Халладжа, Ибн Хафиф из Шираза, основал самостоятельную мистическую школу, в которой персидская аскетическая традиция и спекулятивный мистицизм багдадской школы сочетались с элементами зарождающегося аш'аритского богословия²⁵⁰.

Попытку снять с ал-Халладжа обвинения в вероотступничестве и привести его идеи в соответствие с общепризнанной суфийской традицией предпринял среднеазиатский суфийский автор Абу Бакр ал-Калабазий (ум. в 380/990 или 385/995 г.) в своем «Введении в суфийское учение» {Китаб ат-та'арруф}. Его задачей было «преодолеть пропасть между общепризнанной системой богословия и суфизмом, которая значительно расширилась после казни ал-Халладжа»²⁵¹. По-казательным является то обстоятельство, что Абу Бакр ал-Калабазий не осмелился открыто цитировать высказывания «опьяненного» мистика, хотя вся его книга была посвящена защите последнего²¹². На протяжении всего трактата высказывания великого суфийского мученика приводятся анонимно. Это является свидетельством того, что воспоминание о процессе над ал-Халладжем все еще было свежо в памяти суннитских ученых, большинство из которых относились к его учению с подозрением. Ал-Хусайн б. Мансур ал-Халладж и его последователи (ал-Халладжийя) были решительно осуждены известным суфийским автором ал-Джуллаби ал-Худжвирой (ум. в 465/1073 или 469/1077 г.) из Газны, который в своем трактате «Раскрытие скрытого за завесой» (Кашф ал-махджуб) стремился отделить «истинный» суфизм от «еретических» элементов и тем самым сделать его приемлемым для суннитского правоверия²⁵³.

Вплоть до наших дней мусульманские богословы продолжают придерживаться различных точек зрения на вопрос о соответствии учения ал-Халладжа букве и духу мусульманского Закона (шарий'a). Можно выделить три основных группы точек зрения по этой проблеме: (а) осуждение: от простого осуждения его взглядов до окончательного и бесповоротного обвинения ал-Халладжа в неверии и вероотступничестве (такфир); (б) признание его святости (вилайа): от попыток оправдать (и'тизар) его поведение до безоговорочного одобрения его наследия (кабул); (в) отсрочка окончательного суждения (таваккуф) по этому вопросу (до Судного дня), что в конечном счете стало позицией большинства суннитских ученых.

На Западе мнения об ал-Хусайне б. Мансуре ал-Халладже разительно отличались друг от друга. Первые исследователи жизни и творчества ал-Халладжа, такие как А. Мюллер (A. Muller) и Б. д'Эрбело (B. d'Herbelot), представляли ал-Халладжа «христианином», скрывавшим свое истинное вероисповедание; И. Раиске Q. Reiske считал его «еретиком», Ф. Толук (F. Tholuck) подчеркивал противоречивость его взглядов; А. фон Кремер (A. von Kremer) полагал, что ал-Халладж находился под влиянием индийского монизма; К. Казанский назвал его «психопатом», а Э. Браун (E. Browne) охарактеризовал его как «опытного и опасного интригана».

Луи Массиньон, потративший значительную часть своей жизни на то, чтобы буквально «по кусочкам» воссоздать образ этого великого суфия, считал учение ал-Халладжа кульминацией мистической мысли в исламе. По мнению Л. Массиньона, мусульманская духовная традиция так никогда и не оправилась после трагической гибели ал-Халладжа и вступила в период затяжного и неотвратимого упадка. Этот упадок нашел свое выражение, среди прочего, в «лишенном духовности» умозрительном монизме Ибн [ал-] 'Араби и его последователей. Внедрив в суфизм «чужеродные» элементы неоплатонизма, Ибн [ал-] 'Араби безвозвратно лишил его изначальной сущности, которая зиждалась на сугубо личном и непосредственном мистическом переживании. Последние исследования, включая труды учеников Л. Массиньона, выявили его предвзятое отношение к наследию ал-Хусайна б. Мансура ал-Халладжа. Например, многие образы и идеи, авторство которых Л. Массиньон возводил к ал-Халладжу, уже были сформулированы подвижниками Басры и Багдада задолго до появления ал-Халладжа на исторической сцене²³⁴. Подобные уточнения, тем не менее, отнюдь не умаляют влияния этого безусловно выдающегося человека на всю последующую историю мусульманского мистицизма. Многие поздние суфии открыто провозглашали себя его последователями (наряду с Абу Йазидом ал-Бистами) и исповедовали экстатическую, «опьяненную» духовность, присущую этому направлению в мусульманском мистицизме. Такую духовность они последовательно противопоставляли более традиционному или «трезвому» мистицизму ал-Джунайда ал-Багдади и его последователей. Ал-Хусайн б. Мансур ал-Халладж отличался от своих

предшественников и современников, включая и Абу Йазида ал-Бистами, бескомпромиссным отказом скрывать свои мистические переживания от непосвященных. Его участие в рискованных дворцовых интригах, а также упорное нежелание следовать кодексу молчания, принятому в «трезвом» суфизме, в конечном счете привели к его трагической гибели. Его жестокая казнь наделила его ореолом мученика, который, в свою очередь, обеспечил ему посмертное «существование» в качестве эталона мистического «любовника».

Г л а в а V

Аскетические и мистические движения в Басре и Хурасане

- * {Обзор}
- * {Иbn Каррам и каррамийа}
- * {Путь [само]порицания: хурасанское движение маламатийа}
- * {Почему суфизм?}
- * {Мистики вне суфийского движения}
- * Обзор

Обзор региональных течений в мусульманском мистицизме я хотел бы начать с аскетико-мистической школы Басры, с которой в тот период были тесно связаны Сахл ат-Тустарий, его ученик Мухаммад б. Салим (ум. в 297/909 г.) и сын последнего Ахмад б. Салим (ум. в 356/967 г.). Многие представители этой школы поддерживали близкие отношения со своими современниками в Багдаде. Рассуждая о подвижничестве и путях сближения с Богом, басрийцы стремились сохранить свою самобытность и независимость от багдадского суфизма. Любая попытка сравнить эти две духовные и интеллектуальные традиции затруднена из-за отсутствия надежных сведений об их характерных чертах и различиях, а также в силу их внутреннего разнообразия. Обобщая, можно сказать, что учение басрийских суфииев было более консервативным и менее умозрительным, нежели учение багдадцев. Как мы помним, Гулам Халил, происходивший из Басры, стал инициатором печально известного судебного расследования против ряда представителей «эротического» мистицизма в Багдаде. Не исключено, что он был типичным представителем консервативного, практического подвижничества, распространенного в Басре. Поэтому по прибытии в Багдад он был шокирован теософскими рассуждениями местных мистиков, которые счел оскорбительными по отношению к Богу²⁵⁵. Если это предположение верно, то мы имеем дело с любопытным примером конфликта между двумя региональными типами аскетико-мисгического благочестия, которые исходили из разных идеальных и духовных установок. Как мы увидим, противоречия между ними могли перерастти в открытый конфликт, особенно тогда, когда представители багдадской школы предпринимали попытки распространить свое мистическое мировоззрение за пределами столицы Халифата. В конце VI/X - начале V/XI вв., т.е. в период, предшествовавший окончательной систематизации и консолидации аскетико-мистической фации, региональные подвижнические течения были довольно многочисленны и иной раз настолько сильно отличались друг от друга, что это нередко приводило к столкновениям между их представителями. В отдельных случаях эти различия усугублялись еще и тем, что последователи разных аскетических и мистических течений придерживались несовместимых богословских взглядов. Ярким примером тому служат трения между влиятельными аскетами и мистиками 'аббасидской столицы и басрийскими приверженцами Сахла б. Абд Аллаха ат-Тустарий (ум. в 283/896 г.), известными как салимиты (самимийа).

Сахл ат-Тустарий, наставник таких важных для суфийской истории лиц, как Абу Мухаммад ал-Джурайй, ал-Хусайн б. Мансур ал-Халладж и Абу Талиб ал-Маккий, заслуживает особого рассмотрения. Уроженец г. Тустара в провинции Хузистан (нынешний Иран), он изучал хадисы под руководством своего дяди по материнской линии Ибн Саввара, который передавал их от имени известного ученого и аскета Суфайана ас-Саурй. Подобно многим суфийским шайхам того времени, Сахл ат-Тустарий провел некоторое время в знаменитом подвижническом рибате на острове Аббадан. Там он подвергал себя изнурительным аскетическим упражнениям, в результате которых, согласно источникам, у него было видение: ему явились «прекрасные имена Бога»²⁵⁶, написанные зелеными буквами по всему небосклону с востока на запад. Сахл ат-Тустарий возводил свою духовную родословную (силсила) к Зу-н-Нуну ал-Мисри, с которым он однажды встречался в Ираке. Первые двадцать лет жизни Сахла ат-Тустарий прошли под знаком суровейших аскетических подвигов и добровольных лишений. Слухи о его подвижничестве привлекли к нему группу преданных учеников

во главе с Мухаммадом б. Салимом (ум. в 297/909 г.), который в течение шестидесяти лет неотступно следовал за своим учителем, куда бы тот ни направлялся. Мухаммад б. Салим наряду со своим сыном Ахмадом б. Салимом и басрийцем Абу Талибом ал-Макки (ум. в 396/996 г.) стали главными толкователями и распространителями идей Сахла ат-Тустари, которые сам он так и не успел привести в единую систему. Из других учеников Сахла ат-Тустарий следует упомянуть ал-Хусайна б. Майсура ал-Халладжа, который стал его учеником в возрасте шестнадцати лет и провел с ним около двух лет (260-262/873-875 гг.)²⁵⁷. В 263/877 г. из-за своих «странных» политических и богословских воззрений Сахл ат-Тустарий был изгнан из Тустара и поселился в Басре. Там он сблизился с известным ханбалитом Абу Давудом ас-Сиджистани (ум. в 275/889 г.) и его окружением. В то же время заявление Сахла ат-Тустарий о том, что он есть «аргумент Бога» (худжжат Аллах), настроило против него авторитетных шафи'итских факихов города, которые объявили его вероотступником. Тем не менее его авторитет как ученого и мистика как в Басре, так и за ее пределами был очень высок.

После того как Сахл ат-Тустарий скончался, его последователи разделились на несколько групп. Одна группа перебралась в Багдад, где слилась с последователями ал-Джунаида ал-Багдадий. Самым видным представителем этой группы был Абу Мухаммад ал-Джурайр, который стал главой багдадских суфииев после смерти ал-Джунаида ал-Багдадий. Другая группа, самым выдающимся представителем которой был известный ханбалитский проповедник и борец против «еретических новшеств» ал-Хасан б. Алий ал-Барбахарий (ум. в 329/941 г.), обосновалась в Мухаввеле - одном из кварталов Багдада. Те же последователи Сахла ат-Тустарий, которые остались в Басре, создали отдельную богословскую школу - салимийя²⁵⁸. Ее название происходит от имени главы этой школы Ахмада б. Салима, сына самого преданного сподвижника Сахла ат-Тустарий - Мухаммада б. Салима. В более или менее полном виде учение салимитов изложил ученик Ахмада б. Салима - Абу Талиб ал-Макки (ум. в 386/996 г.) в своем монументальном труде «Пища сердец» (Кут ал-кулуб), оказавшем значительное влияние на монументальное сочинение ал-Газали «Воскрешение наук о вере» (Ихха улум ад-дайн)²⁵⁹, о котором пойдет речь ниже. В первой половине V/XI в. некоторые богословские идеи салимитов (касающиеся в основном лицезрения Бога людьми и событий Судного дня) подверглись нападкам со стороны некоторых ханбалитских ученых. Ввиду того, что эти богословские споры не имеют прямого отношения к мистическим воззрениям Сахла ат-Тустарий, обсуждать их здесь нет необходимости²⁶⁰. Однако стоит отметить, что Сахл ат-Тустарий признавал возможность созерцания Бога (мукашафа) уже в этой жизни, благодаря так называемому «свету уверенного знания» (нур ал-йакин), который Бог дарует мистику в награду за его преданность и самопожертвование²⁶¹. Эта идея была признана «еретической» рядом консервативных суннитских богословов. По их мнению, его рассуждения о нур ал-йакин противоречили мусульманской доктрине, согласно которой верующие не могут лицезреть Бога до наступления Судного дня²⁶². В поздних доксографических источниках упоминается община хулманитов (ал-хулманийя), члены которой довели учение салимитов до логического завершения, утверждая, что Бога можно созерцать в любом прекрасном предмете или человеке. Исходя из этого убеждения, основатель этой общины Абу Хулман ал-Фарисий (расцвет его деятельности приходится на вторую половину III/IX в.), перс, проживавший в Дамаске, призывал своих последователей падать ниц перед прекраснымиьями людьми, красивыми растениями, животными и другими предметами. Он считал, что совершенство их внешних форм есть не что иное, как телесное отражение вечной Божественной красоты, а поэтому верующие должны поклоняться совершенству во всех его видах. Имели ли хулманиты какое-либо отношение к салимитам²⁶³ или же к аскетико-мистическому движению в Дамаске (т.е. к Абу Сулайману ад-Дарани и его ученикам)²⁶⁴, точно установить невозможно. В конечном счете их учение могло быть лишь развитием идеи о том, что уже в этой жизни избранные рабы Божьи могут лицезреть Его в своих сердцах, подобно тому, как они узрят Его своими глазами в жизни будущей. Против этой идеи яростно возражали многие суннитские улемы, равно как и некоторые видные суфии багдадской школы²⁶⁵.

Центральная тема наставнической философии Сахла ат-Тустарий - это непрерывное поминание Бога (зикр). Регулярное отправление зикра, позволяет мистику достичь состояния близости к своему Божественному Повелителю. Подробно зикр будет рассмотрен в последней главе настоящей книги. Здесь же достаточно сказать, что Сахл ат-Тустарий считал зикр средством, которое дает мистику возможность заново пережить состояние «предвечного договора», когда весь человеческий род признал Бога своим единственным повелителем и объектом

поклонения²⁶⁶. В конечном счете мистик достигает такой стадии близости к Богу, что последний Сам начинает поминать Себя в сердце Своего совершенного раба. Сахл ат-Тустарий советовал своим ученикам постоянно пребывать в состоянии покаяния и целиком и полностью уповать на Бога, что, по его разумению, должно было отвратить их от мирских забот и неподобающих мыслей. Источник богословской системы Сахл ат-Тустарий и его мистических идей лежит в глубоком размышлении над смыслом каждого коранического слова, целью которого было выявить его скрытое, внутреннее значение {батин), ускользающее от простых смертных. Результатом таких размышлений стало учение, которое использует аллегорический или символический потенциал Откровения для того, чтобы дать объяснение неуловимым мистическим переживаниям и ассоциациям. Размышляя над смыслом знаменитого коранического «айата о свете» (24:35), Сахл ат-Тустарий представляет Бога в качестве абсолютно чистого источника света. От этого Божественного света произошла предвечная сущность пророка Мухаммада, который является собой образец совершенного служения Богу. Сущность Пророка предстала перед Богом в предвечном преклонении еще до того, как человеческий род был сотворен. Предвечной сущности Пророка должен был последовать весь человеческий род, но этого не случилось, поэтому Богу пришлось постоянно посыпать людям напоминания о данном ими обете служения и послушания.

Как уже отмечалось, оставшиеся в Басре ученики Сахла ат-Тустарий создали свою богословскую школу, получившую название салимийа. Салимийа была связана с басрийскими представителями маликитской догматико-правовой школы. Это, по всей видимости, привело салимитов к разногласиям с местными соперниками маликитов - ханбалитами и шафи'итами, составлявшими большинство населения этого города. Глава школы Ахмад б. Салим и его последователи были аскетами, однако источники не называют их суфиями. Более того, поздние мусульманские авторы, особенно те, кто был связан с ханбалитами Багдада, представляли салимитов «еретическим» богословским течением. Это странно, если учесть то обстоятельство, что салимиты, подобно ханбалитам, прославились своим враждебным отношением к спекулятивному богословию (калам)²⁶¹. По всей видимости, именно это враждебное отношение и подтолкнуло суфия-аш'арита Ибн Хаифа из Шираза (ум. в 371/982 г.) написать опровержение салимитов. То обстоятельство, что он состоял в дружеских отношениях с некоторыми перебравшимися в Багдад учениками Сахла ат-Тустарий, может свидетельствовать о том, что к тому времени салимитов считали особой аскетико-богословской партией со своим собственным учением²⁶⁸. Труды Абу Талиба ал-Маккй, самого выдающегося ученика Ахмада б. Салима, свидетельствуют о том, что салимитам была присуща традиционная, причем суровая, манера подвижничества, которая была характерна для басрийской аскетической школы с самого ее появления. Если в своем сочинении «Пища сердец» Абу Талиб ал-Маккй в действительности отразил мировоззрение своего наставника²⁶⁹, то тогда учение салимитов представляется очень похожим на учение мистиков из окружения ал-Джунайды ал-Багдадий. Тот факт, что Абу Мухаммад ал-Джурайй и другие последователи Сахла ат-Тустарий, переселившиеся в Багдад, сумели быстро интегрироваться в местное суфийское сообщество, является еще одним свидетельством близости этих двух аскетико-мистических школ. Причину трений между ними, по-видимому, следует искать не в доктринальных разногласиях, а в борьбе между главами региональных подвижнических общин за духовное влияние и популярность. В идеологическом плане аскетико-мистическая школа Багдада сумела одержать верх над басрийской школой, так как багдадских суфиеv поддерживали влиятельные ханбалитские и шафи'итские улема, в то время как басрийцы сделали ставку на менее влиятельных в Ираке маликитов. Багдадский толк быстро распространился и в конечном счете поглотил или подавил своих соперников, став господствующим аскетико-мистическим течением Ирака. Большинство мусульманских подвижников постепенно приняли принципы багдадской подвижнической школы и стали возводить свою духовную генеалогию к ал-Джунайду ал-Багдадий. То же самое произошло и за пределами Ирака, где багдадская традиция постепенно стала преобладающим стилем аскетической и мистической жизни. Не удивительно, что представители этой школы, пропагандировавшие ее идеалы и ценности в провинциях, столкнулись с решительным сопротивлением местных аскетов и мистиков, которые почувствовали в их проповедях угрозу своей самобытности. Столкнувшись с таким сопротивлением, представители багдадского суфизма оказались перед выбором: либо поглотить своих соперников, сохранив при этом некоторые их установки, либо заставить их навсегда покинуть историческую сцену.

* Ибн Каррам и каррамийа

Одной из провинциальных подвижнических школ, которая не сумела устоять

перед натиском багдадского суфизма, была каррамийа, Учение которой было распространено в Иерусалиме (ал-Кудс), Средней Азии и Хурасане с III/IX в. вплоть до монгольского завоевания. Эпоним этой школы, Ибн Каррам (ум. в 255/869 г.), подчеркивал свое арабское происхождение, хотя его идейные противники нередко высмеивали его за персидский акцент²⁷⁰. В юности он много путешествовал по Хурасану и Афганистану, где учился у многих духовных наставников и передатчиков хадисов, среди которых были и те, которых авторитетные мухаддисы считали «ненадежными». В Нишапуре он обучался у местного аскета Ахмада б. Харба (ум. в 234/848 г.) - оратора, чьи вдохновенные проповеди благочестия и набожности собирали толпы восторженных верующих. Популярность Ахмада б. Харба среди простых верующих Нишапура произвела сильное впечатление на Ибн Каррама, который вследствии стал подражать его ораторскому стилю. Однако ему суждено было пойти гораздо дальше своего учителя. Он покинул Нишапур и в своих последующих странствиях сумел снискать себе известность во многих восточных провинциях Халифата²⁷¹. Прожив пять лет в Мекке, он вернулся в родной Сиджистан, где отказался от всей своей собственности и, облачившись в одежду из грубо выделанных овечьих шкур, стал жить в блаженной бедности. Его красноречивые проповеди призваны были вселять в души слушателей страх Божий и стремление обрести Рай. Стремясь вселить в свою аудиторию страх перед ожидающим их Страшным судом, он использовал эсхатологические предания, возводимые к Пророку. Их достоверность подвергли сомнению авторитетные передатчики хадисов, обвинив Ибн Каррама в нарочитой фальсификации высказываний основателя ислама. Наместник Сиджистана, обеспокоенный растущей популярностью Ибн Каррама, отдал приказ о его казни. Однако из страха перед народными волнениями он вынужден был отказаться от своих намерений и просто выслал неугодного проповедника из своей провинции²⁷². Это не остановило Ибн Каррама, который стал скитаться по городам и селениям в иранских провинциях Гур и Хура-сан, распространяя свое учение среди тамошних крестьян и городской бедноты. Всякий раз по прибытии на новое место его сподвижники выстраивали для него каменный помост или же устанавливали импровизированную кафедру. Стоя на ней, Ибн Каррам, облаченный в одежду из грубо выделанной овечьей шкуры и белый остроконечный колпак (калансува), читал свои проповеди, подкрепляя их преданиями об ужасах адских наказаний и радостях райской жизни. Его выступления часто сопровождались демонстрацией различных аскетических подвигов и разного рода «чудесами», которые совершали его ученики²⁷³. Согласно сообщениям поздних авторов, многие из которых враждебно относились к каррамитскому движению, Ибн Каррам сплотил вокруг себя большую группу преданных последователей, большинство из которых занималось презираемым в мусульманском обществе ткацким ремеслом и принадлежало к низшему общественному сословию. Когда ставший популярным Ибн Каррам вернулся наконец в Нишапур, правитель тахиридской династии, с подозрением относившийся к его намерениям, приказал бросить его в тюрьму, где он провел почти восемь лет. После своего освобождения в 252/865 г. Ибн Каррам перебрался в Иерусалим, где оставался до самой смерти в 255/869 г. Сведения об учении Ибн Каррама дошли до нас через самых яростных его критиков, большинство из которых в догматико-правовых вопросах следовало шафи'итскому мазхабу и придерживалось аш'ариизма в богословском плане. Они часто представляют Ибн Каррама и его последователей в качестве «антропоморфистов» и даже «отелесителей» (ал-муджассима), т.е. тех, кто наделял Бога физическим телом (джисм) или же представлял его в виде конечной субстанции (джаухар). Кроме того, Ибн Каррам будто бы придерживался особых взглядов по поводу прав на имамат 'Али и Mu'авийи, по поводу необходимости совершать омовение перед молитвой, а также по вопросу определения сущности веры (иман). Морально-этическое учение Ибн Каррама свидетельствует о том, что самым главным для него был строгий аскетизм и «жизнь сердца», которые, по его мнению, зиждутся на пяти столпах: (1) добровольный голод; (2) [частая] рецитация Корана; (3) продолжительныеочные бдения; (4) смиренное поведение в дневное время; (5) пребывание в компании праведников²⁷⁴. Он также особо подчеркивал важность умерщвления плоти (такашшуф) и полного упования на Бога (таваккул) как средств сближения с Ним. Эти установки он мог перенять у Ахмада б. Харба, которого источники представляют первым «аскетом» (захид) Нишапура²⁷⁵. Интересно, что несмотря на проповедуемый им аскетизм, источники того времени не называют суфиями ни Ибн Каррама, ни его последователей-каррамитов²⁷⁶. Для своих современников каррамиты были особой «восточной» разновидностью подвижнического движения, чьи представители отличались нежеланием теоретизировать по поводу своего духовного опыта и рассуждать на мистические и теософские темы, поскольку

такого рода теоретизирование шло вразрез с их стремлением привлечь на свою сторону широкие народные массы²⁷⁷. Другая отличительная черта движения, основанного Ибн Каррамом, заключается в стремлении его лидеров активно пропагандировать свое учение среди сельского и городского населения, включая и немусульман. Для распространения учения и подготовки новых приверженцев каррамиты возводили специальные «обители» (ханака), которые впоследствии стали центрами подвижнического движения в Иране и Средней Азии. Аскетов, которые жили в этих обителях (расположенных по преимуществу в сельской местности), отличали такие качества, как богообязанность, внутренняя солидарность ('асабийя), смирение и нищенский образ жизни²⁷⁸. Очень вероятно, что каррамитский институт ханака стал прототипом суфийских обителей, которые, начиная с VI/XI в., широко распространились в восточных землях Халифата. Мы рассмотрим этот особый институт в последующих главах. Важно отметить, что среди самых непримиримых противников проповедей Ибн Каррама были как суфии-шafi'иты аш'аритского толка, так и подвижники-ханафиты, склонные к умозрительному подходу к богословским вопросам. Эти аскетико-мистические группы были ориентированы на те же социальные слои городского и сельского населения, что и каррамиты, и потому рассматривали последних в качестве конкурентов²⁷⁹. Стремление каррамитов привлечь на свою сторону низшие классы было расценено лидерами шafi'итов и ханафитов Нишапура как нарушение правил игры. Как мы уже видели, нарочитый популизм Ибн Каррама вызывал подозрения и у светских правителей, которые не единожды изгоняли его из своих провинций либо лишали свободы. Несмотря на эти гонения, Ибн Каррам не отказался от своих активистских религиозных взглядов: даже в последние дни своей жизни в Иерусалиме он читал проповеди во дворе мечети «Купол скалы» (Куббат ас-Сахра), собирая огромные толпы слушателей. Гробница Ибн Каррама и возникший вокруг нее архитектурный комплекс стали служить приютом для его многочисленных учеников и со временем превратились в обитель для разного рода отшельников, осевших в Иерусалиме. Ее благочестивые обитатели, следуя примеру Ибн Каррама, жили подаяниями и занимались проповедничеством среди народных масс²⁸⁰.

Как и в случае с другими аскетическими и богословскими движениями той эпохи, последователи Ибн Каррама образовали несколько отдельных общин, оставшись, однако, верными его изначальному учению. Ввиду того, что основные идеи каррамитов дошли до нас в изложении противников, которые обычно изображали их бесмысленными и нелепыми, реконструировать их реальную сущность очень непросто. По мнению их критиков (шafi'итов-аш'аритов), самым неприемлемым элементом в учении каррамитов были их «примитивные» антропоморфические представления. [Суфии братства бекташий] Последователей Ибн Каррама также порицали за их приверженность идее о превосходстве совершенных «друзей Божьих» (аулийя) над пророками²⁸¹. Как мы увидим, позднее это представление ассоциировалось с учением известного персидского мистика ал-Хакима ат-Тирмизи (ум. ок. 300/910 г.), на которого учение каррамитов оказало определенное влияние. В вопросе веры каррамиты придерживались позиции мурджи'итов (ал-мурджи'a): человеку достаточно дважды произнести мусульманское «свидетельство веры» (шахада), чтобы стать верующим (мумин). Он остается таковым, даже если он впоследствии потеряет веру в пророческую миссию Мухаммада или даже станет полным вероотступником. Известный географ ал-Мукааддаси (ум. ок. 380/990 г.) восхвалял каррамитов Джурджана, Байара и Табаристана, называя их «аскетами и богомольцами, которые придерживались [мазхаба] Абу Ханифы»²⁸². В вопросе о праве на главенство (имама) в мусульманской общине каррамиты строго придерживались суннитской позиции: ал-Мукааддаси писал о нескольких кровавых столкновениях между каррамитами и ши'итами, произошедших в Нишапуре и Джурджане²⁸³. Дошедшие до нас фрагменты учения Ибн Каррама свидетельствуют о том, что в богословии он придерживался умеренных взглядов и стремился сохранить равновесие между богословской теорией и подвижнической практикой. В частности, он постоянно пересыпал свои богословские рассуждения ссылками на свой мистический опыт, который он приобрел посредством строжайшего аскетизма и самоотречения. Его учение было адресовано двум различным группам верующих: тем, кто стремился достичь духовной чистоты посредством аскезы, и тем, кто интересовался богословскими проблемами. О популярности движения каррамитов свидетельствует тот факт, что их учение было распространено во многих районах мусульманского мира (особенно на Востоке): ханаки каррамитов существовали в кварталах Иерусалима и Фустата (Старый Каир), в городах и селах Хурасана и Мавара'аннахра. Особую роль каррамиты играли в Нишапуре, где многие из них жили в большой ханаке, возглавляемой влиятельным родом Махмашаз, представители которого славились своим

строгим аскетизмом²⁸⁴. Здесь, как и в других местах, популярность каррамитов среди низших и средних слоев населения зиждалась на безупречном аскетизме предводителей движения и на их активной миссионерской деятельности. Расцвет движения пришелся на конец IV - начало XI в., когда им покровительствовала династия Газнавидов. Когда же в 402/1011 г. это покровительство прекратилось, каррамиты стали постепенно терять свое влияние и в конечном счете, в конце V/XI в., были вытеснены с исторической сцены объединенными усилиями ханафитов и шафи'итов Нишапура. Некоторые общины каррамитов продолжали существовать в горных районах Центрального Афганистана в период правления Гуридов, однако и там они исчезли либо незадолго до монгольского нашествия, либо во время него (первые десятилетия VII/XIII в.). К тому времени мистическая традиция багдадской школы, поглотившая несколько самобытных аскетических и мистических течений в персидском исламе, заявила о своем исключительном праве на подвижническую жизнь и теософские учения.

Многие суфийские авторы предпочитали либо просто игнорировать движение Ибн Каррама и его последователей, либо ограничивались обвинениями в вероотступничестве в их адрес. Тем не менее младший современник Ибн Каррама, Йахия б. Му'аз ар-Рази (ум. в 258/872 г.), который вполне мог быть его учеником, часто фигурирует в поздних суфийских руководствах и биографических сочинениях²⁸⁵. Вероятно, как Ибн Каррам, так и Йахия б. Му'аз ар-Рази обучались под руководством одного и того же наставника - Ахмада б. Харба из Нишапура²⁸⁶. Это обстоятельство объясняет тот факт, что многие высказывания и идеи Йахии б. Му'аза ар-Рази столь сильно напоминают учение Ибн Каррама²⁸⁷. Им обоим свойственна одна общая черта, а именно: владение искусством чтения публичных проповедей. Это обстоятельство косвенно свидетельствует о том, что у них были общие духовные и интеллектуальные корни. Так, и суфийские, и несуфийские авторы называют Йахилю б. Му'аза ар-Рази прежде всего как публичного «проповедника» (ва'из)²⁸⁸. Согласно некоторым сообщениям, он был первым среди суфииев, кто читал проповеди с «кафедры» (минбар). Некоторые суфийские шайхи порицали эту практику, ибо она была для них символом тщеславия и мирских притязаний²⁸⁹. Ввиду того, что эти опасения первыми выразили именно иракские суфии, они могут отражать их изначально негативное отношение к открытой проповеднической деятельности, которое они были вынуждены принять после преследований поборников учения о любви к Богу, учиненных Гуламом Халилем, и казни ал-Хусайна б. Мансура ал-Халладжа. Та-кая отрицательная позиция идет вразрез с решительным стремлением приобрести новых сторонников и активной проповедью социальной справедливости, которые мы наблюдаем у Ибн Каррама и у Йахии б. Му'аза ар-Рази²⁹⁰. Нет никаких сомнений, что учения Ибн Каррама и Йахии б. Му'аза ар-Рази берут свое начало в одной и той же духовно-интеллектуальной традиции, распространенной в Хурасане и, особенно, в Нишапуре. Поздние суфийские биографы приписывают Йахилю б. Му'азу ар-Рази множество мистических сочинений, однако дошедшее до нас письменное наследие этого подвижника состоит в основном из разрозненных изречений. Они вызвали восхищение у ал-Джуллаби ал-Худжвиря, который назвал их «изящно сложенными и приятными слуху, искусными по форме и полезными в подвижничестве»²⁹¹. Эти высказывания в форме рифмованной прозы или поэтических строк (дабы слушателям было легче их запомнить) свидетельствуют о том, что Йахия б. Му'аз ар-Рази старался через свои публичные проповеди привить своим слушателям аскетические и мистические ценности²⁹². Для его современников - как багдадцев, так и хурасанцев - еще одной отличительной чертой учения Йахии б. Му'аза ар-Рази была проповедуемая им надежда на Божественную милость (раджа), которую он ставил много выше страха перед Божественным гневом (хауф). Согласно его критикам, такая «оптимистическая» позиция неминуемо приводит к безответственности и вседозволенности, ибо суфий, уверенный в доброте Божьей по отношению к своей персоне, может незаметно впасть в состояние самодовольства или даже опуститься до полной моральной распущенности²⁹³. В соответствии со своим «оптимистическим» взглядом на жизнь, Йахия б. Му'аз ар-Рази, согласно источникам, отдавал предпочтение богатству и благополучию перед бедностью и страданием. К такому необычному убеждению он привел уже в достаточно зрелом возрасте, после чего демонстративно выбросил свои лохмотья и рубаху из грубой шерсти и облачился в роскошные шелковые одеяния. Абу Иазид ал-Бистами осудил его за столь резкую метаморфозу, заявив что Йахия б. Му'аз ар-Рази «не сумел вынести бремя бедности до конца»²⁹⁴. Можно предположить, что Йахия б. Му'аз ар-Рази считал аскетизм и добровольную бедность низшей стадией духовного развития, придавая гораздо большее значение мистическому знанию и духовной близости к Богу, которые, по его

разумению, являются конечной целью подвижника. Согласно одному из его высказываний, аскет движется к своей цели медленным шагом изнуренного путника, в то время как «гностик» ('ариф) летит к ней, подобно птице²⁹⁵. Из его предостережений по поводу опасностей общения с «невежественными суфиями»²⁹⁶ можно предположить, что для него все внешние атрибуты суфийского благочестия (например, ношение власяницы) не шли ни в какое сравнение с высоким духовным состоянием, присущим истинному «гностику» и «другу Божьему». Его идеалом был мудрец (хакым), который сочетает внешнее благочестие с искусственным владением всей совокупностью религиозных наук, включая Коран и его толкования, пророческие предания (хадис), доктрины {'акаид}, и право (фикх)²⁹¹. Интересно, что в проповедях Иахии б. Му'аза ар-Рази пылкое желание достичь близости и даже единения с Богом занимает более важное место, нежели все другие соображения, включая страх перед адским наказанием. Именно поэтому он не видел особой ценности в добровольной бедности, так как следование ей, по его мнению, было равносильно сомнению в Божественной щедрости. Для «гностика» - 'арифа все внешние условия его земного бытия, будь они благоприятны или невыносимы, не имеют никакого значения. Его единственная цель и забота - это Бог; все остальное в этом мире теряет свой смысл и отступает на задний план²⁹⁸. Такая свободная от всех условностей позиция предвосхитила «жизнерадостное подвижничество» великого персидского мистика Абу Са'ида б. Абий-л-Хайра, которого, как и Иахилю б. Му'аза ар-Рази, часто порицали за расточительный образ жизни и любовь к роскоши²⁹⁹.

* Путь [само]порицания: хурасанское движение маламатий

Название этого аскетического движения, современного каррамитскому, связано с кораническим аятом (5:59), который восхваляет тех, кто «борется на пути Аллаха и не боится порицающих». Согласно большинству комментаторов Корана, в этом аяте речь идет о «Пророке и его сподвижниках», которых аскеты маламатий считали первыми представителями своего движения³⁰⁰. Однако, как более или менее организованное движение, маламатийя появилась на исторической сцене в Нишапуре в III/IX в. Приверженцами этого движения обычно становились выходцы из среднего городского класса ремесленников торговцев. Первым автором, описавшим учение маламатий, был ас-Суламий (ум. в 412/1021 г.), который возводил истоки этого движения к ученикам Хамдуна ал-Кассара («Валяльщика»)³⁰¹ и его наставника Абу Хафса ал-Хаддада («Кузнеца») (ум. между 265/874 и 270/879 гг.). К ним стоит добавить Абу 'Усмана ал-Хайри (ум. в 298/910 г.), ученика Иахии б. Му'аза ар-Рази, который, согласно источникам, придал хурасанскому подвижничеству его окончательный вид³⁰². Все эти подвижники прославились своей богообоязненностью и стремлением скрыть от окружающих свое истинное духовное состояние и исключительное благочестие. Отцы-основатели движения маламатийя призывали своих последователей не читать публичных проповедей, не совершать благочестивых деяний напоказ, не облачаться в какие-либо особые, отличительные одежды. Согласно их учению, благочестие и подвижничество не должны быть своего рода специальностью, присущей какой-то небольшой группе людей; напротив, ими должно быть пропитано все общественное бытие³⁰³. Именно поэтому последователи движения маламатийя стремились не афишировать свое внутреннее духовное состояние и трудились в поте лица, дабы заработать пропитание себе и своим семьям. Одновременно с этим они неодобрительно относились к нищенству, активно практикуемому как каррамитами, так и другими аскетическими группами, включая суфиев. Любое внешнее проявление благочестия, например, ношение заплатанной или грубой шерстяной одежды, порицалось как тщеславное стремление произвести впечатление на других верующих. В то же время основатели движения советовали своим последователям незаметно для других подавать милостию бедным, предаваться изнурительным аскетическим упражнениям и носить грубую власяницу в Уединении своего дома. Это было необходимо для того, чтобы скрыть свое высокое духовное состояние от потенциальных обожателей и таким образом не впасть в «лицемерие»³⁰⁴. Важно отметить, что один из основателей маламатийского движения, Хамдун ал-Кассар, был Учителем Салима ал-Баруси, который упоминается в источниках как Непримиримый критик показного благочестия каррамитов. Согласно одной часто цитируемой истории, Салим ал-Баруси утверждал, что благочестивая внешность последователей Ибн Каррама была лишь прикрытием для тщеславия, которое они таят в своих сердцах³⁰³. Можно предположить, что умышленное сокрытие своего благочестия и набожности, бывшее отличительной чертой движения маламатийя, было скорее реакцией против каррамитов, нежели против суфиев. Это предположение находит подтверждение в том, что маламатийя постепенно слилась с суфизмом багдадского

толка, представители которого решительно выступали против социального активизма Ибн Каррама. Одним из следствий маламатийского «тайного подвижничества» было нежелание излагать свое учение в письменной форме. Такие влиятельные хурасанские суфии, как ас-Суламй и ал-Кушайр (ум. в 465/1074 г.) взяли на вооружение многие установки маламатийского движения и, в своих трудах, сделали их неотъемлемой частью последующей суфийской традиции³⁰⁶. Маламатийское учение, если оно когда-либо вообще существовало в виде четко сформулированных установок, не было монолитным. Это яствует из серьезных расхождений между основателями движения. Так, например, Абу Хафс ал-Хаддад и Хамдун ал-Кассар³⁰⁷ решительно выступали против чтения публичных проповедей, в то время как Абу 'Усман ал-Хир³⁰⁸ выступал в защиту этой практики. Согласно ал-Джуллаби ал-Худжвир, проповеди Абу 'Усмана ал-Хир были настолько популярны, что жители Нишапура установили для него кафедру, дабы он мог с нее рассуждать о подвижничестве и праведном образе жизни³⁰⁹. Это противоречие может свидетельствовать о том, что представители нового поколения духовных лидеров движения отошли от некоторых его изначальных принципов в стремлении донести свое учение до простых верующих. Было ли это бескорыстным стремлением дать духовное образование простому люду или же попыткой противостоять активной каррамитской и суфийской пропаганде, остается неясным. Известный суфийский автор ас-Суламй расценивал популизм Абу 'Усмана ал-Хир как отход от наследия его предшественников. Описывая его педагогические установки, ас-Суламй дает понять, что они схожи с его собственными, которые, в свою очередь, были свойственны большинству суфийских шайхов той эпохи. Более того, в отличие от Абу Хафса ал-Хаддада и Хамдуна ал-Кассара, Абу 'Усман ал-Хир не видел ничего дурного в том, чтобы излагать свое учение в письменном виде, что оба его предшественника считали недопустимым³¹⁰. Все эти факты свидетельствуют о том, что одной из задач Абу 'Усмана ал-Хир было обеспечить сближение суфийской и маламатийской традиций, дабы уберечь последнюю от полного исчезновения. По крайней мере, это то ощущение, которое ас-Суламй, усвоивший обе эти традиции, стремился донести до своих читателей. Как бы то ни было, провести четкую границу между приверженцами движения маламатий и суфиями не всегда возможно. Все три основных представителя маламатийского движения, включая и Абу Хафса ал-Хаддада, побывали в свое время в Ираке, где они встречались с Сахлем ат-Тустарий, ал-Джунайдом ал-Багдади и их учениками; согласно источникам, они даже заслужили искреннее одобрение последнего³¹¹. Маламатийское учение было распространено не только среди жителей Нишапура: в одном из сообщений Йусуф б. ал-Хусайн ар-Рази (ум. в 304/916 г.), происходивший из г. Рея, назван более достойным представителем маламатийского движения, нежели Абу 'Усман ал-Хир³¹². В целом маламатийскому учению были свойственны те же самые ценности, представления и термины, которые мы находим у иракских суфииев, а именно: благодарность Богу, стремление сохранить равновесие между страхом и надеждой (в противоположность Йахье б. Му азу ар-Рази), неукоснительное повиновение Божественным повелениям, всепоглощающая сосредоточенность на Боге, искренняя любовь {махабба} и страстное влечение (шаку) к Нему. Эти качества помогали подвижнику усовершенствовать свой внутренний мир и достичь совершенства в познании своего Создателя³¹³. Если духовные лидеры маламатийского движения и критиковали суфииев за то, что они слишком много внимания уделяли внешним проявлениям своего внутреннего состояния, то все свидетельства об этом были тщательно удалены из поздней суфийской литературы теми просуфийскими авторами, которые следовали уже оформленвшейся к тому времени концепции развития суфизма³¹⁴. С другой стороны, тот факт, что последователи маламатии слишком много внимания уделяли злым наущениям «низменної души» (нафс), вызывал серьезные возражения среди иракских суфииев. Согласно суфиям, эта идея предполагала, что человеческая душа является самодостаточной реальностью, которая в отдельных случаях может противопоставить себя Богу³¹⁵. Для суфийских теоретиков порицание наущений нафса., лежащее в основе маламатийской самодисциплины, отражает лишь весьма раннюю стадию самопознания, которая характеризует только что вступивших на мистический путь, а не достигших совершенства шайхов. Последние уже не обращают внимания на свой нафс и порочные порывы - они целиком и полностью поглощены созерцанием Бога.

Ас-Суламй, который первым дал взвешенное и последовательное описание принципов маламатийского учения³¹⁶, возводил их к идеям, которые получили распространение в гильдиях молодых ремесленников и торговцев (футувва), представлявших «средний класс» населения персидских и среднеазиатских городов. Идеалы футуввы, которые можно определить как духовное «рыцарство» и альтруизм, были весьма близки маламатийскому учению, приверженцам которого строго

запрещалось ставить себя выше простых смертных или же презрительно относиться к их недостаткам³¹⁸. Согласно этой установке, лидеры обоих движений призывали своих последователей предпочитать (йасар) самим себе других людей (независимо от того, насколько они греховны и порочны) с тем, чтобы уберечься от тщеславия и самодовольства³¹⁹. Приверженцы обоих движений - маламатийи и футуввы - по всей вероятности, практиковали схожие обряды посвящения и иногда носили особую одежду, хотя этот обычай и не играл первостепенной роли среди последователей маламатийи. Они также отрицательно относились к крайним формам упования на Бога (таваккул), практикуемым как каррамитами, так и некоторыми суфийскими шайхами. Ввиду того, что членами организаций футуввы и гильдий ремесленников, которые были пронизаны маламатийскими идеями, были в основном мелкие торговцы, ремесленники и лавочники, их лидеры вряд ли могли требовать от своих последователей оставить их доходные занятия. Тем не менее среди предводителей движения были и такие, кто целиком и полностью посвятил себя подвижничеству, по крайней мере, к концу своей жизни³²⁰. При этом они не переставали подчеркивать важность высоких моральных качеств в сочетании со скромностью, добросовестным выполнением своих обязанностей, тайной благотворительностью, благопристойным поведением на людях и праведными деяниями, т.е. всего того, что было созвучно ценностям «среднего класса» мусульманской общины. Истинную природу взаимосвязи между традициями футуввы и маламатийи установить достаточно сложно ввиду присущей обоим движениям скрытности. Как полагал Р. Буллиет, идеал футуввы - полностью преданный своему делу и организации молодой человек (фата), который «владеет поэзией столь же искусно, сколь и стрельбой из лука», - не вполне соответствовал [маламатийскому] представлению о скромном, преданном братству единомышленников подвижнике, который неотступно следует за своим наставником по мистическому пути. Тем не менее Р. Буллиет не видел особого диссонанса между ними, поэтому, по его мнению, они вполне могли сосуществовать, не вступая в противоречие друг с другом³²¹. В целом характер взаимного проникновения и влияния этих двух течений остается неясным.

Много позднее название маламатийя закрепилось за отвергающими все социальные приличия бродягами и плутами, которые вместо того, чтобы с готовностью и смирением принять порицание в свой адрес со стороны других, стремились нарочно вызвать его своим скандальным поведением. [Маулавийский дервиш, созерцающий цветок] Присущие маламатийскому учению отрицание обычных норм подвижничества и стремление казаться хуже, чем ты есть на самом деле, были впоследствии взяты на вооружение бродячими дервишами [дарвийш, мн.ч. даравийш], чье антиобщественное, скандальное поведение дискредитировало, в конечном счете, все изначальные маламатийские идеалы. Некоторые исконные обычаи маламатийского движения, в частности, отказ от ношения особой одежды, от громкого зикра. и запрет на бесцельное странствование, были восприняты суфийским братством накшбандийя, действовавшим в Средней Азии и Индии в период с IX/XV по XIII/XX вв. О нем будет рассказано отдельно.

* Почему суфизм?

Если попытаться обобщить впечатления от нашего краткого обзора аскетических и мистических движений Хурасана и Мавара'аннахра III-IV/IX-X вв., то можно сказать одно: они были весьма разнородны и непохожи друг на друга. Постепенное распространение и последующая победа иракского суфизма в этих частях мусульманского мира V/XI в. пока еще не получили удовлетворительного объяснения в научной литературе. Некоторые исламоведы склонны приписывать эту победу «эффективности его [т.е. суфийского] мощного синтеза индивидуалистических и общенных тенденций», которые позволили суфийскому движению вытеснить своих каррамитских и маламатийских соперников, «подорвав их духовное влияние и воврав в себя присущие им институциональные особенности»³²². Другие подчеркивают особую роль властей предержащих, которые осознанно поддерживали суфийское движение в его борьбе с соперничавшими направлениями в аскетизме и мистицизме. Согласно этой точке зрения, для светских правителей слабо организованное суфийское движение, ориентированное на средние слои городского общества, было более приемлемым и контролируемым, нежели связанное с низшими социальными слоями движение каррамитов, действовавшее в основном в сельской местности³²³. Наконец, некоторые западные исследователи считают, что ожесточенная борьба между некоторыми религиозными и догматико-правовыми школами в Нишапуре и других городах Хурасана и Мавара'аннахра могла оказать влияние на судьбы связанных с ними аскетико-мистических движений. Эта борьба позволила суфийскому движению

выдвинуться на первый план, заставив при этом своих конкурентов утратить свою идентичность. Таким образом, победителем из борьбы за влияние на души верующих вышло суфийское движение, перенявшее и умело использовавшее каррамитский институт ханака и. кодекс чести, присущий маламатийской футувве. Помимо этих религиозно-политических факторов конечному успеху суфизма способствовала решительная пропаганда суфийских идеалов и ценностей в первые десятилетия IV/X в., которую вели многие суфии из Багдада, переселившиеся в Среднюю Азию и Иран. Причина, по которой они перебрались на Восток, остается до конца неясной, хотя зачастую этот суфиггскиг «исход» объясняют казнью ал-Хусайна б. Мансура ал-Халладжа и последующей волной преследований: тех, кто ему сочувствовал³²⁴. Среди этих суфиев-переселенцев особенно выделяется Абу Бакр ал-Васити, сыгравший значительную роль в распространении иракской мистической традиции. Он был учеником ал-Джунайда ал-Багдади и Абу-л-Хусайна ан-Нури; будучи еще достаточно молодым, он покинул Ирак и направился в Хурасан. После длительных странствий осел в Мерве, где умер в 320/932 г. Подобно ал-Джунайду ал-Багдади, Абу Бакр ал-Васити тщательно скрывал сущность своего мистического учения, пользуясь малопонятными аллегориями и скрытыми намеками. Тем не менее его рассуждения о мистическом пути вызвали раздражение некоторых ученых-буквалистов, которые не привыкли к «тайной» манере выражения³²⁵. Из-за такого рода подозрений он был вынужден переселяться из одного города в другой, пока наконец его не приняли жители Мерва, которые терпимо отнеслись к его мистическим проповедям. Термины и илеи, которыми были насыщены его речи, свидетельствуют о его глубоком знании учения багдадскохг школы суфизма³²⁶. Некоторые его высказывания вполне можно расценить как завуалированную критику местных аскетических и мистических движений³²⁷. В частности, он решительно не соглашался с тем, чему хурасанские аскеты и мистики обучали своих последователей. Прибыв в Нишапур, Абу Бакр ал-Васити встретился с несколькими учениками маламатийского шайха Абу Усмана ал-Хайри. Когда он задал им вопрос о том, чему учили их наставник, они ответили, что он велел им «быть в высшей степени смиренными и при этом всегда помнить о [своих] недостатках». Они были ошеломлены, когда Абу Бакр ал-Васити сказал, что эта практика присуща «магам» (маджусийа, т.е. зороастрийцам)³²⁸. По мнению Абу Бакра ал-Васити, ученик должен был полностью забыть о своих благочестивых и дурных действиях и сосредоточиться на Том, Кто является их Творцом³²⁹. Из этого рассказа можно понять, почему впоследствии Абу Бакр ал-Васита предостерегал своих последователей от странствий по Хурасану, где, как он утверждал, их вера может быть подвергнута «порче». Именно на основании этого единственного высказывания некоторые западные ученые пытались доказать, что между маламатским движением Хурасана и только что появившимся там иракским суфийским движением существовала настоящая пропасть. Согласно их мнению, эту «пропасть» попытались «преодолеть» суфиггские авторы, большинство из которых было выходцами из Хурасана и Мавара'аннахраз³³⁰. Можно, однако, предположить, что здесь мы имеем дело скорее с личными склонностями и соперничеством отдельных суфийских шайхов, нежели с «идеологическим» конфликтом между приверженцами противоборствующих аскетико-мистических школ. Так, например, в вопросе о необходимости поддерживать равновесие между страхом перед наказанием Божиим и надеждой на Его милосердие (по-видимому, в противовес «оптимистической» позиции Йахии б. Му'аза ар-Рази) Абу Усман ал-Хайри и Абу Бакр ал-Васити были на удивление единодушны³³¹. Важно и то, что представители как маламатийского, так и суфийского движений соглашались относительно многих ключевых вопросов аскетико-мистической теории и практики.

В то же время невозможно отрицать, что в восточных землях Халифата иракские суфии крайне настойчиво распространяли свое учение, навязывали местным подвижникам каждый свою духовную генеалогию, превозносили авторитетных представителей своей школы и отрицали местную педагогическую практику. Нельзя также забывать и то обстоятельство, что со временем иракский суфизм полностью вытеснил все местные подвижнические течения. Меньше чем за столетие (с начала до конца IV/X в.) число аскетов и подвижников в Нишапуре, которые считали себя суфиями, возросло с пяти до сорока восьми³³². Заметный рост числа приверженцев суфизма и возросшее влияние иракской традиции сопровождались также появлением ряда апологетических сочинений, которые впервые предлагают нам идеализированную и непротиворечивую картину развития суфизма в Ираке, Иране и Средней Азии. Только сейчас западные исследователи суфизма начинают воспринимать эту картину с определенной долей скептицизма. Прежде чем перейти к рассмотрению деятельности создателей суфийской историографии, я хотел бы уделить немного внимания

нескольким мистикам, которые не имели непосредственного отношения к описанным выше аскетико-мистическим течениям.

* Мистики вне суфийского движения

Мухаммад б. 'Абд ал-Джаббар ан-Ниффарий

Мухаммад б. 'Абд ал-Джаббар ан-Ниффарий (ум. после 366/977 г.) представляет собой, согласно А. Дж. Арберри, «довольно загадочную фигуру в истории мусульманского мистицизма»³³³. Этот подвижник практически никогда не упоминается в суфийских биографических и теоретических сочинениях. Такое молчание обусловлено, по всей видимости, тем, что он не принадлежал к какой-либо определенной мистической школе и не был последователем какого-либо известного духовного наставника. Из его имени ясно, что он был выходцем из древнего города Ниппур (Ниффар) в Ираке. Оба его сочинения, «Книга о духовных стояниях [или остановках]» (Китаб ал-мавакиф) и «Книга духовных речей» (Китаб ал-мухатабат), целиком и полностью посвящены способам достижения духовного совершенствования и не содержат никаких сведений о его жизни. То немногое, что нам известно о жизни ан-Ниффарий, мы знаем из высказываний комментатора его сочинений- Айфа ад-Дайна ат-Тилимсани (ум. в 690/1291 г.), называвшего его «пустынником», который «нигде подолгу не оставался и избегал контактов с людьми». Согласно ат-Тилимсану, Мухаммад б. 'Абд ал-Джаббар ан-Ниффарий жил в Ниффаре и Басре (т. е. в Ираке), а умер в какой-то египетской деревушке, хотя точная дата его смерти неизвестна³³⁴. К сведениям ат-Тилимсани следует относиться с осторожностью, так как он не указывает источник своей информации. По его мнению, ан-Ниффарий не был автором своих сочинений. Их записали с его слов его ученики. Сам он, по всей вероятности, был мистиком, склонным к уединению, который не стремился рассказать другим о своих мистических переживаниях и о своих «встречах» с Божеством. Во время этих встреч ан-Ниффарий вел настоящие беседы с Богом. Содержание его бесед, скорее всего, было записано одним из его сподвижников или родственников, так как, по сведениям ат-Тилимсани, «шайх не написал ни одной книги»³³⁵. Самым важным вкладом ан-Ниффарий в развитие суфийской мысли было понятие «стояний» или «остановок» (вакфа, или маукиф, мн.ч. мавакиф). Этот термин, вероятно, был заимствован им из эсхатологических хадисов, описывающих события Судного дня³³⁶, когда люди предстанут перед Господом, дабы услышать Его приговор. Каждый раздел в «Книге о духовных стояниях [или остановках]» ан-Ниффарий начинается словами: «Бог поставил (или поместил) меня перед Собой... и молвил мне...», затем он начинает подробно излагать ту мудрость, которую он обрел во время бесед «двух сущностей»³³⁷. Рассказы ан-Ниффарий достигают апогея, когда «в момент взаимного стояния двух сущностей [мистика и Бога] они меняются местами и становятся практически идентичными, поэтому иногда невозможно разобрать кто к кому обращается»³³⁸.

Мистический метод Мухаммада б. Абд ал-Джаббара ан-Ниффарий можно охарактеризовать как его попытку самому пережить то, что испытал Пророк, когда он, совершив небесное восхождение и преодолев семь небесных сфер, представил перед Богом³³⁹. Подобно Пророку, мистик должен стремиться стать близким другом и «собеседником Бога» [джайльс Аллах]. В этом состоянии ему открываются самые сокровенные тайны его Создателя³⁴⁰, которые, согласно ан-Ниффарий, нельзя разглашать первому встречному. Вероятно, поэтому его мистические озарения умышленно описаны труднодоступным аллегорическим языком, дабы уберечь их истинный смысл от непосвященных. Идея интимной беседы мистика и его Божественного собеседника, по всей видимости, восходит к экстатическим изречениям (шатахат) Абу Иазида ал-Бистами, в которых он зачастую меняется местами с Богом. Однако вдохновенные беседы ан-Ниффарий с Богом, записанные более века спустя, более утонченны и, пожалуй, более трагичны. Несмотря на то, что они изобилуют специальными терминами и трудным для понимания языком, они «обладают неподдельной красотой и... пропитаны истинным мистическим переживанием»³⁴¹. Вот отрывок из Китаб ал-мавакиф Мухаммада б. Абд ал-Джаббара ан-Ниффарий³⁴²:

Он [Бог] поставил меня перед [состоянием] Смерти; и увидел я, что [мои] деяния - все до единого - порочны. И увидел я, что страх возобладал над надеждой; и увидел я, что удел всех [обладателей] богатств - это пламя и что они будут гореть в [адском] огне; и увидел я бедность в качестве моего противника, выступающего с доказательством [моей вины]; увидел я, что ничто ни над чем не имеет власти; увидел я, что мир этот - видимость, и увидел, что мир Божественной власти [т. е. небеса] - обман. Я воскликнул: «О знание!», и оно не ответило мне.

Затем я воскликнул: «О Богоданное знание!», и оно не ответило мне. Увидел я, что все, чем оно владело, покинуло меня; увидел я, что все создания бежали от меня; и я остался один... Он спросил меня: «Где же твое знание?». И увидел я пламя. Он сказал мне: «Где же твое Богоданное знание?». И вновь я увидел пламя. Тогда Он раскрыл предо мною знание Своей единственности и несравнимости, и пламя затухло. Он сказал мне: «Я твой Друг». И почувствовал я, что я утвердился. Он сказал мне: «Я твое Богоданное знание». Тогда я начал говорить. Тогда Он сказал мне: «Я тот, Кто ищет тебя». И я продолжил свой путь.

Из вышеприведенного отрывка видно, что ан-Ниффарий ставил «стояния» (вакфа) выше как тайного мистического знания, или «гносиса» (марифа), так и формального традиционного знания, заключенного в священных писаниях и комментариях к ним (илм). Оба эти вида знания для него суть только завеса, скрывающая Бога от стремящегося к Нему человека. Вакфа же, согласно ан-Ниффарий, - это «свет Божий, с которым не может ужиться темнота»; она есть «неотвратимая длань Божья», которая «уничтожает все, чего касается»³⁴³. Пребывающий в состоянии вакфы мистик (вакиф) ближе к Богу, чем какая-либо другая тварь; он уже почти преодолел свою человеческую сущность (башарийа), сорвав одну за другой завесы, отделяющие его от Бога. В этом состоянии он «не подвластен никакому пределу, ибо он стоит выше любого предела»³⁴⁴. В одном из своих повествований] у[ухаммад б. Абд ал-Джаббар ан-Ниффарий сравнивает состояние мистического «стояния» с «ветром (рих) Божиим», который неизменно приносит мистика к своему Божественному Повелителю³⁴⁵. Испытав это возвышенное переживание, мистик становится проводником Божественной воли и милости и поэтому может получить созидательные способности, свойственные лишь самому Господу. Находясь в таком состоянии, мистик получает возможность, как сам Бог, наделять вещи бытием, произнеся Божественное повеление «Будь!» (кун)³⁴⁶. В конечном счете обладатель мистического «стояния» {вакиф} обретает возможность непосредственного лицезрения своего Создателя³⁴⁷. Вопреки точке зрения большинства мусульманских ученых³⁴⁸, ан-Ниффарий не просто признавал за достигшим совершенства мистиком возможность лицезреть Бога в этом мире. Он считал это посюстороннее видение крайне важным условием для лицезрения Бога в будущей жизни, ибо «не узревший Бога в этой жизни, не узрит Его и на том свете»³⁴⁹. Некоторые идеи ан-Ниффарий, например, то, что Бога можно лицезреть в человеческом образе, и то, что у Него есть тайны, которые нельзя разглашать первому встречному, - напоминают учение салимитов ' . Ан-Ниффарий вполне мог быть знаком с ним, так как жил в ту же эпоху и бывал в тех местах, где было распространено учение этой аскетико-богословской школы. Однако здесь мы вступаем в область догадок, так как у нас нет достаточной информации ни для доказательства, ни для опровержения этого тезиса. Несмотря на уникальность мистического опыта ан-Ниффарий, мы замечаем в нем некоторые элементы, знакомые нам из учения ал-Джунайда ал-Багдадий и его ученика ал-Хусайна б. Майсура ал-Халладжа³⁵¹. Это впечатление подтверждается рядом отрывков из сочинений ан-Ниффарий, в которых он отождествляет себя с ведомым Божественной волей возродителем мира (ал-махдий), который должен явиться в мир незадолго до его конца. Подлинность этих отрывков вызывает сомнения³⁵², однако и без них мистические воззрения ан-Ниффарий вполне могли шокировать его ученых современников. Вероятно, по этой причине его наследие было поначалу предано забвению. Позднее им заинтересовались некоторые выдающиеся мистики, такие как Ибн [ал-]Арабий (ум. в 638/1240 г.), ат-Тилимсанй и аш-Шуштарий (ум. в 668/1269 г.). Похоже, что они узнали в нем своего единомышленника.

Ал-Хаким ат-Тирмизий

Выходец из г. Термеза в верховьях Амударьи (Джайхун) ал-Хаким ат-Тирмизий не принадлежал к какой-либо определенной аскетико-мистической школе. Его прозвище, «Мудрец из Термеза», свидетельствует о том, что он имел отношение к группе мусульманских мыслителей из восточной части Халифата - некоторые поздние суфийские авторы называли их «исповедниками [мистической] мудрости», или «хакимитами» (ал-хакимийа). В их число входили некоторые мистически настроенные ученые из Хурасана и Мавара'аннахра. Не исключено, что они были связаны с каррамитским движением. В отличие от представителей последнего, хакимиты, по всей видимости, придерживались элитарного мистицизма, который отличал их как от суфииев, так и от каррамитов³⁵³. Более того, хакимитские «мудрецы» ставили себя выше обычных суфииев, которым они отводили низшую ступень в иерархии обладателей Божественного знания³⁵⁴.

Мухаммад б. Али ат-Тирмизи родился в первом десятилетии III/IX в. в семье известного знатока хадисов. Его семья возводила свою генеалогию к одному из арабских племен, переселившихся в Иран в ходе арабских завоеваний³⁵⁵. Ат-Тирмизи посвятил свою юность изучению хадисов и ханафитского права³⁵⁶. В возрасте двадцати семи лет он отправился в Мекку, чтобы исполнить обязательный для мусульманина обряд паломничества. По пути он останавливался в Куфе, Багдаде и Басре, где занимался собиранием хадисов. Во время своих путешествий ат-Тирмизи ознакомился с рядом мистических трактатов, в том числе с сочинением сирийского суфия Ахмада б. Асима ал-Антакий³⁵⁷. По всей видимости, он обучался под руководством нескольких иракских суфиеv, в частности, Абу Тураба ан-Нахшаби, Иахии ал-Джалила³⁵⁸ и Ахмада б. Хадруй³⁵⁹. Когда ат-Тирмизи наконец вернулся в Термез, он испытал полное духовное перерождение³⁶⁰, которое подвигнуло его принять аскетический образ жизни и целиком и полностью предаться благочестивым размышлениям о своей участии в этом и будущем мире. Примерно в 261/874 г. некоторые местные улама восприняли его рассуждения о любви к Богу и о «друзьях Божьих» (аулия) как «ересь» и «подстрекательство к мятежу». Ат-Тирмизи был обвинен в подрыве устоев веры и морали и даже в притязаниях на пророчество. Правитель Балха вызвал его в свою резиденцию, дабы «испытать его веру»³⁶¹. Обвинители ат-Тирмизи - враждебно настроенные к нему ученыe Термеза - сослались на несколько «еретических» цитат из двух его сочинений - «Печать друзей [Божьих]» (Хатм ал-аулия) и «Изъяны богопочитания» ('Илал ал-убудийя). Тем не менее ат-Тирмизи удалось полностью убедить правителя Балха в своем правоверии. Более того, последний начал судебное разбирательство против его обвинителей и в конечном счете приказал изгнать их из Термеза. После этого правитель разрешил ат-Тирмизи возвратиться из ссылки в родной город. В 269/883 г. его благочестивая жена увидела во сне, как ее муж примкнул к рангу сорока «искреннейших» (ас-сiddийкун), т.е. наиболее приближенных к Богу рабов Божьих. Некоторое время спустя, в 285/898 г., ат-Тирмизи направился в Нишапур, где стал преподавать хадисы. Он умер около 320/932 г., хотя точная дата его смерти до сих пор остается предметом научных споров³⁶¹.

Духовное и интеллектуальное наследие ат-Тирмизи сочетает в себе элементы, присущие различным, подчас диаметрально противоположным направлениям мусульманской мысли. Он был мистиком, который не стремился создать хорошо сформулированное и логически стройное учение³⁶². Как и многие другие мистики той эпохи, он стремился описать свои мимолетные видения и скоротечные переживания и поделиться ими со своими единомышленниками. По большей части ат-Тирмизи оставался в рамках мусульманского учения, однако многие его идеи, вероятно, заимствованы из доисламских религиозных и философских представлений. В то же время во многих своих сочинениях ат-Тирмизи предстает перед нами как истинный традиционалист (мухаддис), который избегал рационалистического толкования Корана и сунны Пророка. В частности, он с подозрением относился к спекулятивному богословию (каlam), которое получило широкое распространение в его эпоху. Абстрактные богословские рассуждения вызывали его полное неприятие. Несмотря на то, что в юности ат-Тирмизи изучал ханафитское право, он скептически относился к умозрительному методу «личного суждения» (ра'и) по поводу богословских и правовых вопросов, который был столь характерен для ханафитской школы. В вопросе об имamate, т.е. о том, кто имеет право возглавлять мусульманскую общину, он тяготел к строгой «общинности» ханбалитов, которые ставили сохранение единства общины выше всех других соображений. Любопытно и то, что он отдавал предпочтение Умайядам перед Аббасидами. В то же время он отрицательно относился к сухому «буквализму» ханбалитов и призывал своих последователей доискиваться до «тайного» смысла Откровения. Он придерживался такого же подхода к хадисам и шарийату и всегда стремился постигнуть их «скрытый» смысл. В соответствии с позицией своих современников - ал-Аш'арий и его последователей - ат-Тирмизи свел множество «прекрасных имен» Аллаха к небольшому числу Его основных атрибутов. Подобно ал-Аш'арий, он отрицательно относился к абстрактным философским и силлогическим рассуждениям о природе Бога и Мироздания (фалсафа). Вместе с тем, он не возражал против данного ему прозвища «ал-Хаким» (т.е. «Мудрец»), которое часто применялось по отношению к мусульманским философам, склонным к мистицизму. Несмотря на строгий суннизм ат-Тирмизи, в его учении нашлось место и некоторым ши'итским эзотерическим идеям, что, однако, не мешало ему критиковать ши'итов за их доктрину имамата. Сочетание таких противоположных идей в духовно-интеллектуальной системе одного и того же человека свидетельствует не только о широте его интеллектуальных интересов, но и об относительной свободе

богословской мысли в ту эпоху. Помимо богословских и мистических идей на мировоззрение ат-Тирмизй оказали влияние различные научные и алхимические учения того времени. Такое пестрое сочетание религиозных и философских взглядов в идейном наследии ат-Тирмизй позволяет нам говорить о своего рода экзотическом синтезе, в котором философские и богословские идеи причудливо смешаны с мистическими переживаниями без какой-либо видимой логики. Его размышления изобилуют парадоксами: он производит землю из воды, а свет из «очищенной» воды; он заявляет, что стихия огня чужда человеческой природе; тем не менее глина, из которой состоит человеческое тело, способна воспылать огнем страсти; он утверждает, что когда сердце мистика очищается от мирской скверны и порока, оно превращается в «слиток чистого серебра», как в алхимической реакции, и т. д.

В космологических рассуждениях ат-Тирмизй можно обнаружить следы неоплатонической и пифагорейской мысли, которая в то время была достаточно широко распространена среди некоторых представителей мусульманской ученой элиты как на западе, так и на востоке Халифата. Будучи бескомпромиссным единобожником, ат-Тирмизй всегда описывает Бога как единственную истинную реальность, несопоставимую с несовершенным эмпирическим миром. Вместе с тем он признает за человеком возможность сблизиться с Создателем посредством аскетического образа жизни и мистического переживания. Стадии этого мистического стремления к Богу приблизительно соответствуют уже знакомым нам «стоянкам» (маназил, ед. ч. манзила) на мистическом пути, а именно: раскаянию (тауба), воздержанию (зухд), самоконтролю {риядат ан-нафс}363, озарению364, отчаянию, передышке, замешательству и, наконец, стадии, на которой Бог являет себя ищущему (таджаллы).

Основываясь на нескольких коранических аятах, ат-Тирмизй переосмыслил миф об Адаме и Иблайсе. Согласно этому мифу, Бог сотворил все создания с тем, чтобы они служили самому совершенному Его творению - человеку. Все акты творения осуществлялись посредством Божественного созидающего призыва «Будь!» (кун). Единственным исключением стало сотворение человека, которого Бог, согласно Корану, изваял Своими собственными руками, выделив его тем самым из числа других тварей. До сотворения Адама идея человечности прошла через три предварительные стадии. Во время первой стадии, названной «Днем судеб», Бог «рассеял» людей по всей земле и озарил их Своим светом. Одновременно Он закрепил за каждым статус верующего или неверующего без всякого предварительного плана и логики. По количеству полученного ими Божественного света люди оказались разделены на три группы: неверные, сомневающиеся и верующие. В число верующих входят мистики-«гностики», или же «друзья Божьи», которые занимают особое положение благодаря тому, что Бог специально благословил их Своей правой рукой.

Спустя пятьдесят тысяч лет, на следующем этапе Божественного творения, Бог взял землю и смешал ее с «водой Своего милосердия». К этой смеси Он добавил «свет потаенного знания», или «гносиса», и пять элементов, составляющих человеческий разум. Затем Он придал этой смеси самую совершенную физическую форму, создав тело Адама по Своему собственному образу и подобию. Затем Бог вдохнул в тело Адама Божественный «гносис», «свет жизни» и «дух» (который, согласно системе ат-Тирмизий, соответствует дару речи). После того как Бог наделил Адама этими духовными элементами, первый человек «признал своего Повелителя» и заключил с Ним договор, произнеся свидетельство веры (шахада). Внешняя форма Адама, свет потаенного знания и дух составляют, согласно ат-Тирмизий, «свет судеб» (нур макадир), которым был наделен не только Адам, но и все его будущие потомки.

На третьей стадии творения Бог извлек пока еще лишенные физических тел души всех людей «из чресл» их прародителя Адама и потребовал, чтобы каждая из них признала Его владычество. Все души ответили одинаково, однако ими двигали разные побуждения: души будущих грешников ответили на вопрос Бога исключительно из страха перед Божественным величием, поэтому впоследствии Иблайс сумеет сбить их с Прямого пути (ас-сират ал-мустаким). Души верующих ответили Богу благодаря своей любви к Нему и истинной вере - Бог вознаградит их в следующей жизни. Образ человеческого рода, созданный по подобию Бога, лицезрение людьми Бога в предвечности и Божественная речь, согласно определению ат-Тирмизий, относятся к «свету предвечного договора» (нур мисакий). Он является аналогией «света судеб», который также является отличительной чертой всего человечества.

Иблайс отказался преклониться перед Адамом, чье тело и душа были созданы из земли, которую он попирал ногами до сотворения первого человека. Дабы доказать свое превосходство над ним, Иблайс подверг Адама искушению, перед

которым последний не смог устоять. После грехопадения человека Бог дал Иблису временную власть над всеми грешниками. Он может сбить их с пути истинного, играя на сиюминутных страстиах и желаниях людей, которые гнездятся в их несовершенных «животных» душах. Тем не менее Бог все-таки принял покаяние Адама и пообещал ему послать верующим пророков с тем, чтобы они помогали им преодолевать порочные порывы их душ, взывая к их добродетелям 365 и разуму. Врожденная двойственность человеческой природы, которая проистекает из противоречия между человеческим сердцем/духом и душой/естеством, приводит, согласно ат-Тирмизи, к наличию в человеке противоречивых порывов и склонностей. Ат-Тирмизи подробно рассуждал о внешней натуре человека, которая есть не что иное, как тело со всеми его членами, ощущениями и органами. Тело является вместилищем человеческой души, которая, согласно ат-Тирмизи, помещается в легких. Она сотворена Богом из земли, которую попинал Иблис, и потому является источником искушений и обмана. Ат-Тирмизи также различал сердце (как анатомический орган и способность к ощущениям), разум (находящийся в мозгу) и дух (находящийся в голове, ниже уровня ушей). Он выделяет пять составляющих ума (находящихся в груди человека): разум (зихн), память (хифз), понимание (фахм), проницательность (зака) и знание ('илм). Все способности, которыми Адам и его потомки были наделены в день «предвечного договора», являются «врожденными» свойствами их натуры (фитра).

Таким образом, согласно учению ат-Тирмизи, все люди наделены «врожденным разумом» ('акл ал-фитра), который теоретически должен сделать их всех преданными рабами Божьими. Долг людей заключается в том, чтобы правильно использовать свой «врожденный разум» и пять составляющих ума. При помощи разума (зихн), которому споспешествует понимание (фахм), человек получает внешнее, эмпирическое знание о мире. Затем оно переходит в грудь человека, где при этом каждое ощущение оставляет свой неповторимый отпечаток. После этого зихн отсылает эти ощущения в память, которая также находится в груди. Когда же сердце желает познать что-либо, оно обращается к памяти и освещает ее «светом жизни». В результате этого процесса память предоставляет сердцу предмет его исканий.

Согласно учению ат-Тирмизи, человек является ареной противоборства между сердцем и разумом, с одной стороны, и низменной, животной душой (нафс) - с другой. Нафс отвечает за удовлетворение желаний и страстей, как дозволенных, так и недозволенных с точки зрения Божественного закона. Ею управляет не знание, а желания и страсти, которые по своей сути есть не что иное, как «жаркие дуновения», исходящие из адского пламени. Желания находятся в небольшой полости между сердцем и легкими и разносятся по всему телу через кровеносные сосуды, подобно демоническим силам. Они ублажают низменную душу и поэтому являются пособниками Иблиса. Нафс в учении ат-Тирмизи является вместилищем таких порочных качеств, как похоть, неконтролируемое желание, страх, ярость, сомнение и забывчивость³⁶⁶. Люди, которые подвластны своим желаниям больше чем гласу сердца и разума, не испытывают любви к своему Создателю. Бог, в свою очередь, отворачивается от них, ибо они не выполнили своего «предвечного договора» с Ним. Они являются легкой добычей для демонов, которые склоняют их к многобожию и неверию. С другой стороны, порочные порывы низменной души можно искоренить, опираясь на «сердечное знание»³⁶⁷, которое озарено «светом разума». Он пребывает в груди верующего и освещает входящие туда образы и ощущения. Благодаря ему сердце упорядочивает познаваемые объекты и начинает отличать хорошее от плохого. При этом порочные чувства оставляют на сердце черные отпечатки. Затем к «свету жизни», который пребывает в сердцах Его преданных слуг, Бог добавляет «свет единобожия». Именно под воздействием этого света человек признает Бога своим Повелителем и провозглашает Его единственность и бес-подобность. Таким образом, «естественный, врожденный разум» человека выполняет свое предназначение и постепенно уступает место «разуму веры». Несмотря на преданность Богу, присущую простым верующим, им доступно лишь практическое и конкретное знание, благодаря которому онидерживают в узде свои желания. Ат-Тирмизи непрестанно призывал верующих сохранять бдительность, дабы не пасть жертвой своих низменных порывов, которые, как пыль или сажа, постоянно скапливаются в груди. Когда их количество достигает критической массы, они лишают сердце возможности различать отпечатки различных идей на внутренней поверхности груди. В результате этого вера может уступить место неконтролируемым страстям.

После того как верующий достигает более или менее полной осведомленности об окружающем мире, знание, которое накопилось у него в груди, превращается в непреходящее «сердечное знание». Благодаря этому знанию его вера еще больше усиливается: низменные стремления нафс превращаются в стремление к

Богу, животный страх становится страхом перед Богом, слепая ярость - гневом во имя Бога, сомнение сменяется уверенностью, многобожие становится единобожием, забвение Бога вытесняется желанием угодить Ему³⁶⁸. В результате верующий поднимается на более высокий уровень самосознания и совершенства. Теперь сердце может открывать в себе и в других тварях Божьих качества, которые происходят от атрибутов самого Бога, и начинает свое восхождение к атрибутам Божественного единства и еще большего знания о Боге, пока не достигает самой высокой ступени, которая доступна верующему. После этого сердце возвращается обратно в тело человека, принося с собой уникальное знание о Боге и о мире. Другими словами, сердце, разум и ум объединяют свои усилия для того, чтобы осветить грудь верующего и очистить ее от порочных склонностей. Впоследствии «свет потаенного знания», или «гносиса», и «свет единобожия» сливаются в груди верующего, чтобы превратиться в ослепительный «свет уверенности и любви к Богу». Все эти виды света соответствуют Божественным атрибутам, которые, в свою очередь, происходят от Божественного света. Сердце, подобно зеркалу, отражает небеса и мир Божественного могущества, предоставляя верующему возможность засвидетельствовать величие своего Творца. Таким образом, в учении ат-Тирмизй можно выделить следующие степени человеческой осведомленности о Боге и о мире: «разум веры» сменяется «разумом знания и постижения» (идрак), который в свою очередь сменяется «разумом правильного пути» (хидайя), а затем «разумом потаенного знания и сверхчувственного прозрения» (басайра).

В дополнение к иерархии стадий мистического познания ат-Тирмизй разделил всех верующих на категории сообразно их близости к Богу. Обычные верующие попадают в категорию аулия ат-таухид - «[истинных] приверженцев Божественной единственности». Несмотря на их высокий статус, в них все еще остаются остатки желаний, проистекающих из порочных стремлений их низменной души. Над аулия ат-таухид ат-Тирмизй помещал четыре разряда «друзей Божьих», которые заслужили особое расположение со стороны Бога. Первую категорию составляют так называемые «искренние» (садикун). Несмотря на свою любовь и преданность Богу, они все же не могут полностью отречься от мирских привязанностей. Поэтому каждый из них вовлечен в нескончаемую борьбу со своей низменной душой с целью избавиться от ее желаний и дьявольских наущений. «Искренние» стремятся добиться полного контроля над членами своего тела, которые являются орудиями низменной души. Они неукоснительно выполняют требования Божественного закона, однако сверхобязательные акты поклонения Богу они совершают лишь из страха перед своей низменной душой, которая стремится сбить их с Праведного пути. В конечном счете они вынуждены просить Бога о милости в надежде на то, что это поможет им достичь большего совершенства. Если «искренним» удается достичь следующей стадии и примкнуть к рангу «свободных и благородных» (ахрап кирам), то Бог ниспосыпает им свет Своей близости и милости. Он поселяется между сердцем и низменной душой подвижника, помогая ему тем самым бороться с порывами и желаниями, исходящими от нафс. Однако даже на этой высокой стадии совершенства низменная душа не утрачивает способности воздействовать на верующего своими наущениями. Только тот, кто сможет ее одолеть раз и навсегда, сможет подняться до следующего ранга «друзей Божьих».

В эту категорию входят сорок «искреннейших» (сиддикун). Сиддикун также не до конца освободились от влияния своей низменной души, однако они полностью охвачены любовью к Богу. От подвижников двух первых рангов они отличаются тем, что способны получать вдохновение непосредственно от Бога и видеть провидческие сны. Находясь на этой стадии совершенства, сиддикун постепенно усваивают десять добродетелей, которые соответствуют десяти основным Божественным атрибутам. Каждую из этих десяти добродетелей «друг Божий» приобретает, исполнив условия, присущие тому или иному Божественному атрибуту.

Подвижник, достигший десятой добродетели - Божественной единственности, - обретает статус представителя Бога на земле. Такого «друга Божьего» ал-Хаким ат-Тирмизй называл «единственным [в своем роде]» {мунфариd}. Его положение ставит его почти на один уровень с пророками и конечно же выше остальных сиддикун. Мунфариd обладает многими качествами, присущими пророкам, включая способность получать Божественные откровения через «проводческие сновидения». Не исключено, что эту идею ат-Тирмизй заимствовал у ши'итов, которые приписывали такое же свойство своим имамам.

В одном из своих трактатов ат-Тирмизй разделял людей еще на две категории: «люди искренности» [ахл ас-сидк] и «люди милости [Божьей]» (ахл ал-минна). Люди, относящиеся к первой категории, прилагают все усилия, чтобы

спастись от пагубных воздействий своей низменной души. Представители второй категории без каких-либо усилий со своей стороны продвигаются от одной стадии самосовершенства и знания к другой. Их успех в познании Бога был предопределен еще в предвечности, когда в их природу были заложены богоподобные качества. Именно они и никто более, согласно ат-Тирмизи, «обречены» достичь степени мунфарида.

Из многочисленных идей ат-Тирмизи самой противоречивой было его учение о «печати святых» (хатм ал-аулия), т.е. самом главном «друге Божьем», который завершает цикл святости. Ат-Тирмизи вполне мог заимствовать эту идею у современных ему ши'итских мыслителей, приписывавших статус последнего «мессии» и «избавителя» своему «скрытому» имаму, которого они помимо всего прочего считали проводником Божественной милости в этот мир. Эта ши'итская концепция сформировалась в ответ на суннитское представление о Мухаммаде, как о «печати пророков» (т.е. последнем звене в цикле пророчества, после кончины которого непосредственная связь между Богом и Его общиной напрочь прекращается).

Наследие ал-Хакима ат-Тирмизи оставил глубокий след во всей последующей истории мусульманской богословской мысли. Влияние его учения ощущается в идейном наследии великого суфийского «святого» и проповедника 'Абд ал-Кадира ал-Джилани. Во многих отношениях ат-Тирмизи можно считать также предтечей Ибн [ал-] 'Араби, который часто цитировал его идеи в своих работах. И наконец, ши'итские элементы его учения могут свидетельствовать об общих корнях раннего суфийского мистицизма и ши'итского эзотерического учения.

Иbn Macarра ал-Джабали

Еще одним мистиком, который не был связан с каким-либо определенным аскетико-мистическим движением, был андалусец Ибн Масарра ал-Джабали (ум. в 319/931 г.). Это обстоятельство, наряду с самобытностью его учения и скучностью сведений о его жизни, ставит Ибн Масарру за рамки собственно суфийского движения. Он практически не был известен создателям суфийской истории, большинство из которых происходило из восточных земель мусульманского мира и имело слабое представление о мистиках, живших к западу от Египта. Тот факт, что Ибн Масарра не попал в суфийские анналы, сближает его с ат-Тирмизи. Однако здесь есть и отличия: большинство сочинений Ибн Масарры были утеряны или же уничтожены его врагами, когда он был обвинен в недопустимых «новшествах», «престрастных суждениях» и провоцировании волнений и выступлений против властей (бид'а ва-хава ва-фитна ва-зайг)³⁶⁹. Отрывки из его сочинений, которые приводят поздние авторы, свидетельствуют о том, что он был поборником крайнего аскетизма и практики тщательного самоанализа (илм ал-батин). Таким образом он хотел избавить себя и своих последователей от самодовольства и искоренить все посторонние помыслы, отвлекающие подвижника от служения Богу. Вместе с группой преданных учеников Ибн Масарра переселился в горную местность недалеко от Кордовы (Андалусия), где они предавались актам «сурогового бого поклонения» и глубоким размышлениям о Боге. Его подвижничество иногда принимало крайние формы и проявлялось, в частности, в отрицании тех вещей, которые, согласно шарий'ату, признавались дозволенными. Как и следовало ожидать, его крайний аскетизм в сочетании с его интересом к космологии и метафизике вызвал подозрение у его учених современников и властей предержащих, которые опасались, что это приведет к брожению умов³⁷⁰. Учитывая обстановку религиозной нетерпимости в его родной Андалусии, не удивительно, что через некоторое время местные маликитские религиозные авторитеты объявили его опаснейшим вероотступником. Под влиянием этих обвинений некоторые европейские ученые впоследствии охарактеризовали Ибн Масарру как «неоплатоника», «последователя псевдо-Эмпедокла» и даже «исма'илийтского проповедника». Последние исследования показали несостоятельность подобных гипотез³⁷¹, поэтому мы не будем подробно останавливаться на них. На основании скучных сведений, разбросанных по андалусским хроникам, можно прийти к заключению, что в юности и в зрелые годы Ибн Масарра побывал на мусульманском Востоке, где испытал влияние му'тазилитского богословия, а также аскетико-мистической традиции, связанной с Сахлем ат-Тустарем и его последователями. Тем не менее конкретные источники его учения остаются неизвестными. Интерес к каббалистике и нумерологии у Ибн Масарры мог возникнуть после его знакомства с «Книгой букв» (Китаб ал-хуруф) Сахла ат-Тустарем³⁷². Однако ввиду того, что авторство этого труда вызывает сомнение, трудно с уверенностью говорить о влиянии последнего на Ибн Масарру³⁷³. Ибн Масарра прослыл приверженцем рационализма и, в особенности, индуктивного умозрительного метода (и'тибар), к которому он прибегал, стремясь выявить общие

законы Вселенной. Однако это вовсе не означает, что он был «философом» (файласуф, мн. ч. фаласифа) в полном смысле этого слова. Ему, вероятно, была более близка не собственно умозрительная философия (фалсафа), сколько вдохновенное знание «мудрецов» (хукама), подобных ат-Тирмизи и его единомышленникам из Хурасана и Мавара'аннахра³⁷⁴. Для Ибн Масарры «мудрецы», которые сочетают умозрительный метод с Божественным вдохновением, и есть те «друзья Божьи», которые многократно упоминаются в Коране и пророческих редакциях. «Мудрецы» обретают свое сокровенное знание, или «гносиc», как путем сурового аскетизма, так и посредством созерцания величия Божьего творения. То обстоятельство, что он перенял некоторые му'тазилитские представления, в особенности те, которые подчеркивает роль свободы человеческой воли и ответственности верующего за свои действия, вовсе не означает, что он был ранним последователем и распространителем му'тазилитского учения в Андалусии. Скорее, он использовал идею о свободе человеческой воли для того, чтобы укрепить своих учеников в их стремлении вести благочестивый образ жизни и достичь духовного самосовершенствования. Тезис об ответственности человека за свои поступки лишал их возможности искать оправдание в ссылках на Божественное предопределение и невозможность изменить свою участь³⁷³. В отличие от мусульманских философов, умозрительные спекуляции которых оставляют их блуждать «по лабиринтам, лишенным света»³⁷⁶, андалусский мистик полагал, что сокровенное знание мудрецов даровано им самим Богом в награду за неукоснительное следование Его заветам. По мнению Ибн Масарры, наука о тайных значениях и свойствах букв является неотъемлемой частью этого Божественного знания. Познание представляет собой двусторонний процесс: в то время как индуктивный метод позволяет человеку понять Вселенную, которая представляет собой совокупность Божественных знамений, знание потаенного смысла букв позволяет «друзьям Божьим» проникнуть в самые глубокие тайны 'георения и смысл бытия³⁷⁷. Подлинный смысл учения Ибн Масарры скрыт от нас плотной завесой из враждебных инсинуаций его противников, противоречивых заявлений претендентов на его наследие и причудливых легенд о его «чудесах» и сверхъестественных способностях. В 350/940 г. власти Андалусии начали преследования против группы его непосредственных учеников. В последующие годы многие из них отреклись от своих взглядов, а сочинения их учителя были уничтожены. О степени влияния Ибн Масарры на поздних андалусских мистиков, таких как Ибн Барраджан, Ибн ал-Ариф, Ибн Каси и Ибн [ал-]Араби, можно только догадываться. Ибн [ал-] Араби, например, в своих книгах приводил пространные цитаты из сочинений своего соотечественника³⁷⁸, однако нет уверенности в том, что они представляют собой изначальные идеи Ибн Масарры, а не их позднюю интерпретацию.

Г л а в а VI Систематизация суфийской традиции

- * {Обзор}
- * {Абу Наср ас-Саррадж и его «Китаб ал-лума»}
- * {Абу Талиб ал-Макки}
- * {Абу Бакр Мухаммад ал-Калабази}
- * {Абу Аbd ар-Рахман ас-Сулами}
- * {«Украшение святых» Абу Ну'айма}
- * {Учебник по суфизму ал-Кушайри}
- * {«Кашф ал-махджуб»ал-Худжвири}
- * {[ал-] Ансари [ал-] Харави}
- * {Зрелость суфийской науки: ал-Газали}
- * Обзор

Конец IV/X в. стал периодом окончательного формирования суфийской традиции. В это время был создан обширный корпус апологетической суфийской литературы, которая лежит в основе нашего понимания развития суфизма. Менее чем за столетие, с 356/967 г. по 465/1074 г., появляются десятки трактатов, биографических сводов и практических руководств, которые охватывали все основные аспекты «суфийской науки» ('имл ат-тасаввуф)³⁷⁹. В них объяснялась суфийская терминология, обсуждалась природа чудес, приписываемых суфийским «друзьям Божьим», а также подробно излагались правила подвижничества и отношений подвижников внутри суфийских общин. Все эти темы подкреплялись ссылками на авторитетные высказывания отцов-основателей суфийской традиции. Интересно, что

среди них мы находим подвижников, которые жили и умерли еще до появления суфизма как самостоятельного течения в исламе. Жизнеописания и высказывания этих ранних авторитетов стали неиссякаемым источником, из которого поздние суфийские авторы черпали примеры благочестивого поведения и готовые ответы на морально-этические проблемы, с которыми сталкивались их современники. Сохраняя и передавая учения ранних аскетов и подвижников, авторы нормативных суфийских сочинений, руководств и биографий стремились доказать «правоверность» суфийского движения и отразить нападки его критиков, в частности, тех суннитских ученых, которые были озабочены различными проявлениями суфийского индивидуализма. Противники суфизма полагали, что такого рода индивидуализм противоречил духу колLECTИВИЗМА, объединявшему всех членов суннитской общины. Защитники суфизма, в свою очередь, старались показать, что высказывания ранних суфийских авторитетов находятся в полном согласии учениями отцов-основателей мусульманского права и богословия, таких как ал-Хасан ал-Басрй, Суфьян ас-Саурй, Абу Ханифа, аш-Шафи'й и ал-Аш'арий.

Характерно, что суфийские авторы IV-V/X-XI вв. обычно начинали свои сочинения с изложения своих теологических воззрений. Их главной целью было доказать свою преданность тому или иному варианту суннитского «правоверия». При этом конкретное понимание этого правоверия определялось принадлежностью автора к той или иной богословской и юридической школе. Подобно собирателям «подвижнических» хадисов, которые жили в первом мусульманском столетии, защитники суфизма старались убедить своих читателей в том, что элементы подвижничества и аскетического самосовершенствования были неотъемлемой частью «правоверного» ислама с момента его возникновения. Для этого они постоянно ссылались на аскетизм, нестяжательство и благочестие Пророка и его ближайших соратников, изображая их первыми подвижниками ислама.

К сожалению, до нас не дошли самые ранние суфийские сочинения: от них остались только названия и цитаты, которые приводили в своих трудах поздние суфийские авторы. Из таких не дошедших до нас сочинений следует упомянуть трактат, который был, по-видимому, первым в этом жанре, - «Поколения [или Разряды] подвижников» (Табакат ан-нуссак). Он был написан учеником ал-Джунайда ал-Багдадий Абу Са'йдом ал-А'раби (ум. в 341/952 г.), который скончался в Мекке в возрасте девяноста четырех лет³⁸⁰. Книга Абу Са'йда ал-А'раби была создана по образцу сочинений жанра табакат, которые были широко распространены среди мусульманских догматико-правовых школ, богословских групп и профессиональных гильдий (например, факихов, богословов, поэтов, грамматистов и т.д.). Целью подобного рода трудов было обоснование законности существования суфизма как самобытного, но в то же время вполне «правоверного» течения религиозной мысли и образа жизни. Сочинение Абу Са'йда ал-А'раби стало образцом для многочисленных поздних подражаний. Среди них можно назвать, например, «Сообщения о суфиях» (Ахбар ас-суфийа) Абу Бакра Мухаммада б. давуда Парса (ум. в 342/953 г.)³⁸¹, «Рассказы о [суфийских] шайхах» (Хикайат ал-машаих) Дж'ара ал-Хулдий (ум. в 349/959 г.), «Разряды [или Поколения] суфиев» (Табакат ас-суфийа) Абу-л-Фараджа ал-Варасани (ум. в 372/982 г.), «Рассказы о суфиях» (Хикайат ас-суфийа) Абу Бакра Шазана ар-Рази (ум. в 376/986 г.) и некоторые другие³⁸². Эти произведения, в свою очередь, послужили основой для классических суфийских сочинений, которые придали суфийской традиции ее окончательную форму, в частности, «Книга о самом существенном в суфизме» (Китаб ал-лума'фи-т-тасаввуф)³⁸³ Абу Насра ас-Сарраджа (ум. в 378/988 г.), «Пища сердец» (Кут ал-кулуб) Абу Талиба ал-Маккй (ум. в 386/996 г.) и «Введение в суфийское учение» (Ta'arruf ли-мазхаб ахл ат-тасаввуф) Абу Бакра ал-Калабази (ум. в 380/990 г.). Особо стоит упомянуть многочисленные трактаты Абу Абд ар-Рахмана ас-Сулами (ум. в 412/1021 г.), в частности, «Разряды [или Поколения] суфиев» (Табакат ас-суфийа) и «Истины толкования [Корана]» (Хакаик ат-тафсир), а также сочинение Абу-л-Касима ал-Кушайри (ум. в 465/1074 г.) «Кушайриево послание о суфийской науке» (ар-Рисала ал-кушайрия фи илм ат-тасаввуф). К ним можно также добавить недавно обнаруженное сочинение под названием «Хорошие манеры царей [т.е. суфийских шайхов]» (Адаб ал-мулук) неизвестного автора, жившего во второй половине IV/X в.³⁸⁴ Немного позднее появилось первое собрание жизнеописаний суфиев, написанное на персидском языке - «Разряды [или Поколения] суфиев» (Табакат ас-суфийа) Абд Аллаха [ал-]Ансари (ум. в 481/1089 г.) из афганского города Герата. Примерно в то же время его современник, Али б. 'Усман ал-Джуллаби ал-Худжвирй из Газны (ум. между 465/1073 и 469/1077 г.), написал первое персидское руководство по суфизму - «Раскрытие сокрытого за завесой» (Кашф ал-махджуб).

Почти все эти сочинения были написаны на Востоке мусульманского мира.

Это, вероятно, означает то, что к концу IV/X в. центр суфийской мысли переместился из Ирака и Сирии в Хурасан и Среднюю Азию. Именно там подвижничество багдадской и басрийской школ, впитавшее в себя местные аскетические и мистические традиции, приобрело свою окончательную форму.

* Абу Наср ас-Саррадж и его «Китаб ал-лума»

Перечень суфийских авторов следует начать с Абу Насра ас-Сарраджа (ум. в 378/988 г.), выходца из г. Туса в Хурасане. Абу Наср ас-Саррадж много путешествовал по Ирану. Он побывал также в Ираке, Сирии и даже добрался до Египта. Во время своих странствий он встретился с ранним историком суфийской традиции Джа'фаром ал-Хулдй, через которого познакомился с багдадской школой суфизма, возводившей свою родословную к ал-Джунаиду ал-Багдадий. Согласно источникам Абу Наср ас-Саррадж был в дружеских отношениях с ведущим представителем этой школы в Иране Ибн Хафифом аш-Ширази (ум. в 371/982 г.), который обогатил багдадский суфизм новыми идеями. Кроме того, ас-Саррадж был близко знаком с басрийскими учениками Сахла ат-Тустарий, включая главу салимитов Ахмада б. Салима, которого он часто цитирует в своей книге. Благодаря этим связям ас-Саррадж познакомился с большим числом местных подвижнических течений. Несмотря на свое хурасанское происхождение, в своей книге ас-Саррадж предстает как приверженец иракского суфизма (т.е. его багдадской и басрийской школ). О его высоком авторитете среди современных ему багдадских суфииев свидетельствует то обстоятельство, что ему было доверено обучение и руководство аскетами и мистиками, которые проживали при мечети Шинизия в Багдаде.

«Китаб ал-лума» Абу Насра ас-Сарраджа значительно отличается от сочинений Абу Са'ида ал-А'раби и Джа'фара ал-Хулдй, которые в основном состояли из биографических очерков и высказываний ранних суфийских авторитетов. В Китаб ал-лума мы находим подробный анализ учений и обычаяв различных суфийских общин того времени. Главную свою задачу ас-Саррадж видел в том, чтобы показать, что суфизм уходит корнями в первоначальную мусульманскую традицию, связанную с Пророком и его сподвижниками. На всем протяжении своего повествования ас-Саррадж последовательно изображает героев раннего ислама в качестве идеальных подвижников и призывает истинных суфииев во всем следовать их заветам. Известное изречение Мухаммада, согласно которому ученые (улама) мусульманской общины являются единственными законными наследниками его учения, ас-Саррадж трактует следующим образом. По его мнению, упомянутые здесь улама делятся на три подгруппы: 1) знатоки хадисов (ахл ал-хадис); 2) правоведы (фукаха); 3) суфии³⁸⁵. Согласно ас-Сарраджу, в основе этого деления лежат три типа религиозного знания, а именно: 1) знание Священного писания; 2) знание толкований Божественного закона и применения его в реальной жизни; 3) знание «сокровенных истин» веры и бытия (хакаик). Ас-Саррадж не только стремился поставить суфииев на один уровень с представителями двух первых категорий, но и убедить читателя в том, что суфийские шайхи обладают неоспоримым превосходством перед ними. Например, он утверждает, что только суфийские шайхи могут жить в соответствии с высокими духовными и морально-этическими требованиями, которые заложены в Коране и сунне Пророка. Представители двух других категорий, по его мнению, скользят по поверхности Божественного закона или же пересказывают отдельные его принципы, не пытаясь вникнуть в их суть. Нередко они оказываются не в состоянии следовать этим принципам в своей частной жизни. Что же касается суфииев, то они, по мнению ас-Сарраджа, в полной мере прониклись добродетелями, к которым призывает Коран и Сунна. Именно поэтому они сумели достичь образцового благочестия и непоколебимой веры, которые отличают их от большинства простых верующих³⁸⁶. Подлинные суфии не просто живут в полном соответствии с Божественным законом, они являются духовной элитой (ал-хасса) мусульманской общины (умма), которую они призваны спасти от греха и неверия.

Объяснив особую роль, которую суфийские наставники играют в мусульманской общине, ас-Саррадж переходит к истолкованию суфийских учений, обычаяв и терминов. Несколько глав его книги посвящено обсуждению «состояний» и «стоянок» мистического пути, правилам суфийского общежития, чудесам «друзей Божьих» и экстатическим высказываниям ранних подвижников. Он также рассматривает то, что, по его мнению, является теоретическими и практическими «ошибками», присущими некоторым из них. По словам А. Дж. Арберри, «Китаб ал-лума» Абу Насра ас-Сарраджа - это «превосходное [сочинение, которое] изобилует высказываниями и поэзией ранних мистиков, равно как и цитатами из их трактатов»³⁸⁷. Исключительно точные и ясные определения суфийских технических терминов, которые мы находим в

труде ас-Сарраджа, дают непосвященным ключ к пониманию сложных мистических текстов. Каждая глава его сочинения представляет собой самостоятельный трактат, рассматривающий тот или иной аспект суфийской теории и практики. Ас-Саррадж имел склонность раскладывать по полочкам и четко классифицировать высказывания отдельных суфийских шайхов. Для этого он подгонял их под уже готовые концептуальные рамки. Эта особенность творчества ас-Сарраджа становится особенно заметной, когда он начинает анализировать «стоянки» и «состояния» суфийского пути. Он последовательно разделяет их на триады, которые порой кажутся довольно искусственными. Объясняя воззрения своих предшественников, ас-Саррадж не скрывает своих собственных взглядов на суфийскую теорию и практику. Они позволяют нам классифицировать его как приверженца «трезвого» мистицизма, воплощением которого являлся ал-Джунаид ал-Багдадий³⁸⁸. Вместе с тем, ас-Саррадж не торопился огульно осуждать обычай и взгляды, с которыми он не соглашался. К ним относится прежде всего слушание мистической поэзии и музыки во время суфийских радений. Ас-Саррадж считал этот обычай приемлемым при условии, что участники подобных радений не пользуются запрещенными музыкальными инструментами и ведут себядержанно. О терпимости ас-Сарраджа также свидетельствует и тот факт, что он встал на защиту экстатических высказываний Абу Иазида ал-Бистами против нападок многочис?ленных критиков последнего, в числе которых был и Ахмад б. Салим, считавший мистика из Бистама «неверным» (кафир)™. Все это, однако, не помешало ас-Сарраджу осудить «ошибочные» представления ряда суfiев, что дает нам возможность реконструировать его понимание «суфийского правоверия».

* Абу Талиб ал-Макки

Несколько менее теоретический взгляд на суфизм мы находим в трудах Абу Талиба ал-Макки (ум. в 386/996 г.), который уделял много внимания практической самодисциплине и строгому соблюдению буквы Божественного закона. Абу Талиб ал-Макки (ум. в 386/996 г.) родился в Иране и вырос в Мекке, где стал последователем Абу Са'ида ал-А'раби, суфийского наставника, который получил аскетико-мистическую подготовку в Басре и был вхож в кружок ближайших сподвижников ал-Джунаида ал-Багдадий. Еще юношей Абу Талиб ал-Макки покинул Мекку и присоединился к салимитам Басры. После этого он перебрался в Багдад, где учился под руководством Абу Насра ас-Сарраджа. Его связь с салимитами, которых многие в Багдаде считали «еретиками», объясняет тот факт, что его первая публичная проповедь вызвала резкое неприятие среди ученых столицы и даже послужила причиной уличных беспорядков. После этого Абу Талиб на какое-то время был вынужден отказаться от активного участия в общественной жизни столицы Халифата³⁹⁰. Абу Талиб ал-Макки известен прежде всего как автор руководства по суфизму под заглавием «Пища сердец» (Кут ал-кулуб). Исламоведы считают эту работу изложением морально-этических установок школы салимийа, которую, как мы знаем, основали ученики Сахла ат-Тустарий - Мухаммад б. Салим и Ахмад б. Салим. Приверженность Абу Талиба ал-Макки учению салимитов подтверждается также тем обстоятельством, что он часто цитирует Сахла ат-Тустарий и Ахмада б. Салима, которых он при этом называет соответственно «Учитель наших учителей» и «Наш учитель»³⁹¹. Апологетическая направленность сочинения Абу Талиба ал-Макки выражена еще ярче, нежели у Абу Насра ас-Сарраджа: сочинение Кут ал кулуб просто переполнено пространными цитатами из Корана, хадисами и высказываниями общепризнанных суннитских ученых. Эти цитаты призваны были подчеркнуть «правоверную» сущность суфийского благочестия и образа жизни. По мнению А. Дж. Арберри, «Кут ал-кулуб по форме несколько напоминает традиционные руководства по мусульманскому праву с присущим им детальным рассмотрением мусульманских ритуалов, которые, однако, излагаются здесь «с мистической точки зрения»³⁹². В сочинении Абу Талиба ал-Макки подробный анализ мусульманских обрядов (таких как поддержание ритуальной чистоты, совершение обязательных и необязательных молитв, рецитация Корана, похоронные обычаи, паломничество в Мекку, подача милостыни, пост в месяц рамадан и др.) и общепринятых религиозных установок (могильное наказание, заступничество Пророка, события Дня воскресения, лицезрение Бога в последующей жизни, особенности Ада и Рая и др.) причудливо сочетается с обсуждением типичных суфийских вопросов, таких как, например, «стоянки» и «состояния» мистического пути (в частности, покаяние, терпение, благодарность, страх, надежда, отречение от мира, упование на Бога, удовлетворенность своей участью и любовь к Богу). Более того, Абу Талиб ал-Макки рассматривал вопросы, связанные с допустимостью или недопустимостью доходных занятий для суфийских подвижников, способами благочестивого самоанализа и т. д.

Подобно Абу Насру ас-Сарраджу, и, пожалуй, даже в более решительной форме, Абу Талиб ал-Маккй угвержал, что суфийское учение и образ жизни представляют собой естественное продолжение традиций Пророка и его сподвижников. По его мнению, «их первым стал передавать ал-Хасан ал-Басрй, а затем их пронесли через поколения в неизменном виде [суфийские] наставники и их ученики»³⁹³. Со временем, по рассуждению Абу Талиба ал-Маккй, эти исконные традиции были преданы забвению в силу ирских устремлений их ученых хранителей, которые пеклись только собственных интересах. Вдобавок последние извратили пророческие заветы, взяв на вооружение различные «новшества», как, например, спекулятивное богословие {калам}, не имеющее, как считал автор, ни малейшего отношения к достижению спасения в будущей жизни³⁹⁴. По мнению Абу Талиба ал-Маккй, будучи истинными последователями Пророка, суфии стремятся вернуть его бесценному духовному наследию изначальную чистоту. Сложный синтез типичных суннитских идеальных установок и морально-этических ценностей мусульманского подвижничества, который характеризует сочинение Абу Талиба ал-Маккй, получил дальнейшее развитие в монументальном труде ал-Газали «Воскрешение наук о вере» (Ихха улум ад-дайн). Его знаменитый автор часто ссылался на Кут ал-кулуб и приводил пространные цитаты из этого произведения.

В отличие от сочинения «Пища сердец», которое было написано для новичков на суфийском пуги, другой труд Абу Талиба ал-Маккй, «Знание сердец» ('Илм ал-кулуб), был адресован представителям суфийской духовной элиты. Благодаря этому обстоятельству эти сочинения сильно отличаются друг от друга по содержанию и языку. Сочинение «Пища сердец» представляет «трезвый» и «дисциплинированный» взгляд на суфийскую традицию. Оно написано доходчивым языком и явно предназначено для широкого читателя. Что же касается сочинения «Знание сердец», то оно определенно несет на себе отпечаток эзотерического, утонченного мистицизма, который явно не предназначался для широких масс. Здесь рассматриваются такие сложные и спорные вопросы суфийского учения, как статус «гностика»-суфия ('ариф) по отношению к пророкам, природа Божественного единства (таухид) и ее влияние на жизнь каждого отдельного подвижника, события «предвечного договора» между Богом и человечеством, «свет Мухаммада» и т. д.³⁹⁵ Как и в «Пище сердец», в своем сочинении «Знание сердец» Абу Талиб ал-Маккй демонстрирует свое знакомство с эзотерическими идеями Сахла ат-Тустарий о «предвечном свете Мухаммада» и о договоре между Богом и человеческими душами, которые еще не обрели своих телесных оболочек. По понятным причинам, в отличие от «Пищи сердец», влияние этого трактата Абу Талиба ал-Маккй на последующую суфийскую мысль было не столь значительным.

* Абу Бакр Мухаммад ал-Калабази

Другой известный суфийский автор того времени, Абу Бакр ал-Калабази (ум. в 380/990 или 385/995 г.), известен в основном благодаря своему относительно короткому трактату «Введение в суфийское учение» (Ta'arruf li-mazhab ahl at-tasavvuf). Ему приписывают еще несколько сочинений по хадисам и этике, но они не дошли до нас. Труд ал-Калабази ставит своей главной задачей преодоление пропасти между суннитским богословием и «суфийской наукой», которая значительно расширилась после казни ал-Халладжа. Автор успешно справился с этой задачей и сумел создать краткое и доходчивое изложение основ суфийской теории и практики. В отличие от сочинений, о которых речь шла выше, «Введение в суфийское учение» ал-Калабази, по всей видимости, было написано в Бухаре, т.е. достаточно далеко от традиционных суфийских центров в Ираке и Хурасане. Удивительно то, что автор не только демонстрирует глубокое знание иракского суфизма, но также предстает перед нами как защитник его самого неоднозначного представителя - ал-Хусайна б. Мансура ал-Халладжа³⁹⁶. Осведомленность ал-Калабази об иракском суфизме свидетельствует о том, что последний был уже достаточно широко распространен среди мусульман восточных окраин мусульманской империи.

Как и другие суфийские авторы той эпохи, ал-Калабази преследует откровенно апологетические цели. Он объясняет непосвященным истоки суфизма, его богословское учение, представления и обычай выдающихся суфийских наставников, дабы убедить их в том, что суфизм полностью соответствует букве и духу Божественного закона. В первой части своего сочинения он рассматривает отдельные вопросы суфийского учения и пытается доказать, что все уважаемые суфийские шайхы Мавара'аннахра (Средней Азии) были строгими последователями юридической и богословской школы (мазхаб) Абу Ханифы, которая была широко распространена в восточных областях мусульманского мира³⁹⁷. Вместе с этим, он выступает против

«еретических» принципов му'тазилитского богословия, которые, по его утверждению, противоречат учениям ведущих суфийских авторитетов. Отличительной чертой учения ал-Калабазй было то, что он считал шафи'итскую/аш'аритскую и ханафитскую позиции в богословских вопросах в равной степени правоверными. Такой «примиренческий» подход был нехарактерен для суфийских авторов, придерживавшихся шафи'итских/аш'аритских взглядов, таких, например, как ас-Суламй ал-Кушайрй. Во всем остальном текст «Введение в суфийское учение» выглядит вполне традиционно. Подобно другим суфиям, автор описывает «стоянки» на суфийском пути: покаяние, воздержание, терпение, бедность, смирение, страх, благочестивое самонаблюдение, искренность, благодарность, упование на Бога, довлетьоренность, поминание [имени Бога], близость и единение [с Богом], любовь к Богу и т. д.³⁹⁸ Ал-Калабазй рассматривает также суфийские «состояния», например, экстатическое исступление, трезвость, откровение, растворение мистика в Боге и его последующее возвращение к своему «Я»³⁹⁹. Весь текст «Введения» представляет собой тематические подборки изречений авторитетных представителей иракской суфийской традиции, таких как (в порядке частотности упоминания) ал-Хусайн б. Мансур ал-Халладж, ал-Джунаид ал-Багдадий, Абу-л-Хусайн ан-Нурй, Сахл ат-Тустарий, Ибн Ата', Абу Са'ид ал-Харраз, Зу-н-Нун ал-Мисри и Абу Бакр ал-Васитий⁴⁰⁰. Представителей же хурасанской традиции он цитирует достаточно скромно и не всегда благосклонно⁴⁰¹. В конце своего «Введения в суфийское учение» ал-Калабазй касается некоторых аспектов суфийского поведения и этики, уделяя особое внимание «милостям и дарам», которые Бог ниспосыпает Своим «друзьям»-суфиям⁴⁰². Несмотря на свое желание защитить суфизм от нападок его недругов, ал-Калабазй вынужден признать, что между суфийскими шайхами существуют разногласия по отдельным вопросам теории и практики⁴⁰³. Он также признает, что определенные мистические истины, которые открываются достигшим совершенства суфиям, могут стать «искусом» для обычных верующих. Поэтому их нельзя открывать посторонним. Осторожность ал-Калабазй могла быть связана с преследованиями приверженцев ал-Хусайна б. Мансура ал-Халладжа, начавшимися вскоре после его трагической гибели в Багдаде⁴⁰⁴. Как бы то ни было, автор не устает подчеркивать, что суфии не подвержены никаким политическим и мирским амбициям и заняты исключительно совершенствованием своих духовных качеств. Поэтому они являются собой образец набожности и благочестия⁴⁰³. Пристрастие ал-Калабазй к иракской суфийской традиции и его довольно смутное представление об Мавара'аннахре проявляется в его классификации учений хакимитов и каррамитов. Он либо отводит им самую низшую ступень в иерархии «Божественных гностиков», либо же вовсе обходит их молчанием⁴⁰⁶.

* Абу Абд ар-Рахман ас-Сулами

Несколько позднее ал-Калабазй жил и творил еще один суфийский автор, Абу Абд ар-Рахман ас-Суламй (ум. в 412/1021 г.). Его богатое духовное наследие состоит из множества трактатов о «суфийской науке», включая и самое раннее дошедшее до нас биографическое сочинение «Разряды [или Поколения] суфиев». Принимая во внимание важность ас-Суламй для всей последующей истории суфизма, стоит подробно рассмотреть его личность и труды. Он родился в Нишапуре в 325/937 г. или 330/942 г. в семье обеспеченных арабских поселенцев. Когда отец ас-Суламй отправился в Мекку, чтобы совершить паломничество, он поручил обучение своего сына его деду по материнской линии - Абу Амру Исма'илу б. Нуджайду (ум. в 366/976-7 г.). Исма'ил б. Нуджайд был известным шафи'итским богословом и аскетом. В свое время он изучал религиозные науки под руководством главы маламатийского движения в Нишапуре Абу 'Усмана ал-Хирй (ум. в 298/910 г.) и, согласно некоторым источникам, в юности встречался с ал-Джунаидом ал-Багдадий⁴⁰⁷. К суфизму ас-Суламй приобщился через сподвижника Исма'ила б. Нуджайда, ханафитского судью Абу Сахла ас-Су'лукой (ум. в 369/980 г.), который придерживался аш'аризма в вопросах догмы⁴⁰⁸. От него ас-Суламй получил документ (иджаза), дающий ему право обучать своих собственных учеников. Около 340/951 г. ас-Суламй получил суфийское рубище {хирка} от багдадского суфия Абу-л-Касима ан-Насрабазй (ум. в 367/977-8 г.). Оно стало формальным подтверждением его статуса независимого суфийского шайха. Длительное общение с Абу-л-Касимом ан-Насрабазй объясняет склонность ас-Суламй к багдадской суфийской традиции, к которой он ранее приобщился через своего деда Исма'ила б. Нуджайда и Абу Сахла ас-Су'лукой⁴⁰⁹. Кроме того, он поддерживал близкие отношения с Абу Насром ас-Сарраджем, книгу которого- Китаб ал-лума' фи-т-тасаввуф - он часто цитирует в своих сочинениях⁴¹⁰. Как и подобает истинному собирателю хадисов, ас-Суламй много путешествовал по Хурасану и Ираку, переезжая от одного известного

мухаддиса к другому. Известно, что он подолгу жил в Мерве и Багдаде. В своих странствиях он посетил Хиджаз, однако, по всей видимости, никогда не был ни в Сирии, ни в Египте. В 366/976 г. он совершил паломничество к мусульманским святыням в Мекке вместе с Абу-л-Касимом ан-Насрабазой, который умер вскоре после возвращения из хаджжа. К тому времени (около 368/978 г.) ас-Суламй уже вернулся в родной Нишапур. Там его ожидало известие о кончине его деда и учителя Исма'ила б. Нуджайда, который завещал ему значительную сумму денег, дом и библиотеку. Дом и библиотека стали основой небольшого суфийского «монастыря» (дувайра) в Сиккат ан-Наванд, одном из кварталов Нишапура. Ас-Суламй провел здесь оставшиеся сорок лет своей жизни, часто наведываясь в Багдад. Он пользовался уважением в Хурасане одновременно как авторитетный богослов-шафи'ит и как автор многочисленных трудов по суфизму. Когда он умер, его похоронили в основанном им суфийском «монастыре».

Ас-Суламй был плодовитым автором: он нанял себе слугу и писца, Абу Са'ида Мухаммеда б. Али ал-Хашшаба (381-456/991-1064гг.), который впоследствии стал его первым биографом. Ал-Хашшаб составил длинный перечень работ своего хозяина, в котором перечислено более сотни сочинений. Они были написаны в течение примерно пятидесяти лет - начиная с 360/970 г. вплоть до кончины ас-Суламя в 412/1021 г. Okolo тридцати его работ сохранилось в рукописях; несколько сочинений вышло в критических изданиях на Ближнем Востоке и в Европе. Творческое наследие ас-Суламя можно разделить на три основные категории: (1) суфийские биографические сочинения, (2) комментарии к Корану, (3) трактаты по суфийской этике и обычаям. От его обширной «Истории суфиев» (Тарих ас-суфийя), в которой будто бы содержатся биографические сведения о тысяче подвижников разных эпох, остались лишь цитаты в поздних сочинениях. По-видимому, это был расширенный вариант более раннего сочинения этого жанра, автором которого был Ибн Шазан ар-Разий (ум. в 376/986 г. в Нишапуре). «Разряды [или Поколения] суфиев» (Табакат ас-суфийя) ас-Суламй, по всей видимости, представляют собой сильно сокращенную редакцию его «Истории суфиев». «Разряды» содержат биографии ста пяти суфиев, каждая из которых снабжена подборкой их изречений по различным поводам. Многотомный труд ас-Суламя о суфийской этике и обычаях - Сунан ас-суфийя - не сохранился. Судя по дошедшим до нас отрывкам из этого сочинения, оно являлось своего рода собранием небольших трактатов ас-Суламя по вопросам суфийской этики, например, «Правила сотоварищества» (Адаб ас-сухба) и «Изъяны душ и средства избавления от них» ('Уйуб ан-нуфус ва-мудаватуха). В них рассматриваются обычаи, моральные качества и нравы суфиев, которые, согласно ас-Суламя, целиком и полностью основаны на сунне Пророка и его сподвижников. Его гигантский комментарий к Корану - «Истины толкования [Корана]» (Хакаик ат-тафсир) - представляет собой многотомное собрание экзегетических высказываний и рассуждений, возводимых к ранним суфийским шайхам и другим религиозным авторитетам, таким как Ибн Ата' (ум. в 309/922 г.), Абу Бакр ал-Васитий, Сахл ат-Тустарий, Абу Са'ид ал-Харраз и ал-Джунаид ал-Багдадий. Это сочинение представляет собой первую в своем роде попытку дать подробное описание эзотерического толкования мусульманских священных текстов. Во многом благодаря ас-Суламя эзотерическое и аллегорическое толкование мусульманского Писания стало неотъемлемой частью суфийской традиции наряду с биографической, диактической и этической литературой. В определенном смысле сочинение ас-Суламя Хакаик ат-тафсир «сыграло ту же роль в становлении традиции классического суфийского толкования Корана, что и знаменитое "Всеобъемлющее разъяснение" (Джами' ал-байан) ат-Табарий (ум. в 310/923 г.) в становлении [суннитской] экзегетики»⁴¹². Ас-Суламй был хорошо образованным и красноречивым проповедником суфийского учения и подвижнического образа жизни. Как мы помним, ал-Калабазай и ас-Саррадж были сторонниками иракской суфийской традиции и потому не сумели по достоинству оценить аскетические и мистические идеи, распространенные в восточных провинциях Халифата. Напротив, ас-Суламй, который прошел свое начальное обучение под руководством маламатийского подвижника Исма'ила б. Нуджайда, был хорошо знаком с маламатийскими идеями и изложил их в своих сочинениях⁴¹³. Надо отметить, что большинство описанных в его Табакат ас-суфийя подвижников были хурасанцами. Тем не менее иракские суфии тоже не были обделены вниманием⁴¹⁴, что свидетельствует о его стремлении прислушиваться к разным голосам и мнениям. Ас-Суламй посвятил специальный трактат, Рисалат ал-маламатийя («Послание о маламатийи»), изложению основ маламатийского движения. Интересно, что в этом сочинении приверженцы маламатийи изображены как подвижники, стоящие выше суфиев, поскольку они, в отличие от последних, склонны скрывать от простых людей свое истинное духовное

состояние, избегая тем самым искушения тщеславием⁴¹⁵. Благодаря ас-Суламй мы имеем детальное описание хурасанской аскетической и мистической традиции, которую впоследствии полностью вытеснил иракский суфизм. Его сочинения позволяют нам пересмотреть предвзятое описание хурасанского подвижничества, которое оставили такие бескомпромиссные приверженцы иракской суфийской традиции, как Абу Наср ас-Саррадж, ал-Калабазий⁴¹⁶ и Ибн Тахир ал-Мукааддасй ал-Кайсарай (ум. в 507/ш3)⁴¹⁷. Наследие Абу Абд ар-Рахмана ас-Суламй, в частности, его жизнеописания ранних суфийских шайхов, стало важнейшим источником для многих суфийских авторов последующих поколений. Цитатами из его сочинений изобилуют такие шедевры суфийской литературы V/XI в., как «Украшение святых» (Хиллат ал-ауяйя) Абу Ну'айма ал-Исбахани (ум. в 430/1038 г.), «Кушайриево послание о суфийской науке» [ар-Рисаяя ал-кушайрийя фй 'илм ат-тасаввуф] Абу-л-Касима ал-Кушайри (ум. в 465/1074 г.) и «Разряды [или Поколения] суфиев» (Табакат ас-суфийя) Абд Аллаха [ал-]Ансарий (ум. в 481/1089 г.)⁴¹⁸.

* «Украшение святых» Абу Ну'айма

Известный шафи'итский ученый Абу Ну'айм ал-Исбахани был автором, пожалуй, самого полного собрания биографий и высказываний 689 благочестивых подвижников, которых он сам считал либо «суфиями», либо их непосредственными предшественниками. Удивительно то, что его биографическая энциклопедия великих суфиев начинается с перечня благочестивых высказываний и деяний четырех «праведных» халифов (ал-хулафа ар-рашидун). Затем следуют рассказы практически о каждом известном мусульманском ученом муже, аскете или подвижнике, которые жили после них, включая сподвижников Пророка и эпонимов суннитских догматико-правовых школ.

Абу Ну'айм ал-Исбахани родился в знатной персидской семье. Его дед по материнской линии Ибн ал-Банна (ум. в 286/899 г.) был одним из главных суфийских шайхов Исфахана. Его отец - известный мухаддис- дал ему превосходное образование. Кроме того, Абу Ну'айм ал-Исбахани обучался у самых знаменитых мухаддисов и богословов своего родного города. Когда Абу Ну'айму было уже нечего учиться в Исфахане, он стал странствовать по Ирану в поисках авторитетных учителей. Позднее он побывал в Ираке и Хиджазе. В 371/982 г. он прибыл в Нишапур, где повстречался с многими известными учеными той эпохи, в числе которых был и Абу 'Абд ар-Рахман ас-Суламй. Его глубокие познания в области хадисов привлекли к нему около восьмидесяти учеников, которым, согласно источникам, он предоставил кров в своем собственном доме⁴¹⁹. Позднее он вернулся в свой родной город. Его известность способствовала тому, что он обрел множество врагов, самым опасным из которых был Ибн Манда⁴²⁰, глава ханбалитов Исфахана. Между Ибн Мандой и Абу Ну'аймом ал-Исбахани разгорелась острая вражда на почве того, что последний осуждал ханбалитов за их «антропоморфизм» и выступал в поддержку аш'аритского богословия. Дело закончилось тем, что Абу Ну'айм был изгнан из главной мечети Исфахана, которая попала под контроль ханбалитов, и вынужден был покинуть родной город. Только после того как город и мечеть были разграблены и разрушены султаном Махмудом Субуктегином, Абу Ну'айм смог вернуться в Исфахан.

Его письменное наследие состоит из нескольких небольших сочинений, посвященных хадисам, и по крайней мере двух значительных по объему работ, из которых наиболее известной является «Украшение святых» (Хиллат ал-аулия). Обширные познания Абу Ну'айма ал-Исбахани позволили ему дать подробное описание ранней мусульманской истории, которое было призвано подчеркнуть образцовое благочестие подвижников первых веков ислама. В качестве источников он широко использовал ранние сборники хадисов, в особенности сочинения таких подвижников-хадисоведов, как Ибн ал-Мубарак (ум. в 181/797 г.) и Асад б. Муса (ум. в 212/827 г.). Если не считать незначительных расхождений, Абу Ну'айм ал-Исбахани, как правило, в точности воспроизводил информацию, содержащуюся в этих ранних источниках. Как и подобает настоящему мухаддису, он очень тщательно «документировал» цитируемые предания: все благочестивые высказывания, приведенные в Хиллат ал-аулия, «подкреплены» цепочками надежных передатчиков (иснад). На протяжении всего сочинения ощущается влияние старшего современника и учителя Абу Ну'айма, Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Суламй. Не исключено, что ныне утраченное сочинение последнего - Та'рих ас-суфийя - послужило Абу Ну'айму качестве образца⁴²¹. Другим источником, который он часто цитирует было ныне утерянное сочинение суфийского биографа Джа'фара ал-Хулдй. Надо отметить, что все эти материалы Абу Ну'айм использовал выборочно, поэтому содержание его сочинения

всегда отражает его собственное понимание «правоверия» и суфийской этики⁴²². Такой избирательный подход Абу Ну'айма к источникам свидетельствует о том, что одной из его целей было «очищение» суфийского наследия от «сомнительных» элементов. Во введении к своей книге Абу Ну'айм предпринимает попытку дать определение истинному благочестию: он поощряет умеренность идержанность и порицает проявления различных «крайностей» среди суфиев. В частности, он резко осуждает учение о «вселении Бога в человека» {хулул} и «вседозволенность» {мубахайя}⁴²³, которая приписывалась некоторым невоздержанным суфийским подвижникам. О склонности Абу Ну'айма к «умеренному» суфизму свидетельствует тот факт, что он не включил в свое сочинение биографию ал-Хусайна б. Мансура ал-Халладжа, которая была приведена у его старшего современника и учителя Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Сулами в сочинении «Разряды суфиев». К тому же, труд Абу Ну'айма обходит молчанием основателя ханафитской догматико-правовой школы, представители которой были ярыми противниками шафи'итского толка, приверженцем которого был автор. Следует отметить, что лишь последние тома Хиллат ал-аулия посвящены тем, кого можно назвать суфиями в общепринятом смысле этого слова. Этот раздел его сочинения во многом совпадает с Табакат ас-суфийя ас-Сулами. Что касается ранних подвижников и подвижниц, чьи биографии приведены в начале сочинения Абу Ну'айма, то их связь с суфизмом багдадского толка крайне проблематична. Упоминая их наряду с суфиями своей собственной эпохи, Абу Ну'айм стремился доказать «правоверие» последних. Именно с этой целью он последовательно вкладывал традиционные суфийские установки и принципы в уста «благочестивых предков» (ас-салаф), т.е. образцовых мусульман первых двух веков ислама.

* Учебник по суфизму ал-Кушайри

Выходцем из Хурасана был еще один известный суфийский автор V/XI в. - 'Абд ал-Карим ал-Кушайри (ум. в 465/1072 г.). Он родился в 376/986 г. в области Устува в состоятельной арабской семье. Его образование началось с изучения арабского языка и изящной словесности (адаб). Будучи сыном провинциального помещика, он также обучался военному искусству, верховой езде и стрельбе из лука. В возрасте пятнадцати лет он направился в Нишапур в надежде добиться снижения налогов с деревни, которой он владел. Там он увлекся религиозными науками и присоединился к кружку знаменитого суфийского учителя Абу 'Али ад-Дакка (ум. в 405/1015 г.), который возглавлял известную религиозную школу (мадраса). Вскоре ал-Кушайри стал лучшим учеником Абу 'Али ад-Дакка. Через некоторое время он женился на дочери своего учителя и, когда последний скончался, сменил его на посту главы религиозной школы. Ал-Кушайри изучал шафи'итское право и аш'аритское богословие под руководством самых выдающихся ученых Нишапура, среди которых были такие светила, как Ибн Фурак и ал-Исфара'иний⁴²⁴. Позднее он сблизился с молодыми шафи'итскими учеными и возглавил шафи'итско-аш'аритскую общину Нишапура. Ал-Кушайри много путешествовал в поисках хадисов. Согласно источникам, он побывал в Мерве, Багдаде и Хиджазе. После смерти Абу 'Али ад-Дакка он присоединился к кружку учеников ас-Сулами, которые познакомили его с иракской суфийской традицией. Ее основным представителем в Хурасане был ученик аш-Шиблий - ан-Насрабазий. После того как в 429/1038 г. Нишапур попал под власть Сельджуков, ал-Кушайри оказался вовлеченным в борьбу между ханафитами и шафи'итами города. В 436/1045 г. он подтвердил свой статус главы шафи'итов-аш'аритов Нишапура, издав сочинение в защиту «правоверия» ал-Аш'арий и его сторонников. Труд ал-Кушайри вызвал гнев противников шафи'итско-аш'аритской общины - ханафитов, которые не признавали авторитет ал-Аш'арий. В 446/1054 г. могущественный сельджукский вазир ал-Кундурий стал активно поддерживать ханафитов Нишапура. По его настоянию их главный противник ал-Кушайри был взят под стражу и заключен в тюрьму при городской крепости. Однако вскоре многочисленные последователи ал-Кушайри силой освободили его. В 448/1056 г. ал-Кушайри принял приглашение халифа ал-Ка'има, который поручил ему проводить уроки по изучению хадисов в своем дворце в Багдаде. По возвращении в Хурасан он поселился в Тусе, так как Нишапур все еще находился под контролем враждебных ему ханафитов. Когда новым вазиром был назначен Низам ал-Мулк, он успел изменить политику ал-Кундурий и восстановить равновесие между шафи'итами и ханафитами Нишапура. Только после этого ал-Кушайри, которому к тому времени было уже семьдесят девять лет, смог вернуться в свой родной город, где и закончил свои дни. Его шестеро сыновей стали известными учеными, прославившими род ал-Кушайри⁴²⁵.

Ал-Кушайри писал на разные темы, но известен в первую очередь благодаря

своим сочинениям по мистицизму и экзегетике. Самым значительным среди них является «Кушайриево послание о суфийской науке» (ар-Рисала ал-кушайрийа фй 'илм ат-тасаввуф), написанное в 438/1046 г. В отличие от Хилият ал-аулия Абу Ну'айма ал-Исбахани или же Табакат ас-суфийа Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Сулами, которые представляют собой довольно бессистемное собрание назидательных и поучительных изречений и хронологически упорядоченных биографических данных, сочинение ал-Кушайри является «щательно продуманным и на удивление полным изложением теоретических основ суфизма»⁴²⁶. Благодаря своей четкой организации и доступному стилю изложения «Кушайриево послание» остается излюбленным (и, пожалуй, самым авторитетным) введением в суфизм вплоть до наших дней. Подобно другим рассмотренным выше сочинениям по суфизму, «Кушайриево послание» преследует апологетические цели: показать, что суфизм является неотъемлемой частью мусульманской духовной традиции и полностью соответствует принципам шарийата. Автор проводит четкое различие между истинными суфиями и их подражателями, чье безответственное поведение и «еретические» высказывания наносят вред образу суфизма в глазах обычных верующих и представителей ученой элиты. На протяжении всей книги ал-Кушайри стремится «очистить» суфизм от черт, которые могли бы быть истолкованы как противоречащие суннитскому «правоверию»⁴²⁷. В то же время он не пытается скрыть от читателя, что суфии придерживались различных точек зрения по определенным вопросам теории и практики суфизма⁴²⁸. «Кушайриево послание» состоит из нескольких частей. Оно начинается подборкой кратких биографий известных суфииев и их предшественников, которые жили в первые три века ислама. Многие из этих биографий взяты непосредственно из Табакат ас-суфийа ас-Сулами. Как и его знаменитый предшественник, ал-Кушайри начинает биографический раздел своей книги очерком об Ибрахиме б. Адхаме и завершает очерком об Абу Абд Аллахе ар-Рузбари (ум. в 369/980 г.). За биографическим разделом следует глава, посвященная суфийской терминологии: сначала ал-Кушайри приводит определение мистического «состояния» (хал) и разъясняет его отличия от «стоянки» на мистическом пути (макам); затем он переходит к рассмотрению сорока пяти ключевых понятий «суфийской науки» ('илм хазихи-т-та ифа- букв, «наука этой общинны»). Описание стадий, через которые проходит мистик на пути к Богу, у ал-Кушайри намного детальнее, нежели у его предшественника ас-Сараджа. В то время он, как и последний, называет лишь семь «стоянок» (покаяние, воздержание, самоотречение, бедность, терпение, упование на Бога, удовлетворенность) и десять «состояний» (свидетельствование, близость к Богу, любовь, страх, надежда, страсть, близость [к Богу], успокоение, созерцание и уверенность). Труд ал-Кушайри рассматривает несколько десятков терминов, которые описывают тончайшие нюансы суфийского опыта и переживания. Свой анализ ключевых суфийских понятий ал-Кушайри иллюстрирует большим количеством высказываний и поэтических строк, авторство которых он возводит к ранним суфийским шайхам. Особенно часто он цитирует таких представителей иракской суфийской традиции, как ал-Джунайд ал-Багдади, аш-Шиблӣ, Сахл ат-Тустарӣ, Бишр ал-Хафӣ, Сарӣ ас-Сакати и Абу-л-Хусайн ан-Нурӣ, а также египтянина Зу-н-Нуна ал-Мисри. При этом он практически полностью пренебрегает маламатийской традицией, главными выразителями которой были Абу Хафс ал-Хаддад и Абу Усман ал-Хирӣ. Дидактический характер «Кушайриева послания» выходит на первый план в разделах, посвященных рассмотрению чудес суфийских «друзей Божьих», правил общежития внутри суфийской общинны, отношений между духовным наставником и учениками, слушания музыки во время суфийских собраний (сама), понятия «святости» (вилайа) и т.д. Ал-Кушайри везде подчеркивает, что суфизм является строгим и четко определенным образом жизни и мышления⁴²⁹, который требует от его последователей недюжинного терпения и полного самоконтроля. Его рассуждения о Божественной единственности и отношениях между Божественной сущностью и Божественными атрибутами, равно как о понятиях веры и неверия, свидетельствуют о его приверженности шафи'итско-ашаритской богословской школе.

* Суфизм говорит по-персидски: «Кашф ал-махджуб» ал-Худжвири

Одновременно с «Кушайриевым посланием» на свет появилось, по-видимому, самое первое описание суфийского учения на персидском языке - «Раскрытие сокрытого за завесой» (Кашф ал-махджуб) Али б. Усмана ал-Джуллаби ал-Худжвири (ум. в 465/1073 или 469/1077 г.). Этот иранский суфий, который придерживался ханафитского толка, родился в Худжвире, пригороде Газны (современный Афганистан). Мы знаем о нем очень немного. По сути дела сведения о его жизни ограничиваются тем, что он сам о себе написал в Кашф ал-махджуб. Суфийскую науку он изучал под руководством Абу-л-Фадла ал-Хуттали, который послужил связующим

звеном между ним и багдадским окружением аш-Шиблй и ал-Джунайда ал-Багдадй. В своем сочинении он часто упоминает нескольких других суфийских шайхов, с которыми ему довелось общаться во время долгих странствий. По всей видимости, ал-Худжврй провел некоторое время в Ираке, где поначалу разбогател, но затем разорился и увяз в долгах. Его брак был кратковременным и неудачным. В конце жизни он был взят в плен и угнан в Лахор, где и провел остаток дней. После смерти ал-Худжврй стали почитать как «святого», а его могила стала местом паломничества⁴³⁰. Согласно его собственным словам⁴³¹, он написал около десятка книг, но до нас дошло только сочинение Кашф ал-махджуб. Среди исследователей нет единого мнения относительно того, когда в точности оно было написано, по всей вероятности, ал-Худжврй написал его в последние годы своей жизни в Лахоре. По форме оно представляет собой ответы на вопросы некоего Абу Сайда ал-Худжврй относительно различных течений в суфизме. Автор видел свою задачу не только в том, чтобы «собрать воедино как можно большее количество высказываний различных шайхов», сколько в том, чтобы «рассмотреть и объяснить доктрины и обычай суфиев»⁴³². Кашф ал-махджуб содержит традиционный биографический раздел, однако автор уделяет гораздо больше внимания тщательному анализу идеальных установок различных суфиев, нежели их биографиям. Перед тем как высказать свое собственное мнение по тому или иному вопросу, ал-Худжврй цитирует мнения ранних суфийских авторов, с которыми он иногда не соглашается. Обсуждение различных проблем, стоящих перед суфийскими подвижниками, он порой иллюстрирует примерами из собственной жизни. Именно этот «личный» подход и отличает сочинение ал-Худжврй от «Кушайриева послания», стиль которого можно охарактеризовать как более «академический» и отстраненный⁴³³. По своей структуре книга ал-Худжврй схожа с Китаб ал-лума' ас-Сарраджа. В ходе изложения автор часто ссылается на сочинения ас-Суламй и ал-Кушайри⁴³⁴. Подобно другим авторам своей эпохи, ал-Худжврй стремился показать совместимость суфийских принципов и духовных ценностей с основными положениями суннитского ислама. Поэтому, рассматривая некоторые спорные вопросы суфийской науки, он был склонен сглаживать острые углы. К примеру, обсуждая учение о растворении личности мистика в Боге (фана), ал-Худжврй тщательно подбирает слова с тем, чтобы избежать обвинений в проповеди субстанционального единения двух сущностей - человеческой и Божественной. Предвосхищая возражения критиков суфизма, он заявляет, что любое учение, которое проповедует соединение Бога и человека или же полное поглощение последнего Божественной сущностью, является вероотступничеством. Для него фана - это пламя Божественной любви, которое чудесным образом трансформирует природу любой вещи в свою собственную, не изменяя, однако, при этом «самости» данной вещи. На протяжении всего своего трактата ал-Худжврй не уставал подчеркивать то, что ни один даже самый совершенный суфийский «гностик» не может быть освобожден от выполнения предписаний религиозного Закона. Он с большой осторожностью подходил к рассмотрению таких спорных вопросов, как экстатическое поведение участников суфийских собраний и использование музыки и пения во время суфийских радений. По всей видимости, он негативно относился к использованию «эротических» символов в мистической поэзии, которое получило широкое распространение среди суфиев его эпохи. В принципе, ал-Худжврй считал дозволенным слушание музыки и декламацию мистической поэзии во время суфийских радений, но резко осуждал танцы и экстатическое поведение. Достаточно странным кажется то обстоятельство, что придерживаясь в целом довольно умеренной позиции в отношении суфийской самодисциплины он, тем не менее, проповедовал безбрачие и считал брак серьезным препятствием на пути мистика⁴³⁵. Другая особенность суфийского учения ал-Худжврй заключается в его взглядах на взаимоотношения между мистическими «состояниями» и «стоянками». По его мнению, выполнив определенные требования и придерживаясь строгой самодисциплины, мистик может «укрепиться» в мимолетном и преходящем состоянии. В результате такого рода состояние может превратиться в особый вид суфийской «стоянки». Ал-Худжврй именовал ее «стабильность», или «укрепленность» (тамкйн), и полагал, что она стоит выше любой обычной «стоянки» мистического пути. Тамкйн служит своеобразным «местом отдыха» для достигших совершенства мистиков. Обретшие тамкйн мистики, по мнению ал-Худжврй, способны достичь прямого контакта с Богом⁴³⁶.

В Кашф ал-махджуб, по всей видимости, впервые в истории суфизма, суфии V/X и VI/XI вв. рассматривались не как отдельные личности, но прежде всего как представители различных суфийских школ⁴³⁷. Ал-Худжврй выделил двенадцать таких школ, после чего он вкратце изложил учения их последователей. Десять школ заслужили его одобрения, а две оставшиеся он решительным образом осудил.

Некоторые из этих школ (например, маламатийа и салимийа) уже упоминались в суфийских трактатах, рассмотренных нами выше; другие же впервые появляются лишь в сочинении ал-Худжвир. Существовали ли такие школы в действительности, или же они стали следствием желания ал-Худжвир поместить суфийскую традицию в удобные концептуальные рамки, остается не до конца ясным. Есть основания полагать, что ал-Худжвир зачастую смешивал свои собственные воззрения с идеями, которые он приписывал основателю той или иной мистической школы. Описывая определенную суфийскую школу, он неизменно подчеркивал одну присущую ей ключевую идею (например, «трезвость» в случае с учением школы ал-Джунаида ал-Багдадий), игнорируя при этом другие аспекты ее учения⁴³⁸.

Подчеркивая роль Кашф ал-махджуб в истории суфийской мысли, Р. А. Никольсон отметил: «Хотя [ал-]Худжвир не был ни выдающимся мистиком, ни утонченным мыслителем, его сочинение в целом представляет собой превосходное введение в изучение суфизма: оно... ценно... тем, что позволяет нам соприкоснуться с самим автором, его взглядами, опытом и переживаниями и время от времени проливает свет на обычай дарвашей в различных областях мусульманского мира. Его описание суфийских учений и обычаев отличает не только широкая осведомленность и информация из первых рук, но и ярко выраженный личный подход ко всему, о чем он пишет»⁴³⁹.

* [ал-] Ансари [ал-] Харави

Ал-Худжвир был последователем ханафитского догматико-правового толка, представители которого в восточных землях мусульманского мира находились в оппозиции шафи'итам, исповедовавшим аш'аризм в вопросах богословия. Несмотря на это, его сочинение Кашф ая-махдуб во многом сходно с аналогичными работами шафи'итских ученых ас-Суламий, Абу Ну'айма ал-Исбахани и ал-Кушайри. Единственным свидетельством принадлежности ал-Худжвир ханафитскому мазхабу является то, что он включил основателя этого толка, Абу Ханифу ан-Ну'мана (ум. в 150/767 г.), в перечень благочестивых предшественников суфииев⁴⁴⁰. Это обстоятельство тем более существенно, если мы вспомним, что Абу Ну'айм ал-Исбахани, который был шафи'итом-аш'аритом, т.е. противником ханафитской догматико-правовой школы, умышленно не привел в своем труде биографию Абу Ханифы. Во всех же остальных отношениях суфийские сочинения, которые были рассмотрены выше, очень схожи между собой.

Рассматривая отношение различных догматико-правовых школ к суфизму, нельзя не упомянуть о ханбалитах. Их взгляды на суфизм и его последователей менялись в зависимости от периода и социально-политических обстоятельств и заслуживают специального исследования. Здесь я коснусь лишь личности одного из самых выдающихся представителей ханбалитской школы - 'Абд Аллаха [ал-]Ансари [ал-] Харави (ум. в 481/1089 г.), «который был одновременно и мистиком-практиком, и мистиком-теоретиком»⁴⁴¹. Уроженец Герата (Харат) [ал-]Ансари был необычной личностью. Он начал посещать начальную школу (куттаб) в возрасте четырех лет и научился читать Коран, когда ему было всего шесть лет. В возрасте девяти лет [ал-]Ансари начал изучать хадисы под руководством известных ученых своего города, в числе которых был восьмидесятилетний шафи'итский верховный кади Герата⁴⁴². Хотя [ал-]Ансари получил начальное образование под руководством шафи'итских улемов, он вскоре перешел в ханбалитский мазхаб, который, по-видимому, был ближе его темпераменту и религиозным взглядам. [Ал-]Ансари продолжил свои занятия в Нишапуре, потом в Тусе и Бистаме, после чего прибыл в Багдад. В 'аббасидской столице он обучался под руководством ведущих багдадских представителей ханбалитской догматико-правовой школы. По возвращении в Герат [ал-]Ансари встретился с великим персидским суфием, большим почитателем Абу Иазида ал-Бистами, Абу-л-Хасаном ал-Харакани (ум. в 425/1033 г.). Ал-Харакани был типичным харизматическим мистиком, который не получил формального религиозного образования. Его совершенно не интересовали запутанные схоластические рассуждения, принятые в среде богословов. Он просто не мог принять в них участия, ибо не владел ни грамотой, ни арабским языком. Свои мистические переживания и прозрения ал-Харакани выражал в рифмованных четверостишиях и притчах на разговорном персидском языке. Они представляют собой вариации на уже знакомую нам тему всепоглощающей любви мистика к Богу, которая в конце концов приводит к его полному растворению в Божественной сущности. Ал-Харакани считал, что истинный мистик не задумывается о Рае или Аде, ибо его всепоглощающая сосредоточенность на Боге попросту не оставляет места подобным помыслам. Описания любовного единения мистика и Бога, которые мы находим у ал-

Хараканий, свидетельствуют о том, что «опьяненный» мисгицизм Абу Иазида ал-Бистами окзал на него сильное влияние⁴⁴⁴. В свою очередь, спонтанные изречения ал-Хараканий, в которых нет никакой попытки проанализировать пережитый опыт, в значительной степени повлияли на [ал-]Ансарий, который считал старца из Харакана величайшим подвижником всех времен⁴⁴⁵. Рифмованные обращения [ал-]Ансарий к Богу и дидактические наставления, которые он давал своим ученикам, весьма схожи с изречениями ал-Хараканий⁴⁴⁶.

По возвращении в Герат [ал-]Ансарий занялся преподаванием и вступил в полемику со сторонниками спекулятивного богословия. Ханбалиты традиционно относились с подозрением к любым попыткам рационального познания Бога с помощью формальной логики и силлогистической аргументации. Антирационалистические взгляды [ал-]Ансарий вызвали гнев многих влиятельных богословов-аш'аритов, которые не единожды изгоняли его из Герата. Невзирая на это, он продолжал критиковать как аш'аритов, так и му'тазилитов во время своих лекций в суфийской обители, которую он унаследовал от своего наставника, суфия Йахии б. Аммара. [Ал-]Ансарий прославился как искусный оратор и полемист: сельджукские правители и 'аббасидские халифы признали его самым великим ученым своей эпохи (шайх ал-ислам) исыпали дорогими подарками и похвалами.

Несмотря на свое детальное знание суфийской науки, [ал-]Ансарий был скорее проповедником и оратором, нежели теоретиком. Только в конце жизни, поддавшись настойчивым просьбам учеников, [ал-]Ансарий начал диктовать секретарям свои будущие сочинения. Самое известное из них, «Привалы путников» (Маназил ас-саирин), представляет собой детальное описание этапов мистического пути. В Маназил ас-саирин, написанном по просьбе учеников, [ал-]Ансарий кратко описывает сто «привалов» на пути к Богу. Они рассматриваются в десяти рубриках: «начала», «врата», «действия», «благочестивые нравы», «корни», «долины», «мистические состояния», «владения», «реальности» и «конечные цели»⁴⁴⁷. «Привалы», рассматриваемые в этих рубриках, соответствуют одновременно и «стоянкам», и «состояниям» традиционного суфийского пути. Каждому «привалу» в учении [ал-]Ансарий соответствует три уровня осознания действительности, которые зависят от степени совершенства каждого конкретного мистика. В духовном «путеводителе» [ал-]Ансарий духовное пробуждение (йакза) является первой, а Божественное единство, или единение (таухид), последней стадией мистической жизни. На конечной «стоянке» мистического пути Бог сам провозглашает Свою единственность языком Своих избранных, которые достигли полного отождествления с Ним⁴⁴⁸.

В сочинении «Изъяны [мистических] стоянок» ('Илал ал-макамат) [ал-]Ансарий анализирует недостатки традиционных суфийских «стоянок». Он показывает, что все они неизбежно предполагают двойственность, а мистические «странники» все еще страдают от эгоистических порывов. Эти порывы и двойственность исчезают лишь на стадии таухида. Здесь больше нет ни изъянов, ни завес: мистик полностью погружается в непосредственное созерцание Бога и забывает обо всем остальном⁴⁴⁹.

Свое сочинение «Разряды [или Поколения] суфиев» (Табакат ас-суфийа) [ал-]Ансарий написал на гератском диалекте персидского языка. В основу этого биографического сочинения легли его собственные лекции, которые он читал ученикам в своей обители (ханака). Образцом для него послужили «Разряды суфиев» ас-Сулами. Тем не менее между этими сочинениями есть некоторые отличия: сочинение [ал-]Ансарий более многословно и изобилует личными суждениями автора (которых нет в сочинении ас-Сулами); здесь много лирических отступлений, поэтических строк и рифмованных молитв, обращенных к Богу. Мнения [ал-]Ансарий относительно суфийских шайхов предыдущих поколений свидетельствуют о своеобразии его суфийских воззрений. Например, обсуждая достоинства главных представителей багдадской школы суфизма, он отдает предпочтение Абу Са'иду ал-Харразу и Рувайму б. Ахмаду (ум. в 303/916 г.)⁴⁵⁰ перед великим ал-Джунаидом ал-Багдадий⁴³¹. Четыре столетия спустя великий персидский мистик и поэт Абд ар-Рахман Джамай (ум. в 898/1492 г.) положил Табакат ас-суфийа [ал-]Ансарий в основу своего знаменитого свода суфийских биографий под названием «Дуновения близости» (Нафахат ал-унс). Вплоть до наших дней это сочинение Джамай остается непревзойденным образцом этого жанра.

Ввиду того, что в духовной генеалогии [ал-]Ансарий мы находим сторонников ал-Хусайна б. Мансура ал-Халладжа - Ибн Хафифа и ан-Насрабазий, - он предпочитал воздерживаться от каких-либо суждений по поводу великого суфийского мученика. Подобно многим другим суфиям того времени, [ал-]Ансарий признавал

подлинность мистического опыта ал-Халладжа, не закрывая при этом глаза на то, что последний был обвинен в «разглашении» Божественной тайны⁴⁵². [Ал-]Ансарий считал нужным скрывать собственные взгляды на отдельных суфийских шайхов и смело вступал в обсуждение спорных богословских вопросов. Как уже отмечалось, в богословском плане [ал-]Ансарий на протяжении всей своей жизни оставался преданным ханбалитскому кredo. Об этом красноречиво свидетельствуют его постоянные споры с аш'аритами и му'тазилитами⁴⁵³. В то же время [ал-]Ансарий высоко ценил всех суфийских авторитетов вне зависимости от их богословских взглядов. Его попытка поместить суфийское наследие в рамки ханбалитского ислама очень примечательна сама по себе и ставит под сомнение частые заявления об их несовместимости. Действительно, среди ханбалитов были яростные противники суфизма, как, например, Ибн ал-Джаузий (ум. в 597/1201 г.), Ибн Таймийя (ум. в 728/1328 г.) и, в новое время, Ибн Абд ал-Ваххаб (ум. в 1206/1792 г.). Однако пример [ал-]Ансарий говорит о возможности плодотворного сосуществования этих двух течений мусульманской мысли.

Можно, конечно, упомянуть еще несколько суфийских сочинений той эпохи. Однако в этом нет особой необходимости, поскольку рассмотренные нами труды дают достаточно полное представление о тематике и идеальных установках классической суфийской литературы. Как мы убедились, подавляющее большинство суфийских сочинений той эпохи, за возможным исключением анонимного Адаб ал-мулук было написано в восточных землях мусульманской империи, прежде всего в Хурасане. Интересно, что все эти сочинения, за исключением трактата ас-Сулами, пропагандировали иракский вариант аскетико-мистического благочестия, наиболее известными представителями которого были Сарй ас-Сакатий, Сахл ат-Тустарий, ан-Нурый, ал-Джунаид ал-Багдадий и аш-Шиблый. Аскетико-мистическим течениям, существовавшим в восточных провинциях Халифата до появления там иракской суфийской традиции, в этих книгах уделялось мало внимания. Причины такого явного предпочтения суфизма остальным видам подвижничества в рассмотренных нами сочинениях остаются не вполне ясными. Можно предположить, что оно каким-то образом связано с целенаправленной политикой правящего класса и культурным влиянием Багдада в IV/X и V/XI вв. Эти факторы могли сыграть решающую роль в распространении именно иракского варианта мусульманского мистицизма. Авторы рассмотренных сочинений жили в восточных провинциях когда-то централизованной, но уже распадавшейся империи. Их наследие подтверждает то, что в данную эпоху центр культурной и интеллектуальной жизни постепенно переместился на Восток. Этот процесс привел к культурному и религиозному оживлению в восточных провинциях Халифата, которое выразилось, в частности, в полемике и жестком соперничестве между приверженцами «импортных» и «местных» богословских школ и подвижнических течений. Переход от арабского языка к персидскому, произошедший в восточных землях мусульманского мира, затронул и аскетико-мистическое движение. В V/XI в. персидский язык становится здесь главным средством распространения мистических идей, что знаменует собой важное изменение мусульманских культурных ориентиров. Суфийские сочинения этой эпохи следуют рассматривать на фоне общей религиозно-политической ситуации в тех регионах, где они были написаны. Важным элементом этой ситуации были трения между представителями иракской суфийской традиции и местными подвижническими движениями каррамитов и хакимитов. Однако точно определить роль, которую сыграла политика верхушки Халифата и городские религиозные круги в обеспечении конечного триумфа суфизма, пока не представляется возможным. В любом случае нельзя забывать, что суфизм представлял лишь одну, пусть важную, грань религиозного мировоззрения ученых-суфииев, которые сформировали суфийскую традицию. Мы должны принимать во внимание их богословско-правовые убеждения, так как последние оказали значительное влияние на их подход к «суфийской науке». Мы, как правило, имеем дело с всесторонне развитыми личностями, сфера интересов которых не была ограничена одним лишь мусульманским мистицизмом. Как мы видели, Абу Ну'айм ал-Исбаханий, ал-Кушайрий и [ал-]Ансарий были разносторонними учеными, которые активно участвовали в дебатах между различными догматико-правовыми и богословскими группами Хурасана. Поэтому считать каждого из них прежде всего суфием, а уж потом богословом было бы неправомерно.

Принимая во внимание принадлежность этих авторов к различным догматико-правовым толкам и богословским школам, нельзя не удивляться тому, что их сочинения во многих отношениях очень схожи. К примеру, мы находим одни и те же идеи, термины, дидактические притчи и морально-этические ценности как в сочинении среднеазиатского суфия ал-Калабазий, так и в работе анонимного

суфийского автора из Ирака или Хиджаза, который жил во второй половине IV/X в.455 Эти авторы подкрепляют свои аргументы высказываниями одних и тех же суфийских шайхов, что свидетельствует о том, что к тому времени багдадская подвижническая традиция уже упрочилась и распространилась в разных регионах мусульманского мира. Идейные установки и цели, присущие авторам этих суфийских сочинений, были рассмотрены ранее в настоящей главе. Кратко их можно охарактеризовать как попытку привести различные аспекты суфизма в соответствие с суннитским богословием путем демонстрации полного совпадения суфийских принципов с идеями и обычаями непогрешимых представителей раннего ислама, начиная с Пророка. В соответствии с этой задачей суфийские авторы неизменно изображали авторитетных мусульман первых веков ислама как основателей суфийской традиции. Эта тенденция наблюдается впоследствии и в трудах великого суннитского богослова Абу Хамида ал-Газали (ум. в 505/1111 г.). Многие мусульманские и западные ученые считают его самым влиятельным поборником суфизма, который сумел «примирить» его с господствующими тенденциями в современном ему суннитском исламе

* Зрелость суфийской науки: ал-Газали

Биография ал-Газали

Ал-Газали родился в г. Тусе (близ современного Мешхеда) в Хурасане. Он и его брат Ахмад рано осиротели. Тем не менее они получили основательное религиозное образование уже в своем родном Тусе. Затем ал-Газали направился на поиски знаний в Джурджан. Вернувшись в Тус, он недолго оставался на одном месте и вскоре вновь отправился в путешествие, на этот раз в Нишапур. Там он стал учеником известного аш'аритского богослова ал-Джурайхи, прозванного «Имамом двух святынь» (т.е. Мекки и Медины). Ал-Газали стал его любимым учеником и неотступно следовал за своим учителем вплоть до смерти последнего в 478/1085 г. В источниках мельком упоминается ряд других его учителей, самым известным из которых был ученый-подвижник Абу Али ал-Фармази. Будучи исключительно одаренной личностью, ал-Газали вскоре заслужил широкое признание как ведущий суннитский богослов Хурасана. В 487/1085 г. он присоединился к окружению образованного сельджукского вазира Низам ал-Мулка, который любил собирать вокруг себя известных улама. Вазир окружил его почетом и уважением и приблизил к себе. В какой-то момент, который сам он не мог точно определить (по всей видимости, либо накануне, либо вскоре после переезда в Багдад), ал-Газали пережил приступ скептицизма, за которым последовали глубокий духовный кризис и депрессия. Под их влиянием он занялся лихорадочными поисками духовного обновления. С этой целью он принял подвижнический образ жизни и занялся аскетическими упражнениями и медитацией. В 484/1091 г. Низам ал-Мулк назначил ал-Газали на должность преподавателя шафи'итского права в Низамииye - престижной религиозной школе {мадраса}, которую он основал в Багдаде. Ал-Газали стал, пожалуй, самым авторитетным ученым Багдада и за четыре года прочел лекции более чем тремстам студентам Низамии. В это же время он усиленно занимался изучением мусульманской философии и написал несколько книг на эту тему. В 488/1095 г. ал-Газали вновь пережил нервный стресс, после чего уже не смог преподавать. Спустя несколько месяцев он покинул Багдад под предлогом совершения паломничества в Мекку. На самом же деле ал-Газали просто решил оставить преподавательскую деятельность и карьеру придворного правоведа и богослова. Причины его отказа от прежнего образа жизни и положения в обществе являются предметом научных споров. Некоторые исследователи считают, что ал-Газали уже «не удовлетворял рациональный и буквалистский подход к вере, и он стал искать более личный способ познания Бога»⁴⁵⁶. Другие же склонны скептически относиться к его внезапному обращению в мистицизм и рассматривать это как сугубо литературный прием⁴⁵⁷. Сам ал-Газали писал, что он ощущал страх перед Адом и испытал презрение к улама своего времени за их алчность и отсутствие моральных принципов. Ал-Газали вдруг осознал, что сообщество правоведов и богословов, к которому он сам принадлежал, было настолько порочено, что только покинув их ряды он мог вновь обрести праведный и просветленный образ жизни. Существует также предположение, что главной причиной его ухода от мира был его страх перед тайной организацией исма'илитов - ассасинов (ал-хашшашун), агент которых убил его покровителя Низам ал-Мулка в 485/1092 г. Этот страх имел под собой основание, поскольку ал-Газали прослыл непримиримым критиком исмаилитского учения. Однако это событие, по всей видимости, было лишь одной из многих причин, побудивших ал-Газали полностью изменить свою жизнь. Согласно другому предположению, ал-Газали был обеспокоен интригами внутри правящей династии: незадолго до того, как он покинул Багдад,

сельджукский султан Баркийарук казнил своего дядю Тутуша, который пользовался поддержкой халифа и, предположительно, самого ал-Газали. Любопытно, что к преподавательской деятельности ал-Газали вернулся лишь после смерти Баркийарука в 498/1105 г.

Как бы то ни было, с момента как ал-Газали оставил преподавательскую деятельность в Багдаде и возобновил ее в Нишапуре в 499/1106 г. прошло одиннадцать лет, которые, по словам А. Дж. Арберри, были «отмечены усердными занятиями и созданием множества сочинений»⁴⁵⁸.

Покинув Багдад осенью 488/1096 г., ал-Газали провел некоторое время в Дамаске, а затем посетил Иерусалим и Хеброн. Вскоре после этого он отправился в Медину и Мекку с тем, чтобы совершить обряд паломничества к мусульманским святыням (489/1096 г.). Затем он ненадолго вернулся в Дамаск, откуда в 490/1097 г. перебрался в Багдад. В конечном счете он вернулся в свой родной город Тус. Во время своего пребывания в Дамаске и Тусе ал-Газали вел подвижнический образ жизни: жил в бедности и проводил много времени в благочестивых размышлениях. В этот период ал-Газали написал свое знаменитое сочинение «Воскрешение наук о вере» (Ихья улум ад-дайн), которое ставило своей задачей духовное возрождение мусульманской общины. К тому времени ал-Газали открылось ясное понимание мистического пути и аскетической самодисциплины, и он окончательно убедился, что это самый верный путь к спасению в будущей жизни. Однако это вовсе не означает, что он считал себя полноценным суфием.

В течение 499/1105 г. Фахр ал-мулк, сын Низам ал-мулка и главный вазир Санджара, сельджукского правителя Хурасана, настаивали на том, чтобы ал-Газали вернулся к преподавательской деятельности. В конце концов он поддался их уговорам. Есть предположение, что к этому его подтолкнула убежденность в том, что ему, согласно известному хадису, суждено было стать обновителем религиозных устоев {муджадид} в начале нового столетия. Как бы то ни было, в 499/1106 г., накануне наступления нового мусульманского столетия ал-Газали возобновил преподавательскую деятельность и стал читать лекции в школе Низамийа в Нишапуре. Здесь он написал знаменитое автобиографическое сочинение «Избавляющий от заблуждений» (ал-Мункиз мин ад-далал). Незадолго до смерти в 505/1111 г. ал-Газали вновь прекратил преподавание и вернулся в родной Тус, где основал суфийскую обитель (ханака), в которой обучал своих учеников теории и практике суфизма.

Учение ал-Газали и его сочинения

Наибольшая трудность при исследовании учения ал-Газали заключается в том, что часть приписываемых ему книг, возможно, не принадлежат его перу. Более того, одно и то же сочинение часто фигурирует под разными названиями. Исследователям предстоит провести очень большую работу над его обширным рукописным наследием, чтобы с точностью определить, какие сочинения ал-Газали сохранились до наших дней, а какие нет. Уже начиная с VII/XIII в. авторство некоторых книг, приписываемых ал-Газали, было поставлено под сомнение⁴⁵⁹. В большинстве своем такие сомнения вызывают сочинения, содержащие изложение сложных теософских и философских идей, которые не согласуются с учением ал-Газали, изложенном в тех трудах, которые всеми признаются как подлинные⁴⁶⁰. В то же время нельзя решительно отвергать аутентичность подобных сочинений, поскольку учение ал-Газали крайне многогранно и зачастую противоречиво.⁴⁶¹ Уже в средние века некоторые мусульманские ученые, столкнувшись с противоречиями в сочинениях ал-Газали, высказали предположение, что он по-разному писал для простых людей и для элиты. Другими словами, некоторые свои взгляды он не желал раскрывать перед непосвященными. Если это так, то этот фактор еще больше осложняет проблему установления подлинности приписываемых ему сочинений. Вместе с тем, это вовсе не означает, что его труды, адресованные ученой эlite, не содержали противоречий. Ясно лишь одно: он по-разному излагал свои взгляды для разных категорий верующих и не желал быть связанным какой-то одной теорией⁴⁶². Самый надежный способ докопаться до истины заключается в том, чтобы сконцентрировать внимание на его основных работах, которые без всяких сомнений являются подлинными. Остальные же сочинения следует рассматривать как подлинные только постольку, поскольку изложенные в них идеи соответствуют взглядам, изложенным в его работах⁴⁶³, подлинность которых не вызывает сомнений.

Как уже отмечалось, за год или два до смерти ал-Газали написал свое известное сочинение «Избавляющий от заблуждений» [ал-Мункиз мин ад-далал]. Оно

представляет собой рассказ о его мучительных поисках истины и о тех изменениях, которые претерпели его религиозные воззрения в результате этих поисков. Автобиографичность данного сочинения некоторыми западными исследователями зачастую ставится под сомнение, однако большинство из них все-таки считает его изложением реальных фактов из жизни ал-Газали. Кстати, сведения о его жизненном пути, приведенные выше, взяты именно из ал-Мункиз. Эта книга имеет особое значение для истории суфийской духовности, поскольку в ней описывается, как, проанализировав ряд распространенных в ту эпоху мировоззренческих систем (а именно спекулятивное богословие, мессианское исма'илитское учение и греческую философию), ал-Газали пришел к осознанию преимущества суфийского мистического опыта над другими способами познания мира и Бога. По мнению ал-Газали, суфийская этика и духовная дисциплина, в сочетании с тщательным выполнением всех обязательных предписаний ислама, незаменимы для достижения религиозной истины, обретения непоколебимой веры и, в конечном счете, для достижения спасения в будущей жизни⁴⁶⁴.

После трудного периода скептицизма и духовных метаний, описанного в ал-Мункиз мин ад-далал, ал-Газали стал усердно заниматься философией, с которой его познакомил его учитель ал-Джувойний. Таким образом он надеялся достичь уверенности в своих убеждениях и спокойствия духа. На это у него ушел весь начальный период его пребывания в Багдаде. Предметом его изучения главным образом был мусульманский неоплатонизм (с некоторыми элементами перипатетизма) ал-Фараби (ум. в 339/950 г.) и Ибн Сины (ум. в 428/1037 г.). В результате своих штудий ал-Газали пришел к выводу, что их учения несовместимы с суннитским исламом. Однако прежде чем приступить к критике философских учений, он написал книгу «Цели философов» (Макасид ал-фаласифа), в которой беспристрастно изложил их основные положения. Латинский перевод этого сочинения высоко ценился как в Испании, так и во всей христианской Европе на протяжении средних веков. За ним последовал труд под заглавием «Непоследовательность (или Противоречивость) философов» (Тахафт ал-фаласифа), в котором автор критиковал ключевые идеи мусульманской философии. В этом монументальном сочинении, законченном в начале 488/1095 г., ал-Газали назвал двадцать пунктов, по которым основные установки философии оказывались неприемлемыми для суннитов или же несостоятельными с точки зрения собственно философской логики. Три из этих двадцати установок, согласно ал-Газали, позволяют отнести мусульманских философов к числу неверующих. В Тахафт ал-фаласифа ал-Газали разоблачает непоследовательность философских теорий, однако не высказывает своих собственных убеждений. По этой причине ему вменяли в вину, что в тот момент он все еще был подвержен скептицизму и потому был не в состоянии выдвинуть позитивное кредо. Вероятно, что его собственные убеждения тогда лишь только формировались. Спустя несколько лет, когда ал-Газали писал свой magnum opus «Воскрешение наук о вере», он уже исходил из четких идейных установок, которые не вызывали у него никаких сомнений. Из всех аспектов философии, которую ал-Газали долго и усердно изучал, самое большое впечатление на него произвел аристотелевский силлогизм. Стремясь помочь суннитским правоведам и богословам, для которых философские сочинения были либо полностью недоступны, либо слишком трудны для понимания из-за своего сложного языка, ал-Газали написал несколько популярных сочинений по аристотелевской логике. В период своего увлечения философией ал-Газали написал также книгу по этике - «Весы для деяний» (Мизан ал-а'мал), хотя подлинность дошедшего до нас текста этого труда иногда ставится под сомнение. К концу жизни ал-Газали охладел к философии и отказался от многих идей, изложенных в этом сочинении.

Свое главное сочинение по догматике, «Умеренность в [религиозных] убеждениях» (Иктисад фй-л-и'тикад), ал-Газали, по всей видимости, написал либо до, либо вскоре после своего отъезда из Багдада. В этой книге рассматриваются те же вопросы, что и в «Книге наставления» (Китае ал-иршад) его учителя ал-Джувойний, с единственным отличием: ал-Газали широко пользовался аристотелевской логикой, в особенности дедуктивным методом. В то же время, согласно ал-Газали, Иктисад фй-л-и'тикад лучше подготовливает читателя к восприятию «гностического» способа познания (марифа) суфииев, нежели более традиционные сочинения по догматике ('акаид). В целом, в вопросах догматики ал-Газали всегда оставался последовательным аш'аритом. Тем не менее он не уставал подчеркивать, что скрупулезное рассмотрение догматических вопросов не должно стать самоцелью, поскольку оно не дает верующему спокойствия духа и гарантии спасения в будущей жизни. К области догматического богословия можно отнести еще одно сочинение ал-Газали - «Верный критерий разделения между исламом и неверием» (Файсал ат-

тафрика «айна-л-ислам ва-з-зандака). Отчасти оно направлено против эзотерического учения исма'илитов (ал-батинийя), однако его главной задачей была защита аллегорического толкования текста мусульманского Откровения. В своем, по всей видимости, последнем сочинении, «Удержание простых [верующих] от занятий спекулятивным богословием» (Илджам ал-'авамм 'ан 'ilm ал-калам), ал-Газали предупреждает об опасностях, которые ожидают неискушенных в религиозных науках людей, решивших заняться абстрактными богословскими теориями.

Многие сочинения ал-Газали посвящены различным аспектам суфийской теории и практики. Из них самым значительным как по объему, так и по содержанию является уже упомянутая книга «Воскрешение наук о вере» (Ихья улум ад-дайн). Она представляет собой тщательный синтез богословских и мистических знаний, собранных мусульманскими учеными на протяжении долгих столетий с момента возникновения ислама. Во многих отношениях Ихья улум ад-дайн представляет собой развитие аскетико-мистических идеалов богослова-подвижника Абу Талиба ал-Маккй, изложенных им в Кут ал-кулуб. Зачастую ал-Газали дословно приводит большие отрывки из этого сочинения. Он также опирается и на другие работы суфийских классиков, в особенности на «Кушайриево послание» и Китаб ал-лума' ас-Сарраджа. Главная идея, которую ал-Газали пытается донести до читателя в Ихья улум ад-дайн, заключается в том, что «жизнь мусульманина и его поклонение единому Богу не могут быть совершенными, если он не следует по суфийскому пути»⁴⁶³. Вместе с этим, ал-Газали прекрасно осознавал, что люди сильно отличаются друг от друга по темпераменту и уровню осознания религиозных истин. Поэтому он советовал каждому верующему следовать суфийскому пути в соответствии со своими способностями и склонностями.

Текст Ихья улум ад-дайн разделен на четыре «четверти», в которых рассматриваются следующие темы: религиозные обязанности ('ибадат); нормы общественной жизни и правила общественного поведения ('адат); пороки, или изъяны, ведущие к погибели души (мухликат); добродетели, или качества, ведущие к спасению (мундхийат). Каждая «четверть» состоит из десяти книг, в каждой из которых установки традиционного суннитского благочестия сложнейшим образом переплетены с аскетическим учением и практикой самонаблюдения и самоконтроля, принятыми в суфизме⁴⁶⁶. Ихья улум ад-дайн - это всеобъемлющее руководство для правоверных мусульман, затрагивающее все аспекты их духовной жизни: ритуалы богослужения и подвижничества, поведение в повседневной жизни, «очищение сердца», этапы мистического пути к Богу. Первые две книги излагают тот минимум религийных знаний, который необходим каждому верующему. Ал-Газали весьма ценит традиционное знание, которое суннитские ученые собирают, классифицируют и передают друг другу из поколения в поколение. Однако в конечном счете он все-таки отдает предпочтение вдохновенному, мистическому знанию суфииев, которое позволяет его обладателю раскрыть истинное значение Писания и достичь абсолютной уверенности и не замутненной никаким сомнением веры. Такого рода знание исключает какие-либо сомнения или колебания и дарует его обладателю спокойствие духа и безмятежность в ожидании встречи с Богом⁴⁶⁷.

В целом сугубо эзотерические идеи ал-Газали соседствуют в Ихья 'улум ад-дайн с этическими и доктринальными установками традиционного суннитского ислама. Это обстоятельство может свидетельствовать о том, что он был в гораздо большей степени подвержен влиянию мусульманского неоплатонизма с его гностическими теориями, нежели принято считать⁴⁶⁸. Сугубо эзотерические аспекты мировоззрения ал-Газали выходят на первый план в его сочинении «Вместилище огней» (Мишкат ал-анвар), о котором речь пойдет ниже. Если вчитаться в текст Ихья улум ад-дайн, можно прийти к выводу, что, с точки зрения ал-Газали, религиозная эрудиция современных ему улама стала для них прежде всего средством приобретения всевозможных благ в этой жизни и общественного престижа. По его же глубокому убеждению, задача религиозного знания заключается в том, чтобы обеспечить верующим духовную безмятежность в этой жизни и спасение в грядущей. Именно поэтому, детально описывая конкретные установки шарийата, ал-Газали пытался показать их незаменимость как способа достижения Божественной благосклонности в день Страшного суда.

Стремясь помочь своим современникам достичь спасения, ал-Газали написал множество популярных работ по частным вопросам мусульманского благочестия. Его сочинение «Начало праведного пути» (Бидайат ал-хидайя) представляет собой краткое изложение правил повседневной жизни благочестивого мусульманина и советы относительно того, как следует избегать всевозможных прегрешений. Этике и морали ал-Газали посвятил ряд кратких дидактических трактатов, в том числе «Книгу

сорока [глав]» (Китаб ал-арба'йн), являющуюся сокращенным вариантом Ихья улум ад-дайн для обычных мусульман, а также сочинение «Высочайшая цель» (ал-Максад ал-асна), в котором обсуждаются две основные проблемы: 1) каким образом человек может актуализировать в себе имена и атрибуты Бога и 2) может ли верующий познать сущность Бога через Его атрибуты⁴⁶⁹. Эти и подобные Им вопросы ал-Газали затрагивает также в своем сочинении «Алхимия (Киймийа-йи са'адат), которое зачастую считают переложением Ихья улум ад-дайн на персидский язык, хотя на самом деле оно весьма отличается от последнего и по структуре, и по содержанию и потому может считаться самостоятельным трудом⁴⁷⁰.

Ал-Газали также приписывают авторство целого ряда сочинений по суфийской теософии и метафизике. Подлинность этих работ часто ставится под сомнение. Трактат под названием «Вместилище огней» (Мишкат ал-анвар) принято считать подлинным. Он представляет собой мистическую интерпретацию знаменитого коранического «айата о свете» (24:35). Используя этот аят в качестве отправной точки, ал-Газали рассматривает понятие мистического озарения, а также всевозможные ипостаси, в которых Бог предстает перед различными категориями верующих⁴⁷¹. В Мишкат ал-анвар, в большей степени нежели в других своих сочинениях, ал-Газали демонстрирует свою склонность к ближневосточному эзотеризму и гностицизму и глубокое знание неоплатонического учения об эманации. Ал-Газали отождествляет коранического Бога с «Абсолютным светом», что свидетельствует о влиянии на него таких мыслителей, как Ибн Сина с его рассуждениями о взаимодействии инертной материи, отождествляемой с тьмой и сумерками, и человеческого духа, отождествляемого со светом и восходом солнца⁴⁷². Как мы увидим, эзотерические и метафизические идеи, изложенные ал-Газали в Мишкат ал-анвар, получили дальнейшее развитие в творчестве поздних суфийских мыслителей, таких как Йахья ас-Сухравардий и Ибн [ал-]Арабий. К числу эзотерических работ ал-Газали также принадлежит его «Послание о Божественном знании» {ар-Рисала ал-ладунийа}, в котором рассматривается сущность Божественного и богодохновенного познания, доступного лишь немногим избранным.

Дать более или менее полную оценку наследия ал-Газали невозможно без тщательного рассмотрения различных религиозных течений его эпохи и его места по отношению к каждому из них. Поэтому наши суждения о нем имеют сугубо предварительный характер:

1. Критика, с которой ал-Газали выступил против исма'илитского учения, вероятно, сделала его менее привлекательным для представителей мусульманской элиты, однако постепенный упадок исма'илитского движения в течение столетия после его смерти произошел по ряду других причин.

2. После критики ал-Газали в адрес философов мы не находим сколько-нибудь значительных представителей философской мысли на мусульманском Востоке; однако это отнюдь не значит, что ее упадок был прямым следствием «окончательного разоблачения» философских постулатов, которое часто приписывают ал-Газали. На мусульманском Западе, где его сочинение «Непоследовательность философов» (Тахафут ал-фаласифа) было широко известно, философская мысль продолжала процветать после его появления. Это позволяет предположить, что упадку философских наук в мусульманском мире после смерти Ибн Рушда (595/1198) в равной степени способствовали и другие факторы.

3. Занятия философской наукой привели ал-Газали к осознанию того, что определенные философские методы, прежде всего логика, могут быть использованы в мусульманском богословии. В то же время надо отметить, что в этом плане ал-Газали не был первоходцем. Он пошел по стопам аш'аритских богословов, таких как его учитель ал-Джувайний. Впоследствии мусульманские богословы стали уделять больше места философским рассуждениям, нежели собственно богословию. В целом рассуждения ал-Газали относительно природы знания верующего о мире и о Боге и его убежденность в том, что каждый истинно верующий может получить доступ к интуитивному знанию Божественных тайн, которое стоит выше традиционного, схоластического знания ученых-буквалистов, являются логичным продолжением идей, изложенных Абу Талибом ал-Маккий, ас-Суламий, Абу Ну'аймом ал-Исбахани и ал-Кушайри.

4. Ал-Газали убедительно доказал, что строгое соблюдение предписаний шарийата является верным и незаменимым способом достижения спасения в будущей жизни. Его ханака в Тусе, в которой он жил вместе со своими учениками, может быть расценена как его попытка воплотить суфийские идеалы в реальной жизни. Ханака ал-Газали, образцом для которой послужили суфийские обители, основанные ас-Суламий, Абу Са'йдом б. Абий-л-Хайром и [ал-]Ансарий, внесла свой вклад в

становление суфийских институтов, получивших название «дервишеские ордена».

5. Установить, какую роль сыграло учение ал-Газали в «примирении» суфизма с суннитским исламом, достаточно сложно. Попытки достичь такого «примирения» делались и до него. Его относительный успех в этом деле был обусловлен скорее его авторитетом выдающегося суннитского ученого⁴⁷³, нежели оригинальностью и притягательностью его идей. Как уже было отмечено, большая часть его сочинения Ихья улум ад-дайн посвящена вопросам, которые подробно обсуждались на страницах сочинений классиков суфийской литературы, в особенности у Абу Талиба ал-Маккй. Ал-Газали трудно назвать суфием в полном смысле этого слова, однако нет никаких сомнений, что его личный пример и ревностная проповедь суфийских моральных ценностей помогли сделать суфийское подвижничество привлекательным для многих суннитских улама и простых верующих.

Многосторонность и широта интересов ал-Газали означает сложность и многообразие мусульманской религиозной мысли эпохи, когда суфизм ифал все более важную роль в жизни мусульманских обществ. Он сумел создать мировоззренческий синтез, органически сочетающий мусульманские и немусульманские учения, который стал идеологической основой суфийской организации, получившей название тарйка.

Систематизация суфийской традиции

Абу Са'ид ал-А'рабий (ум. в 341/952 г.), ученик ал-Джунайда ал-Багдадий, автор Табакат ан-нуссак.

Мухаммад б. Давуд Парса (ум. в 342/953 г.), автор Ахбар ас-суфийа.

Джа'фар ал-Хулдий (ум. в 348/959 г.), суфий из школы ал-Джунайда ал-Багдадий, автор Хикайат ал-машаих.

Абу-л-Фарадж ал-Варасаний (ум. в 372/982 г.), автор Табакат ас-суфийа.

Абу Бакр Шазан ар-Разий (ум. в 376/986 г.), автор Хикайат ас-суфийа.

Абу Талиб ал-Маккй (ум. в 386/996 г.), автор Кут ал-кулуб

. Аноним (вторая половина VI/X в.), автор Адаб ал-мулук.

Абу Бакр ал-Калабазий (ум. в 380/990 г.), автор ат-Та'арруф ли-мазхаб ахл ат-тасаввуф.

Абу 'Абд ар-Рахман ас-Суламий (ум. в 412/1021 г.), автор Табакат ас-суфийа, Хакаик ат-тафсир, а также значительного количества трактатов по разным аспектам «суфийской науки».

Абу-л-Касим ал-Кушайрий (ум. в 465/1074 г.), автор ар-Рисала ал-кушайрийа фй 'илм ат-тасаввуф, классик суфийской литературы.

Абу Ну'айм ал-Исбаханий (ум. в 430/1038 г.), автор Хиллат ал-аулия.

'Абд Аллах [ал-]Ансарий (ум. в 481/1089 г.), автор нескольких трактатов по суфизму, в числе которых Табакат ас-суфийа, Сад майдан и Маназил ас-саирийн.

Г л а в а VII

Суфизм как литература и метафизика: великие суфийские поэты и философы

* {Обзор}

* {Аттар}

* {Руми}

* {Джами}

* {Ибн [ал] Араби}

* Обзор

Поэтическое слово и мистическое переживание отличаются друг от друга: самовыражение и самоутверждение личности, с одной стороны, и добровольное растворение в Боге и самоуничтожение в Божественной тайне - с другой. На первый взгляд, мистики склонны к безмолвному созерцанию Бога, тогда как поэты стремятся выразить свои утонченные и почти неуловимые переживания в творческом процессе. Тем не менее при определенных обстоятельствах мистическое переживание и поэтическое творчество могут дополнять друг друга или даже полностью отождествляться друг с другом⁴⁷⁴. Их сходство, помимо множества прочих факторов, проистекает из того, что как поэты, так и мистики, говоря о своем духовном опыте, склонны использовать символы и аллегории. Эти символы и аллегории позволяют им выразить тончайшие переживания, которые невозможно передать с помощью логически стройных рассуждений, поскольку последние по своей природе требуют ясности, четкости, предсказуемости и строгой взаимосвязи между объектом и языком описания. Подобно тому, как поэтический образ нельзя передать с помощью четких логических построений, мистический опыт и переживания невозможно свести к сумме конкретных и непротиворечивых высказываний. Как поэтический, так и мистический опыт обладают эмоциональным, а не фактическим содержанием; их воздействие на читателя или слушателя в значительной степени определяется его способностью уловить связь между почти неуловимыми ассоциациями и соотнесенности их со своими собственными переживаниями. Поэтому нет ничего удивительного в том, что мистические переживания зачастую оказываются облечеными в поэтическую форму. Однако мистическую поэзию нельзя расценивать как простое вербальное воспроизведение мистических переживаний.

Как поэтические образы, так и переживания мистика определяются символами и ценностями религиозной традиции, в которой он был воспитан, а также его собственным неповторимым мировоззрением и темпераментом. Эротическую поэзию, к примеру, можно рассматривать не только как аллегорию мистического единения с Богом, но как попытку поэта-мистика исподволь выразить свой собственный эротический опыт. Многообразность поэтического языка позволяет ему создать произведение, которое разные люди воспринимают по-разному. Мистические переживания позволяют мистику увидеть мир не таким, каким его воспринимают простые верующие. Такое особое восприятие мира зачастую вызывает у него желание в устной или письменной форме поведать другим людям о своем полном духовном перерождении. Это желание может показаться парадоксальным, поскольку сущность мистического переживания, которая отличает его от остальных способов познания мира, как раз и заключается в том, что его нельзя передать простыми словами, жестами, движениями или же описать с помощью формальной логики. Следовательно, любые рассуждения о мистическом опыте, если верить мистикам и визионерам, противоречат самой его природе: его невозможно облечь в слова и тем самым донести до других. Несмотря на это, мистик зачастую слишком высоко ценит свой опыт, чтобы позволить ему исчезнуть вместе со своей смертью. К тому же, он располагает достаточным репертуаром средств, чтобы выразить свое мистическое переживание: начиная с богословских и философских рассуждений вплоть до кратких сентенций, аллюзий и поэзии. Таким образом, во многих религиях поэзия становится наиболее естественным способом выражения мистических переживаний. Прежде всего, язык поэзии принципиально отличается как от логически последовательного языка науки, так и от языка, принятого в повседневном общении. Важной чертой поэтического способа выражения, независимо от того, какую конкретную форму он обретает, является то, что он позволяет создать текст, допускающий сразу несколько разных толкований. В то время как формальный или юридический язык по своей природе требует максимальной точности изложения и однозначных отношений между предметом высказывания и его лингвистическим выражением, язык поэзии отличается пластичностью и способностью описывать одновременно несколько предметов, явлений и ощущений.

Эстетическая ценность поэзии заключается в ее способности создавать многозначность или даже противоречивость, в результате чего читатель или слушатель может по-разному воспринять одно и то же высказывание. Такого рода неоднозначность обуславливает эмоциональное воздействие поэтического языка на слушателя и читателя. Суть поэтической формы выражения и то, почему стихотворные сочинения, написанные много столетий назад, сохраняют свою ценность для нас и поныне, заключается в необычной гибкости и поливалентности поэтического слова. Она позволяет каждому читателю найти в одном и том же тексте свое собственное понимание поэтических образов и аллегорий. Иными словами, поэзия и попытка выразить свой мистический опыт оказываются сродни друг другу. Значит, как поэты,

так и мистики пользуются символами и ассоциациями, которые их слушатели и читатели вольны интерпретировать по-своему. Как поэзия, так и описание мистического переживания моментально теряют свою привлекательность, когда их пытаются свести к какому-либо конкретному толкованию или сумме положений и тем самым навязать слушателю или читателю однозначное понимание услышанного или прочитанного. Следовательно, и поэзия, и мистическое переживание имеют эмоциональный и интуитивный характер. Они находят выражение в ассоциациях и образах, которые возникают в сознании тех, кто подвергается их воздействию.

Если эти выводы верны, то мистический опьг тесно связан с поэтическим вдохновением и, следовательно, с поэтическим способом самовыражения. Именно с этой точки зрения следует рассматривать творческое наследие таких великих суфийских поэтов, как Фарид ад-дайн 'Аттар, Джалал ад-дайн Руми и Абд ар-Рахман Джамай.

* Аттар

Фарид ад-дайна Мухаммада 'Аттара часто называют самым великим персидским поэтом-суфием после Джалаля ад-дайна Руми, который многим обязан своему предшественнику⁴⁷⁵. Согласно легенде, Аттар родился в 513/1119 г. и погиб во время монгольского завоевания Нишапура в 627/1230 г. Если верить этой легенде, он был убит монголами в возрасте ста с лишним лет, что звучит неправдоподобно. К тому же, согласно историческим хроникам, Нишапур был завоеван монголами в 628/1231 г., а не в 627/1230 г. Надпись на гробнице 'Аттара, возведенной его почитателем Мир 'Али Широм Нава'й (ум. в 906/1501 г.), гласит, что он умер еще в 586/1190 г., т.е. спустя три года после того, как закончил свою самую известную поэму «Язык птиц» (Мантик ат-тайр). К сожалению, поэтические сочинения Аттара посвящены почти исключительно суфийским сюжетам и не содержат никакой автобиографической информации и потому не позволяют нам воссоздать историю его жизни. Известно то, что Аттар зарабатывал на жизнь торговлей благовониями ('итр), что не давало ему досуга для суфийских упражнений и подвижничества. Известно и то, что у него не было сколько-нибудь известного суфийского наставника-шайха. С другой стороны, доход, который 'Аттар получал от своей торговли, давал ему независимость от прихотей и меняющихся вкусов возможных меценатов из числа правящей элиты, которые зачастую использовали талантливых поэтов и суфиев в качестве придворных идеологов. Еще в юности 'Аттар проникся любовью к суфиям и с увлечением слушал рассказы об их аскетических подвигах и чудесах. Находясь под впечатлением этих рассказов, Аттар позднее посвятил многие свои труды «восхвалению суфиев и их учений»⁴⁷⁶. Самые знаменитые сочинения 'Аттара написаны рифмованными двустишиями (маснави). Эту традицию продолжил и развил Руми, при котором маснави стали основным жанром мистической поэзии на персидском языке. Каждая поэма-маснави Аттара обычно посвящена какому-то одному сюжету, который автор обрамлял многочисленными историями и анекдотами, не имеющими прямого отношения к основной теме. Приписываемые 'Аттару сочинения обычно разделяют на три группы, причем сочинения одной группы настолько сильно отличаются от сочинений другой, что иной раз трудно представить, что все они принадлежат перу одного и того же автора. К основным сочинениям первой группы относятся «Язык птиц» (Мантик ат-тайр), «Книга о Боге» (Илахий-нама) и «Книга о [мистической] цели» (Мусыйбат-нама). Во вторую группу входят «Книга о верблюде» (Уштур-нама) и «Суть сущности» (Джаухар аз-зат). К третьей относятся «Чудесные явления» (Мазхар ал-'аджаиб) и «Язык невидимого» (Лисан ал-гайб). Существует также и четвертая группа, которая включает большое количество трудов, приписываемых 'Аттару. Подлинность сочинений этой группы нередко ставится под сомнение. Это же относится и к некоторым сочинениям третьей группы.

Сочинения первой группы написаны по следующему образцу: в основе сюжета лежит главная идея, украшенная многочисленными короткими второстепенными историями, которые обычно изложены с большим искусством и затрагивают множество не связанных друг с другом тем. В сочинениях второй группы количество таких второстепенных историй значительно меньше. Они в основном посвящены описанию внутреннего мира человека и его мистическим переживаниям и редко затрагивают проблемы повседневной жизни. Сочинения этой группы посвящены рассмотрению ряда мистических тем. Чтобы донести эти темы до читателя, Аттар повторяет их снова и снова на протяжении всего повествования. Чаще всего 'Аттар рассматривает следующие суфийские концепции: полное и окончательное растворение мистика в Боге (фана), которое порой завершается его физической гибелью; единство и единственность всего сущего (не существует ничего, кроме Бога, и все вещи

обладают одной и той же субстанцией, которая есть не что иное, как сам Бог); познание человеком самого себя есть ключ к важнейшим Божественным тайнам и секретам Мироздания. В сочинениях, относящихся ко второй группе, Бог зачастую предстает перед Своими почитателями в образе человека, однако лишь наиболее проницательные и совершенные подвижники способны узнать в нем своего Создателя. Такого рода истории обычно лишены четкого сюжета и изобилуют повторами. Нередко читатель теряет канву повествования и не может с уверенностью определить, кто из героев Аттара является автором того или иного высказывания и к кому именно обращена его речь. Поэтические тексты Аттара порой слишком перегружены анафорическими высказываниями: в некоторых произведениях сотни поэтических строк начинаются одной и той же фразой. Некоторые исследователи склонны считать, что работы этой группы не принадлежат перу Аттара и, следовательно, должны быть отнесены к третьей или даже четвертой группе. Согласно одной гипотезе, авторство этих работ принадлежит проши'итски настроенному тезке Аттара, который жил в Тусе (около современного Мешхеда, Иран) в IX/XV в. Тем не менее, ввиду отсутствия конкретных доказательств, большинство исследователей все же полагают, что именно Фарид ад-дин Мухаммад Аттар является автором работ второй группы, к тому же использование анафор и параллельных сюжетов, которыми изобилуют сочинения этой группы, весьма напоминает стиль произведений первой группы, чье авторство не вызывает сомнений. Работы второй группы часто посвящены обсуждению суфийского сверхчувственного познания, или «гносиса» (марифа), который автор рассматривает как высшую форму познания, доступную человеку. Из ранних суфииев 'Аттар больше всего восхищался ал-Хусайном б. Мансуром ал-Халладжем, который часто фигурирует в его мистических произведениях.

Авторство сочинений третьей группы вызывает серьезные сомнения: в них мы находим многочисленные анахронизмы, которые свидетельствуют о том, что они были написаны уже после смерти Аттара.

Самым известным поэтическим произведением из первой группы сочинений Аттара является поэма «Язык птиц». В ней Аттар развивает идеи, изложенные в «Послании птиц» (Рисалат ат-тайр), авторство которого приписывают либо Мухаммаду ал-Газали, либо его младшему брату-мистику Ахмаду ал-Газали. Согласно этой притче, группа птиц во главе с удодом собралась для того, чтобы выбрать достойнейшую из них в качестве своего предводителя. Не найдя подходящего претендента, птицы отправляются на поиски Симурга, волшебной птицы, чья красота - если судить по оброненному ею перу - превосходит все описания. В ходе трудных и опасных поисков Симурга многие птицы гибнут, и только тридцати из них удается спастись и достичь своей цели. В произведении Аттара гибель птиц олицетворяет опасности, подстерегающие человеческую душу на трудном пути к ее Создателю. Когда же тридцать птиц наконец достигают своей цели, они осознают, что красота Симурга превосходит все их самые смелые ожидания. Истощенные долгими скитаниями птицы наконец постигают свою собственную сущность и, о чудо!, перед ними, как в гигантском зеркале, предстает лик Симурга (чье имя по-персидски означает «тридцать птиц»). Симург оказывается не чем иным, как их собственным отражением, и они таким образом достигают цели своих поисков и растворяются (фана) в Божественной сущности.

К первой группе сочинений принадлежит обширный поэтический сборник (диван) Аттара. Помимо любовных стихов (газал) он включает в себя краткое поэтическое изложение излюбленных религиозных сюжетов Аттара, которыми пронизаны все его более поздние работы, в особенности эпические поэмы. В эту группу входит также «Книга о [мистической] цели» (Мусыйат-нама). В ней описываются испытания, которым подвергается мистический путник (салик), стремящийся найти Бога. Поначалу его поиски не дают результата, и путник испытывает глубокое разочарование и даже отчаяние, что заставляет его обратиться за советом к суфийскому старцу {пир}. Пир советует ему посетить обитателей Божественного царства, чтобы сподобиться их мудрости. Следуя этому совету, путник встречает Гавриила (Джабра'ил) и других ангелов; он видит Божественный трон и его основание; Хранимую скрижаль (ал-лаух ал-махфуз), на которой небесным «пером» (калам) записаны судьбы мира от его основания до Судного дня; он посещает Рай и Ад, Солнце и Луну, четыре мировые стихии; он исследует минералы, растения, животных; расспрашивает Сатану, джиннов, Адама и других пророков; изучает пять человеческих чувств, орган воображения, интеллект, сердце и, в конечном счете, саму душу Мироздания. Ни одно из этих существ, вещей, мест и способностей не в состоянии ответить на его вопрос, ибо все они подвержены тому же смятению и неуверенности духа, которые испытывает он сам. Когда же он наконец посещает Душу

Мироздания, она советует ему искать ответа в самом себе - в своей собственной душе. Таким образом, лишь преодолев сорок стадий мистического пути, путнику наконец удается обнаружить Бога в «океане своей собственной души». Лейтмотив Мусибат-нама типичен для всего мировоззрения Аттара: чтобы избавиться от духовных страданий и сомнений, необходимо встать на мистический путь и продвигаться по нему под руководством опытного суфийского наставника, пока не обнаружишь Божественное начало в своей собственной душе. В «Книге о Боге» (Илахи-нама) Атгар приводит притчу о царе, который просит шестерых своих сыновей назвать вещи, к которым они стремятся. Поначалу он испытывает разочарование, ибо узнает, что все они стремятся к материальным благам, забыв о благах духовных. Однако в конечном счете царь умудряется постигнуть скрытый смысл стремлений каждого из сыновей: сказочная принцесса, о которой мечтает старший сын, символизирует его сгемление к очищению своей души; волшебное кольцо Соломона (Сулайман), которое жаждет заполучить второй сын, означает его тайное желание достичь внутреннего покоя и мира со своей душой и т.д. В каком-то смысле можно сказать, что поэма Илахи-нама призвана донести до читателя ту же самую мысль, что и Мантак ат-тайр: духовные искания мистического путника приводят его к пониманию необходимости познать самого себя и тем самым обрести внутренний покой и безмятежность.

В «Книге тайн» (Асрар-нама) отсутствует четкий сюжет. Она представляет собой собрание разрозненных мыслей и сентенций относительно быстротечности и тщетности мирской жизни, а также осуждение врожденной порочности человеческой природы. Согласно 'Аттару, блестящая мишуря и неизбытная сущность материального мира опутывают душу каждого человека, как паутина. В результате он забывает о своей истинной цели и предназначении в этом мире и исходит до уровня животного. Согласно одной популярной легенде, Атгар подарил рукопись этой книги молодому Джала ад-дйну Руми, который затем развил изложенные в ней идеи в своей гигантской «Поэме о внутреннем смысле» (Маснави-и ма'нави).

Остальное литературное наследие Аттара, авторство которого не вызывает сомнений у исследователей его творчества, включает в себя такие дидактические трактаты, как «Книга духовного наставления» (Панд-нама), в которой содержатся советы относительно того, как лучше всего избежать искусств окружющего мира. Это произведение изобилует философскими притчами, подобными тем, что мы находим в другом дидактическом сочинении под названием Уштур-нама. В Уштур-нама Бог изображен кукловодом, который в какой-то момент начинает умышленно ломать фигурки марионеток, которые он так долго и тщательно создавал и расставлял на сцене. В конце концов кукольник-Бог срывает занавес со сцены и прекращает представление. Когда некий мудрец спрашивает Бога о смысле Его действий, Он отправляет его в бессмысленное путешествие «за семь занавесов». Проведя в странствиях много лет и познав ужас и бессмысленность происходящего в этом мире, разочарованный мудрец возвращается назад, так и не найдя ответа на свой вопрос. Эта история пересыпана ссылками на духовные переживания ранних мистиков и легендами об их праведной жизни. Она содержит, в частности, рассказы о трагической судьбе ал-Халладжа, чья добровольная мученическая смерть изображается автором в качестве конечной цели духовных поисков человека.

Наш обзор наследия Аттара был бы неполным без упоминания его сочинения «Перечень святых» (Тазкират ал-аулия), в котором собраны жизнеописания и изречения великих мистиков прошлого. В этой книге литературные склонности Аттара выходят на первый план - сухие факты из ранних биографических суфийских сочинений он обрамляет многочисленными красочными деталями, рассказами о чудесах и легендами. Такие художественные вольности и дополнения вряд ли делают Тазкират ал-аулия надежным источником исторической информации. Тем не менее данное произведение несомненно дает нам достаточно полное представление о религиозных взглядах и литературных склонностях автора, равно как и о его идеале суфийского наставника (пир)411. По словам одного западного исследователя, эти «очень трогательные и живые [биографические истории] гораздо эффективнее доносят до читателя суфийское учение, нежели любой [схоластический суфийский] трактат»478.

* Руми

Семья Джала ад-дйна Руми, которого его последователи обычно величают «Наш господин» (маулана), переселилась из района Балха (близ реки Амударьи) в Конью (Анатолия) накануне монгольского нашествия. В Балхе отец Руми был известным суфийским проповедником, однако он умер, когда Руми был еще ребенком. Ученики и друзья его отца позаботились о том, чтобы он получил хорошее

образование479. Первым наставником Джалаал ад-дайна Румй был Сайид Бурхан ад-дайн Мухаккик - бывший ученик его отца, который прибыл в Конью, чтобы посетить своего учителя, но уже не застал его в живых. Он взял Джалаал ад-дайна Румй под свое крыло и стал обучать основам мусульманского права и «суфийской науки». После смерти Бурхан ад-дайна девять лет спустя Румй не стал искать какого-либо другого шайха и на протяжении пяти лет жил в уединении. Поворотным моментом в его судьбе стало прибытие в Конью в 642/1244 г. странствующего дарвайша Шамс ад-дайна Мухаммада Табрыйз (Шамс-и Табрыйз), «совершенно непредсказуемого человека, который отвергал все нормы и правила общественного поведения и призывал каждого человека искать свой собственный путь к Богу»⁴⁸⁰. Однако, с точки зрения авторитетных ученых мужей Коньи, Шамс-и Табрыйз был обычным бродягой без рода и племени. Из-за своего стремления к странствиям и перемене мест он получил прозвище «Летун» (паранда). Во время их первой встречи Шамс-и Табрыйз попросил Джалаал ад-дайна Румй разъяснить ему смысл некоторых изречений Абу Йазида ал-Бистами. [Первая встреча Д.Руми с Шамс-и Табризи]После того как молодой Румй успешно прошел это испытание, между ними завязались дружеские отношения, которые, по всей видимости, вскоре стали весьма близкими, поскольку Джалаал ад-дайн Румй предложил странствующему дарвайшу остановиться в его доме. Как отмечал М. Дж. Ходжсон, «в своем преклонении перед Шамс-и Табрыйзом Румй нашел отражение своей любви к Богу». Другими словами, его непреодолимое стремление к Божественной красоте нашло выражение в его привязанности к конкретному человеку, который, по его разумению, сумел воплотить эту красоту⁴⁸¹. Из высказываний {макалат} Шамс-и Табрыйза явствует, что он был знаком с основными богословскими учениями своего времени, однако настаивал на том, чтобы его молодой друг не искал истинного знания в религиозных трактатах. Шамс-и Табрыйз не уставал подчеркивать, что беззаветная любовь является самым верным путем к Богу и знанию о Нем. Из-за этого он получил прозвище «Повелитель [всех] возлюбленных» {султан ал-ма'шукйн}. Позднее сын Румй, Султан Валад (Велед), который лично знал Шамс-и Табрыйза, поместил его в разряд «страстно любящих [суфиев], которые достигли цели» (ашикан-и васил). В эту же группу он поместил и «самых совершенных святых Божьих» {аулия-и камил}. Согласно Султан Валаду, Шамс-и Табрыйз был первым, кто достиг высокого ранга подвижников, которых «страстно возлюбил [Бог]» (ма'шук). Как бы то ни было, не вызывает сомнения, что Шамс-и Табрыйз открыл перед Румй новые горизонты мистического пути. Любовь Румй к Шамс-и Табризу изменила его: из простого смертного он превратился в величайшего поэта, наделенного поистине Божественным вдохновением. Однако эта всепоглощающая любовь заставила Румй забыть о своих учениках и последователях, которых к нему привлекала его харизматическая натура и исключительный поэтический дар. Мурйды Румй почувствовали, что их учитель предпочел им какого-то никчемного, с их точки зрения, бродягу. Наиболее решительные из них замыслили убить Шамс-и Табрыйза, что послужило причиной его бегства в Дамаск в 643/1246 г. Тем не менее мурйдам не удалось достичь своей цели: Румй послал сына на поиски своего потерянного возлюбленного. Услышав стихотворные мольбы Румй, переданные ему лично Султаном Валадом, Шамс-и Табрыйз пешком вернулся в Конью. Отчаявшиеся мурйды, которым так и не удалось избавиться от Шамс-и Табрыйза, теперь старались не допускать его к Румй, впрочем, без особого успеха. Между тем сумасбродные выходки Шамс-и Табрыйза и его подчеркнутое высокомерие по отношению к простым обывателям вызвали недовольство многих горожан Коньи. В конце концов в 645/1247 г. под покровом ночи ученики Румй, подстрекаемые братом Султана Валада - 'Ала' ад-дайном, убили Шамс-и Табрыйза. Они бросили его тело в колодец, где его обнаружил Султан Валад, который похоронил Шамс-и Табрыйза в тайном месте. Он скрыл произошедшее от своего отца и от жителей Коньи из желания сохранить честь семьи. Не зная, что его возлюбленного уже нет на свете, Румй отправился на его поиски в Сирию, но вернулся ни с чем. Он впал в глубочайшую депрессию, с которой пытался бороться, устраивая суфийские радения, сопровождавшиеся ритуальной музыкой и танцами. С их помощью Румй надеялся отыскать Шамс-и Табрыйза в своей собственной душе. Многие поэмы Румй того периода подписаны именем его мистического возлюбленного, с которым он себя полностью отождествлял. Тем не менее через некоторое время Румй нашел замену Шамс-и Табризу в одном из своих мурйдов - неграмотном подмастерье ювелира по имени Салах ад-дайн Заркуб, которого он назначил своим заместителем {халифа} во главе своего суфийского братства. Мурйды Румй встретили эту новость без восторга: если Шамс-и Табрыйз был чужеземцем и не был связан с местной общиной, то этот необразованный подмастерье был фигурай достаточно известной. Многие в Конье считали его человеком недалеким и совершенно недостойным звания

суфийского наставника (пир). Мурйды стали было замышлять еще одно покушение, однако Румй узнал об их заговоре и пригрозил, что отречется от них и покинет Конью, чтобы найти более достойных мурйдов. Напуганные таким ультиматумом, они отказались от своих замыслов и принесли извинения своему учителю. По-видимому, решающую роль в этом эпизоде сыграла беззаветная преданность Султана Валада своему отцу, а также скромное и сдержанное поведение Салах ад-Дина Заркуба. Как бы то ни было, в последующие десять лет функции халифы Румй выполнял Салах ад-Дин Заркуб. Когда в 657/1258 г. он скончался, его сменил Хусам ад-Дин Хасан, которому Румй посвятил свою знаменитую поэму *Маснавий-и манавий*. Хусам ад-Дин Хасан оставался заместителем Румй вплоть до самой смерти последнего в 672/1273 г. После этого он сложил с себя обязанности в пользу Султана Валада. Последний, однако, предпочел занять этот пост только после смерти Хусам ад-Дина Хасана в 683/1284 г. Он исполнял обязанности главы братства до конца своей жизни в 712/1312 г.

Таким образом, настоящая история суфийского братства, основанного Румй (его стали называть маулавийя - от почетного титула Маулана), начинается с Султана Валада. Благодаря его умелому руководству, это братство обрело высокий авторитет и широкое признание среди жителей Анатолии. Изначально в братство вступали выходцы из ремесленных сословий, но со временем оно стало более элитарным. Главной отличительной чертой мистической практики братства маулавийя были радения с музыкой и танцами, в которых шайхи играли главенствующую роль. Со временем ритуалы этих радений были упорядочены и превратились в широко известные танцы «крутящихся дервишей», которые стали отличительным признаком этого братства. Они отражают жизнерадостный и глубоко эмоциональный взгляд на мир, который проповедовал Румй и его преемники. Чтение поэм Румй, повествующих о его любви к Богу и к Шамс-и Табризу, и поныне вызывает у его последователей эмоциональный восторг и духовный подъем, которые они выражают в экстатическом танце.

Величайший шедевр Румй - его «Поэма о внутреннем смысле» (*Маснавий-и ма'навий*) представляет собой сборник дидактических стихотворений, посвященных его возлюбленному другу Хусам ад-Дину Хасану. Румй диктовал строки поэмы своим последователям каждый раз, когда к нему приходило поэтическое вдохновение. Это обстоятельство объясняет отсутствие заранее продуманной структуры и сюжета, что стало отличительной чертой его поэтического творчества. Сюжеты и идеи у Румй связаны едва уловимыми ассоциациями; отдельные истории и сюжеты автор оставляет недосказанными, чтобы вернуться к ним много позже в рамках той же самой поэмы. Наследие Румй включает также собрание сентенций и мудрых изречений под названием «В нем то, что в нем» (*Фихи ма фихий*), а также сборник лирических стихотворений и четверостиший, подписанных именем его мистического возлюбленного Шамс-и Табриза.

Мировоззрение Румй

Кратко изложить суть мировоззрения Румй достаточно сложно. Сам он не считал себя ни философом, ни поэтом в традиционном понимании этих слов. Скорее, он представлял себя человеком, страстно любящим Бога, чья всепоглощающая страсть и преданность Богу освобождает его от общественных условностей и религиозных стереотипов. Отсюда его склонность выражать свои чувства в необычной и порой даже нарочито вызывающей форме. Можно сказать, что Руми создал особый поэтический стиль, ставший характерным для всей последующей персидской литературы. Это, однако, не означает, что у него не было предшественников: по всей видимости, на него оказали влияние религиозные и мистические воззрения ал-Газалй, творчество известного поэта-суфия Саны'й (ум. ок. 525/1131 г.) и 'Атгара. Его творчество изобилует традиционными для суфизма сюжетами, которые восходят к знаменитым представителям раннего мистицизма, рассмотренным выше.

В плане метафизическом, Бог, по представлениям Румй, является сущностью, стоящей неизмеримо выше всякого конкретного бытия. К Богу неприменимы людские категории Добра и Зла. Бог стоит выше Бытия и Небытия; природа Его отношений с тварным миром - непостижимая тайна, раскрыть которую простым смертным не под силу. В этом отношении Румй нельзя считать сторонником учения о «единстве бытия», понимаемого как простой пантезизм. Его понимание природы Бога намного более утонченно и не поддается однозначному определению. В вопросе о причинно-следственных связях между явлениями Румй придерживался аш'аритской идеи о дискретной природе времени и процесса творения. Для него, как и для аш'аритов, материальный феноменальный мир представляет собой совокупность отдельных атомов

времени и не связанных между собой явлений, которые соединяются в различные комбинации посредством Божественной воли, которая по своей природе совершенно непредсказуема. Еще несуществующие вещи Бог наделяет бытием, нашептывая им «на ухо» слова Своего созидающего повеления. Румй считал, что Бог создал материальный мир в качестве арены для деятельности венца творения - человека. Таким образом, сотворение последнего можно считать конечной целью и кульминацией всего Божественного плана. Все создания Бога стремятся к своему Творцу. Символом этого вечного стремления являются деревья, которые появляются из мрака земли и сразу же начинают тянуть свои ветви к солнцу. Человек создан таким образом, что он постоянно стремится возвыситься над своей материальной оболочкой, дабы достичь духовного единения со своим Создателем. Для Румй человек - это не просто тело и душа. Человеческий организм состоит из физического тела, души, разума и «тончайшего духа», на который периодически может нисходить Божественное вдохновение. Первые три составляющие в различной степени даны всем человеческим существам, «тончайший дух» же является прерогативой пророков и «друзей Божьих», которая отличает их от простых смертных. Румй сравнивает таких Божьих избранников «соколами Бога»⁴⁸², которых их Хозяин время от времени посыпает к людям с тем, чтобы напомнить им о Своих законах и об исключительном месте, которое Божественный промысел отвел роду людскому. Будучи глашатаями Божьей воли, пророки и посланники стоят на голову выше простых смертных. Они олицетворяют собой Божественную мудрость и величие, выступая, таким образом, в качестве живого напоминания о Божественном законе. В некотором смысле они неподвластны обычным моральным и социальным нормам, которые, по мнению Румй, обязательны для простых верующих. Прилежное исполнение религиозных обязанностей является истинным проявлением преданности человека своему Господу. Благочестивые деяния и акты богопоклонения Румй уподобляет драгоценным дарам, которые преданный влюбленный преподносит своей возлюбленной. Позиция Румй в вопросе об отношениях между свободной волей человека и Божественным предопределением не поддается однозначному определению. Он проводит различие между деянием Бога и непосредственным результатом этого действия, между Божественным повелением и конкретным воплощением этого повеления в материальном феноменальном мире. Если наблюдатель наделен духовным зрением, видимое противоречие между свободой воли и всемогуществом Бога исчезает. Человек осознает, что им движет непостижимая Божественная воля и вместе с этим он наслаждается свободой, не идущей ни в какое сравнение с той призрачной и несовершенной «свободой», о которой рассуждают рационалисты-богословы. Чтобы достичь этого возвышенного осознания одновременно как полной свободы, так и полной зависимости от Божественной воли, верующий должен прилагать все свое усердие в служении Богу, а не ждать, пока это осознание будет даровано ему Господом. Представление Румй об отношениях между Богом и Его рабами также весьма неоднозначно. По его мнению, процесс мистического растворения человека в Божественной сущности (фана) бесконечен. Подобно тому, как пламя свечи не перестает гореть, несмотря на ослепительное сияние солнца, мистик не теряет своей личности в присутствии Бога. Достигнув этого состояния, мистик становится одновременно и человеком, и, в каком-то смысле, Богом. Некоторые мистики в этом состоянии подаются соблазну заявить о своем полном отождествлении с Божественной сущностью и тем самым преступают священную грань между Богом и Его созданиями.

Особый стиль поэтических работ Румй обусловлен еще и тем обстоятельством, что в процессе сочинения он обычно читал их нараспев. Предполагалось, что его последователи также должны были распевать его стихи вслух под аккомпанемент музыкальных инструментов. Согласно одному известному преданию, Румй сочинял свои оды, двигаясь в легком танце вокруг колонны в своей ханаке. В этой связи показательна история о первой встрече Румй с его любимым учеником, золотых дел мастером Салах ад-дайном Заркубом. Проходя как-то раз мимо лавки Салах ад-дайна Заркуба, Румй неожиданно остановился и стал двигаться под стук его молоточка. [Группа музыкантов из братства маулавийя] Его чувство ритма далеко не всегда совпадало с традициями классической персидской метрики, которыми он зачастую пренебрегал. Поэтому его Маснавий-и Ма'навий, которая в целом следует традиционным канонам стихосложения, порой прерывается внезапными поэтическими и стилистическими вольностями. Их иногда относят на счет мистического исступления, которое периодически охватывало автора.

В силу необычайной оригинальности и «экстатического» характера поэтического языка Румй никто из более поздних персидских поэтов не сумел сколько-нибудь успешно воспроизвести его стиль. Подводя итог сказанному, можно

утверждать, что Румй является ярчайшим представителем суфийской поэзии, который органично сочетал свои мистические переживания с выдающимся поэтическим талантом и вдохновением.

* Джами

Нур ад-дин 'Абд ар-Рахман Джамай родился в 817/1414 г. в округе Джам около Герата (современный Афганистан). В юности он обучался в престижной религиозной школе Герата, где достиг значительных успехов в области арабской риторики. Желая продолжить свое образование, Джамай направился в Самарканд, где помимо прочих предметов изучал астрономию и математику⁴⁸³. Уже в юности он сильно увлекся мистицизмом и в какой-то момент решил вступить на мистический путь. Его первым суфийским наставником был Са'д ад-дин Мухаммад Кашгарий, самый выдающийся ученик и преемник основателя братства накшбандий - Баха' ад-дина Накшбанда. Позднее Джамай сблизился со знаменитым накшбандийским шайхом Средней Азии по имени Убайд Аллах Ахрап (ум. в 896/1490 г.). Несмотря на то, что Джамай встречался с Ахрапом только четыре раза, он продолжал переписываться с ним на протяжении всей своей жизни и часто ссылался на него в поэтических произведениях⁴⁸⁴. Если не считать двух паломничеств (одно в Мешхед, а другое к святым городам в Хиджазе), Джамай практически безвыездно прожил свою жизнь в Герате. На пути в священные города Хиджаза он побывал в Багдаде и Наджафе, где посетил могилу двоюродного брата Пророка, четвертого «праведного» халифа 'Али. На обратном пути он посетил Дамаск и Алеппо. Всю оставшуюся жизнь он провел в Герате под покровительством Хусайна Байкары, султана из династии Тимуридов. Джамай был одним из многих светил при дворе Хусайна Байкары, который также оказывал покровительство знаменитому чагатайскому поэту 'Али Ширру Нава'й и известным художникам-миниатюристам Бихзаду и Шаху Музффару. Будучи щедро одаренным множеством талантов, Джамай не единожды получал приглашение жить при дворе в Дели и Стамбуле, однако роскоши столиц он предпочел тихое очарование своего родного города.

Многочисленные работы Джамай на персидском и арабском языках свидетельствуют о многогранности его гения, равно как и о его совершенном владении обоими языками и художественным слогом. Его письменное наследие состоит из двустиший маснавий, сборников лирических стихотворений, а также сборников поучительных историй и притч, в которых рассматриваются различные религиозные и философские проблемы. Все эти работы написаны на персидском языке. Джамай принадлежит аллегорический роман Саламан ва Абсал («Саламан и Абсал»), герой которого были призваны символизировать трудный путь человеческого разума к высшей истине; диактические поэмы Тухфат ал-ахрап («Дар для свободных») и Субхат ал-абрап («Четки благочестивых») - литературное переложение коранической истории о Йусуфе (Иосиф) и Зулайхе и поэтическое переложение истории о Маджнуне и Лайле, а также большое количество других художественных произведений. Джамай не был первым мусульманским автором, который использовал в своем творчестве эти сюжеты, однако, благодаря своему великолепному владению богатыми стилистическими возможностями персидского языка, он сумел вдохнуть в них новую жизнь. Его стиль самобытен, изящен и исключительно богат. Местами он превосходит своих самых знаменитых предшественников. Хотя Джамай нельзя назвать последним классиком персидской поэзии, многие знатоки персидской литературы считают его последним великим поэтом-мистиком Ирана. Кроме того, Джамай является автором, по-видимому, самого известного и полного сборника биографий суфиев Нафахат ал-унс («Дуновения близости»), который основан на Тазкират ал-аулия Аттара и сочинениях ранних суфийских биографов. Арабские трактаты Джамай, такие как Лаваких («Вспышки света») и ад-Дурра ал-Фахира («Славная жемчужина»), посвящены рассмотрению сложных вопросов суфийской философии⁴⁸³. В сочинении ад-Дурра ал-Фахира Джамай анализирует мнения богословов-мутакаллимов, суфиев и философов по одиннадцати основным вопросам мусульманской веры, таким как природа Божественного бытия, Божественного знания и других Божественных атрибутов, а также происхождение Вселенной во времени и пространстве⁴⁸⁶. В Лаваких Джамай вкратце излагает историю идей мусульманского мистицизма с момента его возникновения до своего времени. Он также был автором комментариев к Корану, к мистической поэзии Ибн ал-Фарида и к Фусус ал-Хикам Ибн [ал-] 'Арабий. Влияние на Джамай учения Ибн [ал-] Арабий и его философски настроенных последователей особенно ощущается в его «Послании о бытии» {Рисала фй-л-вуджуд}. Здесь Джамай представляет Бога абсолютным и

самодостаточным бытием и единственной реальностью, существующей вне зависимости от нашего сознания. Согласно его метафизическому учению, Вселенная есть не что иное, как проявление или «конкретизация» абсолютного бытия Бога. Вне Бога сама по себе Вселенная не обладает самостоятельным бытием и есть не что иное, как манифестация бесчисленных атрибутов Божественной сущности. Согласно Джами, достичь такого восприятия реальности можно только с помощью мистического озарения или интуитивного «снятия завесы» (кашф). «Снятие завесы», в свою очередь, ведет к полному «растворению» (фана) мистика в Боге, когда в его сознании эмпирическое Мироздание перестает существовать и лишь Бог остается единственной воспринимаемой реальностью⁴⁸⁷.

Таким образом, работы Джами суммируют и классифицируют мистические знания, накопленные на протяжении предшествующих столетий. Богатое наследие Джами, в котором мистическая поэзия причудливо переплетается с дидактическими, биографическими и аллегорическими сюжетами, дает нам хорошее представление об общем состоянии «суфийской науки» в его эпоху.

* Метафизика абсолютного единства: Ибн [ал-] 'Араби

Мухаммад б. Али б. Мухаммад Ибн ал-Араби, как он сам подписывал свои сочинения, или же Мухий-д-дайн Ибн Араби, как он был известен на Востоке мусульманского мира, родился в г. Мурсии в мусульманской Испании в 560/1165 г. Когда он был еще ребенком, его семья перебралась в Севилью, где юный Ибн [ал-] 'Араби получил превосходное религиозное и светское образование. О ранних годах его жизни известно очень мало. Сам Ибн [ал-] Араби о них писать не любил, рассматривая их как недостойную внимания «мирскую» прелюдию к тому важному этапу его жизни - духовному возрождению и становлению на мистический путь. По его словам, к духовному возрождению его подтолкнул небесный глас, повелевший ему оставить все мирские занятия и посвятить себя целиком и полностью служению Богу. До глубины души потрясенный этим событием, Ибн [ал-] Араби отрекся от мирской жизни и вступил на суфийский путь. Следуя примеру своих друзей-суфииев, Ибн [ал-] Араби посвящал все свое время аскетическим упражнениям и благочестивым размышлением и вскоре сумел достичь больших успехов в своем духовном развитии. Поиски духовных наставников привели его в Магриб, где он встретил многих выдающихся суфийских шайховъ, большинство из которых считали себя духовными преемниками великого североафриканского подвижника и проповедника Абу Мадайана (ум. в 594/1197 г.)⁴⁸⁸. В 598/1201 г. в возрасте 37 [лунных] лет Ибн [ал-] Араби предпринял паломничество в Мекку. К этому времени он уже написал около шестидесяти сочинений по различным аспектам эзотерической науки, по суфийской практике и методам наставничества. Однако эти его произведения не снискали Ибн [ал-] Араби широкой известности⁴⁸⁹. Все его таланты в Полной мере раскрылись лишь по его прибытии на Восток мусульманского мира, где были написаны самые известные его сочинения. К ним относятся настоящие шедевры «суфийской науки», которые и по сей день вызывают бурные споры среди мусульманских ученых - «Геммы мудрости» (Фусус ал-хикам) и многотомный труд под названием «Мекканские откровения» {ал-Футухат ал-маккийа}.

Оказавшись на Востоке⁴⁹⁰, Ибн [ал-] Араби продолжил свое обучение под руководством выдающихся богословов и суфииев того времени. Он подолгу жил в священных городах Хиджаза, в Палестине, Сирии, а также в Ираке и Анатолии. В странствиях его сопровождала небольшая группа преданных учеников, которым было суждено стать активными распространителями и толкователями его идей. Глубокие познания Ибн [ал-] Араби в мусульманских науках и его высокий авторитет духовного наставника завоевали многочисленных приверженцев как среди ученого сословия, так и среди простых мусульман. Ибн [ал-] Араби поддерживал дружеские отношения с несколькими светскими правителями, которые обеспечивали материальную поддержку ему и его ученикам. В Сирии Ибн [ал-] Араби пользовался щедрым покровительством правителей династии Айубидов, а в Анатолии (Рум) его тепло приняли сельджукские султаны и их придворные. Среди последних был отец его самого выдающегося ученика, Садра ад-дайна ал-Кунави, который сыграл значительную роль в распространении взглядов Ибн [ал-] Араби среди персоязычных ученых и суфииев Малой Азии и Ирана⁴⁹¹. Во время своего пребывания в Анатолии Ибн [ал-] Араби написал ряд важных сочинений по суфизму и подготовил множество учеников. Он стал своего рода духовным наставником султана Анатолии Кайкауса, которому он впоследствии адресовал свое знаменитое послание, содержащее благочестивые увещевания и практические советы. В отличие от многих современных ему улама и суфииев, Ибн [ал-] Араби стремился избегать слишком близких отношений

с военными и светскими властями своей эпохи. Он принимал их покровительство и помощь, однако никогда не занимался стяжательством и не состоял на службе ни у одного правителя.

С 620/1226 г. и до самой смерти в 638/1240 г. Ибн [ал-] Арабий жил в Дамаске, где пользовался покровительством со стороны айубидских наместников, а также некоторых влиятельных ученых, занимавших высокие посты в айубидском государстве. Это покровительство позволило Ибн [ал-] Арабий свободно распространять свое учение среди всех желающих. Впрочем, те аспекты его учения, которые могли вызвать критику со стороны недоброжелательно настроенных богословов, обсуждались лишь в узком кругу друзей и учеников и получили широкую огласку только после его смерти. Именно тогда дерзкие мистические идеи Ибн [ал-] Арабий вызвали осуждение со стороны многих консервативных улемов, которые поспешили обвинить его в непростительном «заблуждении» и даже «вероотступничестве». В защиту Ибн [ал-] Арабий выступили его сторонники и ученики, положив тем самым начало жарким богословским спорам, которые не прекращаются и по сей день⁴⁹².

В Дамаске Ибн [ал-] Арабий написал свое самое знаменитое сочинение - «Геммы мудрости» {Фусус ал-хикам} - блестательное и вместе с тем крайне трудное для понимания рассуждение о природе пророчества и религиозной веры, а также о месге человека и этом мире. В нем смелые метафизические размышления о единстве Бога и Вселенной причудливо переплетены с эзотерической поэзией и крайне необычными аллегорическими толкованиями коранических сюжетов. Примерно в то же время Ибн [ал-] Арабий завершил работу над своим многотомным сочинением «Мекканские откровения». Эта гигантская книга состоит из пятисот шестидесяти глав, содержание которых можно охарактеризовать одновременно и как духовный дневник автора, и как всеобъемлющую энциклопедию мусульманского мистицизма, богословия и юриспруденции. Все традиционные мусульманские науки рассматриваются здесь с сугубо эзотерической точки зрения.

Завершив свои главные труды и воплотив в жизнь свои замыслы, Ибн [ал-] Арабий скончался в 638/1240 г. в окружении своей семьи и учеников. Его увенчанная куполом усыпальница в одном из пригородов Дамаска и по сей день продолжает привлекать почитателей его таланта из разных концов света.

Учение Ибн [ал-] 'Арабий

Письменное наследие Ибн [ал-] Арабий, по его собственным оценкам, насчитывает примерно от двухсот пятидесяти до трехсот работ, хотя некоторые современные исследователи полагают, что их на самом деле вдвое больше⁴⁹³. Сочинения Ибн [ал-] Арабий значительно отличаются друг от друга по объему: он писал как трактаты длиной в две-три страницы, так и многотомные труды, такие как, например, неоконченный комментарий к Корану и ал-Футухат ал-маккийа. Задачу исследователей усложняет широкое разнообразие предметов и областей знания, которые Ибн [ал-] Арабий рассматривает в своих сочинениях. Дополнительной трудностью является то, что традиционные мусульманские сюжеты и понятия Ибн [ал-] Арабий зачастую рассматривает с точки зрения основной идеи его мировоззрения, которая заключается в признании им имманентного присутствия Бога в Мироздании. Ибн [ал-] 'Арабий интересовали не столько конкретные темы и сюжеты мусульманской науки и культуры, сколько их порой неуловимая связь с мистическими и метафизическими идеями, которые он стремился внушить своим читателям.

Ни в одном из своих сочинений Ибн [ал-] Арабий не дает четкого и систематизированного изложения своих мистических воззрений. Напротив, свою главную идею о единстве всего сущего и об имманентном присутствии Бога в предметах и явлениях Вселенной Ибн [ал-] Арабий излагает нарочито расплывчато и обрамляет многочисленными оговорками. В каком-то смысле эту умышленную расплывчатость и недосказанность можно считать наиболее характерной чертой его творческого метода. Его излюбленный стиль изложения заключается в том, что он облекает свои основные идеи в термины традиционных мусульманских наук, а также в символы и образы современной ему мусульманской культуры. Пытаясь донести до читателя свои мистические прозрения и трудно выражимые переживания, Ибн [ал-] Арабий умело использует символы, которые вызывают неожиданные и порой несопоставимые ассоциации. Его нарративный метод сильно отличается от стиля изложения, принятого в мусульманском богословии той эпохи⁴⁹⁵. Ибн [ал-] 'Арабий был знаком с дедуктивным методом мусульманских философов (фаласифа), однако всегда подчеркивал, что в конечном счете философское знание не может адекватно

передать постоянно меняющиеся и потому ускользающие от понимания взаимоотношения между Богом и человеком, человеком и Вселенной, Богом и Вселенной. Признавая необходимость суннитского богословия и юриспруденции, Ибн [ал-] Арабий, тем не менее, крайне отрицательно относился к слепому следованию ранним мусульманским авторитетам (таклид), которое он считал признаком духовной и интеллектуальной незрелости. Пытаясь преодолеть статичность дедуктивного метода познания и рабскую зависимость от мудрости ученых прошлого, Ибн [ал-] Арабий порой прибегает к поистине скандальным антагониям и парадоксам. По его замыслу, они должны были заставить читателя переосмыслить свои косные убеждения и осознать, что истинной сущностью Вселенной является сам Бог, созерцающий Себя, как в зеркале, в совокупности ее составных частей. Все работы Ибн [ал-] Арабий, так же как и рассмотренную выше поэзию персидских мистиков, можно прочитывать сразу на нескольких уровнях. При этом его истинная позиция по тому или иному вопросу остается скрытой за причудливой игрой слов, образов и неуловимых ассоциаций.

Внимание как почитателей, так и противников Ибн [ал-] 'Арабий, как правило, приковано к эзотерическим идеям, изложенным в Фусус ал-хикам, а не к более традиционным (и, соответственно, менее спорным) аспектам его обширного наследия. Поэтому нет ничего удивительного в том, что для обычных мусульман, равно как и для западного читателя, знакомого с его творчеством из переводов, Ибн [ал-] Арабий был и остается прежде всего автором этого крайне сжатого и трудного произведения, в котором изложены его воззрения на взаимоотношения между «пророчеством» и «святостью», а также его концепции «совершенного человека», «самораскрытия» Бога в предметах и событиях тварного мира, различных «модусов» Божественной воли и «тайного смысла» Священного писания. Методы и терминология самых разных мусульманских интеллектуальных дисциплин здесь причудливо перемешаны и зачастую полностью переосмыслены. Этот относительно небольшой трактат представляет собой сложный лабиринт кажущихся несопоставимыми богословских и метафизических идей, которые облечены в трудные для понимания притчи, экзегетические парадоксы, поэтические головоломки и игру слов⁴⁹⁶. Воздействие этого произведения на читателя поистине уникально: подобного эффекта не удалось достичь ни одному из его многочисленных последователей. В этом «методологическом синкретизме» заключается суть метода Ибн [ал-] Арабий, каким он предстает в Фусус ал-хикам. Любопытно и то, что способ изложения, посредством которого Ибн [ал-] Арабий стремился описать свое крайне сложное мировосприятие, наложил свой отпечаток на идеи и переживания, которые Ибн [ал-] Арабий стремился донести до своих единомышленников (поскольку это сочинение практически недоступно посторонним). В Фусус ал-хикам практически невозможно отделить содержание от формы. Это конечно же не означает, что опытный читатель не может выделить несколько главных и постоянно повторяющихся идей, которые присутствуют практически во всех текстах Ибн [ал-] 'Арабий. С другой стороны, никогда нельзя быть уверенным, что Ибн [ал-] 'Арабий всегда вкладывает в них один и тот же смысл. Похоже, что задача его нарочно загадочного и туманного стиля изложения как раз и заключалась в том, чтобы отвлечь читателя от самого текста и переориентировать его на переосмысление своей собственной жизни и бытия Вселенной⁴⁹⁸.

Мучительная недосказанность текста Фусус ал-хикам ввергает читателя в состояние смятения и заставляет его лихорадочно искать подразумеваемый автором смысл. В текстах Ибн [ал-] 'Арабий отсутствуют однозначные отношения между субъектом и объектом повествования, что обусловлено, среди прочего, неоднозначностью референтов местоименных суффиксов в арабском языке. Поэтому при «расшифровке» трудов Ибн [ал-] Арабий читатель вынужден полагаться на свою эрудицию, мировоззрение и жизненный опыт с тем, чтобы «ухватить» постоянно ускользающий и меняющийся смысл. По удачному замечанию Дж. Морриса, эзотерические тексты Ибн [ал-] 'Арабий «призваны играть роль некоего духовного зеркала, которое отражает и выявляет сокровенные намерения, склонности и пристрастия каждого читателя... с удивительной четкостью»⁴⁹⁹. Не удивительно, что поначалу почти каждое новое поколение мусульман-мистиков по-своему истолковывало Фусус ал-хикам. Однако со временем несколько авторитетных толкований этого текста были признаны единственными «правильными» и вытеснили альтернативные его понимания. Тем не менее особенности нарративного метода Ибн [ал-] 'Арабий, описанные выше, позволяют понять, почему этот многогранный текст и по сей день заставляет поклонников великого суфия искать все новые и новые интерпретации его учения.

Мы не можем позволить себе углубиться в детальное рассмотрение метафизического учения Ибн [ал-] 'Арабий. Отметим лишь, что он считал Вселенную

продуктом Божественного самопознания, которое подтолкнуло Его уникальную и непознаваемую Сущность проявить Себя в вещах и явлениях тварного мира, который, в свою очередь, стал своего рода зеркалом ее совершенных качеств. Эта идея вызвала возмущение многих средневековых улама, которые обвинили Ибн [ал-] Араб в полном отождествлении Бога и Вселенной, что шло вразрез с традиционным «мусульманским представлением о полной непостижимости и транс-ендентности Бога. В учении Ибн [ал-] 'Араб Араб не является совершенно потусторонней, недосягаемой Сущностью, какой Он представлялся большинству суннитских богословов. Поэтому многие из них считали и считают Ибн [ал-] 'Араба основателем «еретического» учения о «единстве бытия» (вахдат ал-вуджуд), понимаемого ими как самый примитивный пантеизм. На самом деле его онтологические воззрения намного сложнее и богаче.

Г л а в а VIII

Единство и многообразие в суфизме: возникновение братств (тарика)

- * {Обзор}
- * {Появление тарикатов}
- * {Абд ал-Кадир (ум. в 561/1166 г) и кадирийа}
- * {Ас-Сухраварди и сухравардийа}
- * {Аш-Шазили и истоки шазилийи}
- * {Баха ад-дин Накшбанд и накшбандийа}
- * {Надж ад-дин [ал-] Кубра и кубравийа}
- * {Шиитский суфизм: ни'матуллахийа}
- * Обзор

Уже на ранних этапах истории суфизма некоторые суфийские шайхи пытались объяснить свои мистические переживания с помощью философских и метафизических понятий своего времени. В стремлении поместить свои духовные прозрения в более широкий бытийный контекст они нередко наделяли их поистине вселенским смыслом, что выводило их за рамки личного опыта отдельно взятого мистика. Так возникла особая суфийская онтология. Ранее мы рассмотрели воззрения персидского мыслителя ал-Хакима ат-Тирмизи, разработавшего одну из первых мистико-метафизических систем ислама. Как мы помним, она включала в себя элементы доисламской мысли, прежде всего, классической античности и эллинизма (платоновский идеализм, пифагорейство и неоплатонизм), а также аристотелевскую концепцию Мироздания. Мусульманские ученые в целом и суфии в частности были знакомы с этими «языческими» концепциями по переводам или же вольным переложениям, которые начали появляться на арабском языке уже в начале III/IX в. Кроме того, на Востоке мусульманского мира они нередко оказывались под влиянием зороастрийских и манихейских идей, которые, по всей видимости, передавались изустно⁵⁰⁰.

Суфийское морально-этическое учение и подвижническая практика, теософские и метафизические идеи неоплатоников и гностиков, а также принципы суннитского богословия, разработанные «традиционистами» (ахл ал-хадис), были обобщены в трудах ал-Газали. Они являются ярчайшими примерами тенденции к идейному синкретизму, которую мы наблюдаем в период децентрализации Халифата. Синтетическое учение ал-Газали, а также философские доктрины мусульманских философов IV-V/X-XI вв. были восприняты и творчески переработаны - такими мистически настроенными мыслителями, как иранец Йахья ас-Сухраварди (ум. в 587/1191 г.), который был казнен в Сирии за свои «еретические» взгляды, и андалусский араб Ибн [ал-] Араб, который провел вторую половину жизни в Сирии и Малой Азии и умер в Дамаске в 638/1240 г. Йахья ас-Сухравардий изложил аристотелевские, пифагорейские и неоплатонические идеи в образах и понятиях, почерпнутых из доисламской иранской мифологии. Ибн [ал-] 'Араб же создал сложную неоплатонико-гностическую систему, которая подчеркивала экзистенциальное единство всех вещей [вахдат ал-вуджуд], вытекающее, по его мнению, из их общего начала в Божественном Абсолюте. Это, однако, не означает, что философско-метафизические системы ас-Сухравардий и Ибн [ал-] 'Араб были сугубо чужеродными исламу элементами, искусственно привнесенными в классическую суфийскую традицию. По всей видимости, их следует считать естественным развитием определенных тенденций, которые были присущи мусульманской религии с самого ее появления. Иными словами, они отражают постепенное обогащение и усложнение суфийского учения в диалоге с другими идейными течениями в средневековом исламе. Уже в

ранней суфийской традиции Бог считался единственным источником любого действия в этом мире, чьи повеления каждый верующий должен был воспринимать покорно и безоговорочно. В постклассическом суфизме (в V-VI/XI-XII вв.)⁵⁰¹ эта идея переросла в представление о Боге не только как единственном истинном источнике всякого действия, но и как единственно истинно существующей реальности. Эта концепция, которую с некоторыми натяжками можно назвать «монистической», натолкнулась на резкую критику со стороны известного ханбалита Ибн Таймийи (ум. в 728/1328 г.), объявившего всех ее приверженцев злосгными вероотступниками. Ибн Таймийя и его единомышленники создали целый корпус анти-«монистической» полемической литературы, которая играла важную роль в мусульманской теологии с VIII/XIV в. вплоть до наших дней⁵⁰².

Помимо особых метафизических и космологических доктрин, отличительной чертой позднего суфизма стали специфические аскетические упражнения и созерцательные практики, к числу которых относились духовное уединение (халва), поминание Бога (зикр) и «мистические концерты»-радения (сама), во время которых зикр исполнялся под аккомпанемент музыкальных инструментов и сопровождался ритуальными телодвижениями. Суфийские теоретики расценивали эти ритуалы как средства углубления отношений между мистиком и Богом, а также как способ высвобождения духовной энергии, накопленной мистиком в процессе непосредственного созерцания тайн Мироздания или же самого Бога. Именно исходя из этих представлений многие (хотя далеко не все) суфийские шайхи оправдывали исполнение музыкальных композиций и декламацию любовных стихов во время радений (сама). [Странствующий дервиш-каландар] С течением времени общение мистика с Божественным Возлюбленным приняло форму достаточно четкого ритуала, который выделил суфиев из числа остальных мусульман. Во время таких радений мистики порой впадали в состояние мистического исступления (ваджд), которое могло побудить их к исполнению импровизированного танца или же к неистовой жестикуляции и раскачиванию под музыкальный ритм. В психологическом плане радения позволяли мистику достигать измененных состояний сознания, во время которых ему открывались тайны Мироздания (мукашафат) или же он входил в непосредственный контакт с Божественной реальностью. Система классификации и интерпретации таких видений была разработана Наджм ад-Дайном [ал-]Кубра (ум. ок. 620/1220 г.), происходившим из селения Хива в Хваразме, который уделял особое внимание мистическим видениям.

Представители более традиционного направления суфийской мысли черпали свое вдохновение в морализаторских рассуждениях классиков суфийской литературы, сочинения которых были рассмотрены в предыдущих главах. В стремлении очистить суфийское движение от неконтролируемых экстатических элементов, вызывавших неодобрение у многих суннитских улама и представителей официальных властей, последователи «трезвого» суфизма продолжали делать упор на морально-этические и подвижнические аспекты суфийской традиции. Эта тенденция нашла своего наиболее яркого представителя в лице великого «святого покровителя» Багдада - 'Абд ал-Кадира ал-Джилани (ум. в 561/1166 г.). Будучи типичным представителем «трезвого» подвижничества, ал-Джилани, принадлежавший к ханбалитскому толку, во время своих проповедей обращался прежде всего к простому люду. Послушать его собирались огромные толпы народа, причем не только мусульман. Подобно ал-Газали, он особое внимание уделял практическим и морально-этическим аспектам суфизма, старательно избегая сложных метафизических рассуждений. Эта «трезвая» и «социальная ответственная» тенденция в мисгическом благочестии нашла отражение в последнем классическом руководстве по суфизму- «Дары Божественного знания» {'Авариф ал-ма'ариф} Абу Хафса 'Умара ас-Сухравардий (ум. в 635/1234 г.) из Багдада. Персидская версия этого сочинения с момента своего появления в IX/XV в. стала излюбленным руководством для суфиев Ирана и Индии.

Поэзия ранних суфийских шайхов положила начало блистательной литературной традиции, представленной такими великими арабскими поэтами, как Ибн ал-Фарид (ум. в 632/1235 г.), аш-Шуштарий (ум. в 668/1268 г.), а несколько позднее 'Абд ал-Гани ан-Набулусий (ум. в 1143/1731 г.). Еще большую роль суфизм сыграл в становлении персидской литературы, которая просто насквозь пропитана суфийскими сюжетами и образами. Здесь различные аспекты суфийской традиции получили эстетическое развитие и достигли беспрецедентной глубины и выразительности. По словам одного западного исследователя, «классическая персидская поэзия в значительной степени суфийская как по духу, так и по содержанию»⁵⁰³. Вклад в персидскую литературу таких суфийских поэтов, как 'Аттар (ум. ок. 615/1220 г.), Румий (ум. в 672/1273 г.) и Джамий (ум. в 898/1492 г.) был

рассмотрен в предыдущей главе настоящей книги. Суфийские мотивы и идеи занимали видное место и в других литературах мусульманского мира, например, в турецкой, урду, малайской и пр.

* Появление тарикатов

Начиная с VI/XII в., мисгическая жизнь в мусульманском мире была сосредоточена прежде всего в суфийских сообществах или братствах (ед. ч. тарика), многие из которых существуют и по сей день. В сущности, если сегодня речь заходит о суфизме, то суфийские братства (которые иногда называют «орденами») - это первое, что приходит на ум. Их прототипами стали ранние суфийские обители, основанные ас-Суламй, ал-Хараканй, Абу Са'идом б. Абй-л-Хайром и 'Абд Аллахом [ал-]Ансарий. Суфийские братства обычно располагались в особых зданиях, где суфии могли отрешиться от суэты повседневной жизни, чтобы заниматься своими ежедневными упражнениями и ритуалами, которые могли быть как коллективными, так и индивидуальными. С течением времени в такого рода общинах установились достаточно четкие правила внутреннего распорядка и сложная иерархическая структура. На раннем этапе истории суфизма, до конца IV/X в., отношения между учителем и учеником были достаточно неформальными. Ученик (мурид) зачастую обучался сразу у нескольких учителей (шуйух), стремясь извлечь как можно больше пользы из их духовных наставлений и различных толкований суфийского учения. С конца IV/X в. в некоторых регионах мусульманского мира, в частности в Восточном Иране, эти отношения претерпели существенные изменения. На смену духовным наставлениям в неформальной обстановке, характерным для раннего суфизма, пришли более формализованные «курсы обучения», которые духовный наставник предлагал относительно широкому кругу учеников. В некоторых случаях учитель оказывал ученикам материальную поддержку из своих собственных средств или же из средств, предоставляемых его покровителями и почитателями. Взамен он требовал от своих учеников абсолютной преданности и иногда даже запрещал им посещать занятия других суфийских шапхов. Наставническая практика каждого отдельного шайха получила название его духовного «пути» (тарик, или тарика). «Путь» был не чем иным, как набором правил, ритуалов и молитв, которыми шайх делился со своими учениками с целью «очистить» их от грехов и мирских забот и вселить в них совершенную безмятежность и готовность к восприятию Божественных «тайн». Главной задачей такого обучения было освободить «послушников» от привязанности к этому миру, сделать их восприимчивыми к «излияниям» Божественной мудрости и приблизить к Богу. Со временем понятие тарик, или тарика, было метонимически перенесено на суфийскую теорию и практику, которых придерживались последователи определенного суфийского шайха. в рамках основанной им суфийской общины. В западной литературе такие институты стали называть «суфийскими орденами». Этот термин подчеркивал сходство института тарика с католическими монашескими орденами. Братства обычно назывались именем их основателя, однако заслуга создания братств как социально-религиозных организаций, как правило, принадлежала преемникам эпонима. Преемники стремились поставить отношения учителя и учеников на формальную основу с помощью правил, которые регулировали отношения внутри суфийского сообщества. Когда ученик заканчивал обучение под руководством известного шайха, он получал от него письменное разрешение иметь собственны учеников (иджаза). Внешним символом его самостоятельности становилось суфийское «рубище» (хирка), в которое учитель торжественно облачал своего последователя. Среди других типичных атрибутов суфийского образа жизни мы находим молитвенный коврик (саджжада), четки (мисбаха) и чашку для подаяний (кашкул).

В период с конца VI/XIII в. до начала X/XVI в. правящие династии на Ближнем Востоке оказывали очень щедрую поддержку как суфийским братствам, так и отдельным суфийским шайхам, в том числе тем, чье «правоверие» вызывало сомнения у их учених современников, например, Йахья ас-Сухравардий, Ибн Саб'ин (ум. в 669/1269 г.), Ибн Худ (ум. в 699/1299), Ибн [ал-]Арабий и 'Абд ал-Карим ал-Джайль. Они пользовались покровительством Айубидов и Мамлюков Египта и Сирии, а также Расулидов Йемена. Процесс институционализации суфизма, который начался еще при Сельджуках, получил дальнейшее развитие при их преемниках, особенно на Востоке мусульманского мира. Несмотря на опустошительные монгольские завоевания середины VII/XIII в., монгольские правители, которые вскоре приняли ислам, охотно оказывали покровительство известным суфийским шайхам, надеясь таким образом укрепить свой авторитет среди своих мусульманских подданных. Кроме того, правители надеялись заручиться их «благословением» (барака) в своих рискованных

политических и военных начинаниях. Существует достаточно распространенная точка зрения, что сеть суфийских братств, возникшая в тот период, обеспечила духовное и культурное единство восточной части мусульманского мира после политического распада Халифата и появления множества враждующих между собой мусульманских государств.

Мамлюкские правители Египта и Сирии продолжили просуфийскую политику своих предшественников, стремясь использовать в своих целях их авторитет среди народных масс. Эта политика часто вызывала неудовольствие среди профессиональных ученых- "улама", которые занимали высокие официальные посты в мамлюкском государстве. По их мнению, полуграмотные мистики не могли давать хороших советов своим покровителям, которые имели весьма смутное представление о нормах шари'ата. и потому нуждались в руководстве со стороны религиозных авторитетов. Тем не менее в борьбе за влияние на умы и сердца правителей суфийские шайхи зачастую одерживали верх над учеными, получившими традиционное мусульманское образование.

Сухой схоластицизм и узкие корпоративные интересы последних были малопривлекательными как для правителей, так и для простых верующих. Вслед за мамлюкскими султанами, всячески демонстрировавшими свою благожелательность по отношению к суфиям, многие правители и чиновники средней руки также стали оказывать щедрую поддержку «беднякам» (фукара, ед. ч. фахир), т. е. суфиям, предоставляя в их распоряжение вакуфную собственность. Наглядным свидетельством возросшего влияния суфииев на мамлюкских султанов в тот период был беспрецедентный рост числа суфийских институтов. Это могли быть как небольшие обители (завийа), в которых обычно жил учитель и его ученики, так и большие постоянные дворы для странствующих суфииев (рибат), и гигантские суфийские «монастыри» [ханака], в которых могло проживать до нескольких сотен суфииев. Такого рода суфийские комплексы были особенно многочисленны в Египте, где месгны правители тратили колоссальные суммы на их строительство и содержание. Идеологическая и физическая экспансия суфизма была обусловлена рядом причин. 'Улама, занятые своими далекими от жизни богословскими и юридическими диспутами и одержимые стремлением всеми правдами и неправдами заполучить доходную государственную службу, были не в состоянии удовлетворить духовные чаяния обычных верующих. В то же время для многих простых мусульман жизнь в суфийской общине давала возможность не заботиться о хлебе насущном, полагаясь на щедрые пожертвования, которыми светские власти и богатые горожанесыпали суфийских подвижников в награду за их «характеристические» услуги. Как бы то ни было, в этот период многие мусульмане, в том числе и женщины, принимают решение вступить на суфийскую стезю. Для этого они присоединялись к той или иной общине, ведущей свое происхождение от какого-нибудь известного суфийского шайха, и оставляли свои «мирские» занятия с тем, чтобы целиком и полностью предаться служению Богу. Наиболее влиятельными суфийскими организациями в центральных и западных землях мусульманского мира были шазилийа, рифатийа, бурханийа, халватийа, кадирийа и их многочисленные ответвления. Некоторые из этих братств, в особенности кадирийа, были распространены по всему мусульманскому миру - от Западной Африки до Китая. В целом же суфии на Востоке мусульманского мира принадлежали к местным братствам, таким, например, как кубравийа, ни'матуллахийа и накшбандийа.

Со временем каждое братство выработало свою собственную нормативную литературу. Ее основными темами были следующие:

1. Цепь духовной преемственности братства (силсила). Она возводилась от нынешнего его главы к пророку Мухаммаду и включала в себя от тридцати до сорока звеньев. Ввиду того, что главной целью таких генеалогий было обоснование легитимности братства, ее иногда могли подделывать, хотя в большинстве случаев достоверность подобных «цепей» не вызывает особых сомнений.

2. Ритуалы и условия посвящения в братство. В некоторые братства принимали и мужчин, и женщин, другие же были исключительно мужскими. После посвящения новообращенный был обязан беспрекословно подчиняться своему шайху и выполнять каждое его желание. Отношения между шайхом и его муридами, равно как и их взаимные обязательства, были детально описаны и руководствах каждого отдельного братства,

3. Правила ритуального радения (закр), в том числе их частотность, продолжительность и этикет.

4. Правила духовного уединения (халва). Для того чтобы избежать всякого рода отвлечений, члены суфийских братств зачастую уединялись в особых кельях или пещерах либо же удалялись в леса и горы. Продолжительность таких уединений могла

составляя до сорока дней. Как правило, поведение мистика во время таких духовных уединений регулировалось четкими предписаниями, которые были различными у различных братств. В этих предписаниях оговаривалось местоположение и длительность уединения, последовательность произнесения формул зикра и молитвенных обращений к Богу, позы, которые должен принимать отшельник, и способы поддержания ритуальной чистоты. Особое место такие духовные уединения занимали в ритуальной практике братства халватий которое обязано ей своим названием.

5, Правила и предписания, регулирующие совместное проживание в суфийских обителях и взаимоотношения между членами братства. Такие руководства охватывали все стороны жизни суфииев внутри и вне обители, включая правила поведения в путешествии, взаимоотношения с простыми верующими, способы медитации, слушания поэзии и музыки, омовения и держания поста. Здесь же зачастую разъяснялась система «состояний» и «стоянок» на мистическом пути к Богу, подкрепленная авторитетом основателя братства⁵⁰⁴.

Такие нормативные руководства придавали самобытность каждой суфийской общине. Ощущение принадлежности к единой духовной и подвижнической традиции культивировалось также при помощи агиографических сочинений. Они восхваляли /айхов-основателей суфийской общины и изображали их в качестве образчиков благочестия и праведности, на которые должны ориентироваться рядовые члены братства. В агиографических сочинениях, которые мы находим практически в каждом братстве, особое внимание уделялось чудотворчеству и сверхъестественным способностям покойных шайхов. Это способствовало возникновению культа умерших суфийских «святых» (аулия) среди их последователей, а также среди широких слоев местного населения.

Как правило, члены суфийских братств были физически отделены от простых верующих. Они проживали в особых зданиях, возведенных специально для них каким-нибудь богатым покровителем, и вели общинный образ жизни, неотъемлемой частью которого было строгое соблюдение определенных ритуалов, в частности, регулярное чтение молитв братства {аурад, ед. ч. вирд). Многие суфии верили, что эти молитвы были сообщены основателю их тариката самим Пророком, явившимся ему во сне. Широко практиковались также коллективные духовные концерты-радения (зикр; сама'; хадра), которые проходили несколько раз в неделю и требовали участия всех членов братства. Такие ритуальные коллективные радения должны были усиливать в каждом суфии чувство приверженности братству и его основателю. Некоторые ревнители чистоты суннитского ислама (например, Ибн Таймийя) всячески порицали использование музыкальных инструментов, хлопанье в ладоши и танцы во время таких радений, другие же ученые (например, ал-Газали) считали их допустимыми, при условии что участники ведут себя сдержанно и не впадают в крайности. Важность формул зикра, как инструмента самоидентификации членов братства, засвидетельствована тем фактом, что при посвящении в братство учитель торжественно сообщал их новому ученику во время особой церемонии, называемой «произнесение [формул] зикрт {талкн аз-зикр} .

Как и все мусульмане, суфии преклонялись перед благочестием и аскетическим образом жизни Пророка, которые они считали самым верным путем к спасению в будущей жизни. Суфии не только подражали поведению Мухаммада вплоть до самых мелочей (*imitatio Muhammadi*), но также старались постоянно сохранять его образ в своих мыслях и ощущениях. Эта практика позволяла отдельным суфиям лицезреть Пророка «будто наяву». Во время таких духовных «встреч» Пророк давал суфиям полезные наставления или помогал им решить сложные моральные дилеммы и богословские проблемы. Многие шайхи утверждали, что подвижническая практика и морально-этические установки их братств получены ими в результате общения с Пророком. Такие братства считали себя наследниками «пути Мухаммада» (тарика мухаммадийя).

В позднем суфизме мы наблюдаем два основных вида отношений между учеником и учителем. В первом случае ученик {мурид) постоянно находился при шайхе тариката, который брал на себя всю ответственность за его подготовку и в конце обучения вручал ему так называемое «рубище ученичества» (хиркат ал-ирада), которое можно рассматривать в качестве своеобразного суфийского «диплома». Во втором случае ученик проходил обучение под руководством наставника в течение относительно короткого периода времени. После этого он получал от своего учителя «рубище благословения» (хиркат ат-табаррук) и был волен поступить в обучение к другому шайху. Такой вид взаимоотношений был доступен не только «профессиональным» суфиям, но и, в принципе, любому мусульманину, что безусловно

ускорило распространение суфийских идей и идеалов среди мусульманских масс и способствовало увеличению числа приверженцев суфийского пути. Зачастую среди таких «непрофессиональных» суфиев мы находим членов правящих династий или высокопоставленных государственных чиновников. Они щедро одаривали своих суфийских наставников за духовные наставления и нередко завещали им часть своего имущества. Наличие множества учеников у одного учителя и обучение одного ученика под руководством сразу нескольких учителей стало отличительной чертой позднего суфизма. В то же время шайхи некоторых братств (например, братства тиджанний) запрещали своим последователям искать благословения у других наставников.

В VIII-IX/XIV-XV вв. суфийские тарики пережили стадию развития организационной структуры: они стали сложными социально-экономическими организмами, в которых глава братства уже не мог лично наставлять и обучать всех своих последователей. В конечном счете шайхи больших братств переложили часть своих обязанностей на своих заместителей (ед. ч. мукаддам или халифа), которые были наделены полномочиями проповедовать от лица своего шайха в региональных подразделениях братства, находившихся иногда на очень значительном удалении от главной обители суфийского «ордена». Такие заместители зачастую обладали значительной свободой действий и правом принимать в братство новых членов. Нередко они основывали свое собственное братство, особенно в случаях, когда не соглашались с кандидатурой преемника главного шайха братства. Такое положение привело к быстрому росту числа дочерних братств, главы которых руководили ими как самостоятельными организациями. По сравнению с католическими монашескими орденами, которые полностью подчинялись папской власти и строго следовали своим уставам, суфийские братства были менее структурированы и не имели жесткого централизованного руководства. Отсутствие жесткой субординации приводило к постоянному делению основного братства на стремящиеся к независимости «филиалы». Светские же власти стремились поставить деятельность братств под свой контроль. В каждом крупном городе Османской империи мы находим «старосту глав [суфийских братств]» (шайх аш-шуйух). Он назначался наместником города или провинции иправлял деятельностью суфийских институтов, находящихся в его юрисдикции. В 1227/1812 г. наместник Египта Мухаммад 'Али учредил такую же должность в Каире. Ее обладатель получил власть над всеми суфийскими общинами Египта, равно как и над многочисленными суфийскими гробницами и странноприимными домами. Борьба за сферы влияния и новых приверженцев усиливалась замкнутость братств и привела к появлению четких границ между ними, а также между дочерними ответвлениями одного и того же братства. Каждая суфийская община имела свои отличительные цвета и особое одеяние, выделявшее его приверженцев из числа членов других суфийских институтов. Как уже отмечалось, распространение суфийских институтов сопровождалось диверсификацией суфийских учений и источников. Простых принципов благочестия, которые были выработаны полулегендарными подвижниками первых веков ислама, было уже недостаточно для удовлетворения духовных и интеллектуальных запросов многочисленных последователей суфизма. Откликаясь на эти разнообразные запросы, суфизм постепенно превратился в сложную и многогранную теоретическую и практическую систему. К примеру-, известный магрибинский суфий Ахмад Заррук (ум. в 889/1493 г.) смог выделить десять различных направлений в суфизме своей эпохи. По его мнению, каждому из них были присущи свои особые аскетические и духовные упражнения, теоретические установки, учебники и авторитеты⁵⁰⁷. В этой главе мы рассмотрим биографии и сочинения великих суфийских шайхов позднего средневековья, которые положили основу аскетико-мистическим традициям, сохранившим свое влияние вплоть до наших дней. При этом нам неизбежно придется столкнуться с проблемой четкого определения понятия «суфизм», которая проистекает из необычайного разнообразия его составляющих. Авторы и ученые, которых мы ныне считаем «суфиями» в полном смысле этого слова, зачастую могли и не считать себя таковыми. В рассматриваемый нами период мы находим большое количество учений и подвижнических практик, которые мы определяем как «суфийские». Однако их принадлежность к суфийскому движению установить достаточно сложно, так как поздний суфизм больше чем какое-либо другое движение способствовал сближению всех направлений духовной и интеллектуальной жизни мусульман⁵⁰⁸.

* Абд ал-Кадир (ум. в 561/1166 г) и кадирийа

В VI-VII/XII-XIII вв. мы наблюдаем множество изменений в мусульманском обществе, которые оказали глубокое влияние на всю последующую историю суфизма. К числу таких изменений относится, в частности, появление первых суфийских братств.

Его обычно связывают с тремя суфийскими «лигами», чьи биографии и учения будут рассмотрены в данной главе. Первый из них, 'Абд ал-Кадир ал-Джилани, считается основателем влиятельного братства кадирийа. Ал-Джиляни родился в г. Джилане (Гиран) в Иране. В возрасте семнадцати лет он прибыл в Багдад с тем, чтобы изучать хадисы и догматико-правовое учение ханбалитского мазхаба. Из Багдада он совершил паломничество в Мекку⁵⁰⁹. Свое первое суфийское рубище он получил от ханбалита ал-Мубарака ал-Мухарримй, основателя первого ханбалитского «колледжа» (мадраса) в Багдаде⁵¹⁰, однако его обращение в суфизм произошло под влиянием суфийского подвижника Абу-л-Хайра ад-Даббаса (ум. в 523/1131 г.), который зарабатывал на жизнь продажей патоки. Ад-Даббас подверг 'Абд ал-Кадира ал-Джилани суровым аскетическим испытаниям с целью подавить его гордыню. После обучения под руководством Абу-л-Хайра ад-Даббаса, 'Абд ал-Кадир ал-Джилани продолжил придерживаться сурового аскетизма, привитого ему наставником: он проводил ночи напролет в молитвах, постылся в течение года, многократно прочитывал весь Коран, удалялся в пустыню без какой-либо провизии и т.п. В 521/1127 г., когда ему исполнилось пятьдесят лет, он почувствовал, что достиг духовной зрелости, и решил вернуться «в мир», дабы донести свое духовное знание до людей. С этой целью 'Абд ал-Кадир ал-Джилани стал выступать с публичными проповедями, которые привлекали огромное количество простого люда, богатых торговцев и горожан, а также представителей правящего класса. Незадолго до смерти ханбалит ал-Мухарримй назначил 'Абд ал-Кадира ал-Джилани главой своей религиозной школы (мадраса) в одном из кварталов Багдада. Кроме того, ал-Мухарримй построил странноприимный дом (рибат) для его большой семьи (у 'Абд ал-Кадира ал-Джилани было четыре жены и сорок девять сыновей) и учеников, где он стал преподавать традиционные мусульманские науки: Коран и его толкования, пророческие предания (хадис), мусульманское право (фикх). По крайней мере трое из его сыновей и многие ученики впоследствии стали известными проповедниками и учеными.

'Абл ал-Кадир ал-Джилани был убежденным ханбалитом, который, как и основатель этой религиозно-правовой школы, был склонен к социальному активизму. Его проповеди были обращены в первую очередь к простым верующим. Они собирали огромное количество слушателей. Рибат, в котором находилась его школа, уже не мог вместить его многочисленных почитателей, стекавшихся к нему уже не только со всего Ирака, но и из других провинций мусульманского мира. По пятницам и средам ему приходилось читать свои проповеди в специально подготовленном для этого месте на окраине города, так как во всей 'аббасидской столице не было строения, которое могло бы вместить всех желающих послушать знаменитого шайха⁵¹¹. В конечном счете власти Багдада были вынуждены возвести на этом месте специальное здание, в котором 'Абл ал-Кадир стал принимать посетителей и выносить авторитетные суждения (ед. ч. фатва) по различным сложным вопросам мусульманского благочестия, юриспруденции и этики. Его исключительная популярность как проповедника привлекла к нему состоятельных покровителей, многие из которых учредили крупные благотворительные фонды для нужд его религиозной школы.

Согласно легенде, вдохновенные проповеди 'Абд ал-Кадира ал-Джилани и его ореол «Божьего человека» способствовали массовому обращению в ислам представителей немусульманских общин Багдада. Столь же неизгладимое впечатление он производил и на своих братьев по вере, многие из которых публично каялись в своих грехах под воздействием его увещеваний. 'Абд ал-Кадир произносил их на народном языке, который был доступен большинству простых верующих, и касался вопросов и проблем, волновавших каждого. Ответы на эти вопросы и проблемы он черпал в преданиях о первых мусульманах, на которые он не уставал ссыльаться в своих проповедях. Как и в Яхья улум ад-дин ал-Газали, в основе суфийского учения 'Абд ал-Кадира ал-Джилани лежало стремление сплотить мусульманскую общину, внушить ее представителям высокие морально-этические ценности и тем самым вывести их на путь, ведущий к спасению в будущей жизни. Исходя из этих целей, он тщательно избегал сложных метафизических рассуждений, недоступных непосвященным, которые многие современные ему суфийские теоретики часто выдвигали на первый план. Он также не касался экстатических и индивидуалистических сторон мистического опыта, связанных с такими «скандально известными» личностями, как Абу Йазид ал-Бистамий и ал-Хусайн б. Мансур ал-Халладж. Дидактические проповеди 'Абд ал-Кадира ал-Джилани апеллировали к внутреннему миру каждого верующего и открывали перед ним возможности самосовершенствования, основная цель которого заключалась в достижении духовной стадии, на которой «скрытые помыслы, слова и

действия [верующего] полностью соответствуют друг другу»⁵¹². 'Абд ал-Кадир ал-Джилані призывал верующих к «большому джихаду», который, в соответствии с известным преданием, необходимо вести против внутреннего врага, т.е. низменной луши человека с ее пагубными страстями и необузданными порывами. Ведь именно эти страсти и порывы, согласно суфийским представлениям, лишают человека Божественного благоволения и надежды на спасение.[Дервиш братства кадирийа] Абд ал-Кадир ал-Джилані постоянно призывал своих слушателей к смиренению и покорности Божественной воле, которым учит Коран и сунна Пророка. Именно в них находит свое выражение истинная любовь верующего к своему Творцу.

Главное сочинение 'Абд ал-Кадира ал-Джилані, «Достаточное для идущих по пути к Истине» (Гунія ли-талиби тарик ал-хакк), стало популярным руководством по духовному самосовершенствованию для последующих поколений ханбалитов: как суфиев, так и не-суфиев. Изложенные здесь морально-этические требования, казалось бы, не могли вызвать критики лаже у «самых крайних ревнителей чистоты [ислама]»⁵¹³. Это обстоятельство, тем не менее, не помешало Ибн Таймії и ряду других консервативных суннитских ученых высказать свое неудовольствие по поводу различных форм суфийского благочестия и подвижничества, которые всячески превозносились на страницах этого сочинения 'Абд ал-Кадира ал-Джилані. Критики также отмечали, что свои суфийские идеи 'Абд ал-Кадир заимствовал из «еретического» сочинения «Пища сердец» Абу Талиба ал-Маккі, которое служило ему образцом и источником вдохновения. Однако, в отличие от сочинения Абу Талиба ал-Маккі, труд 'Абд ал-Кадира ал-Джилані содержит догматический раздел, в котором изложена позиция ханбалитов по отношению к различным мусульманским общинам и школам. В частности, здесь критикуется учение басрийских салимитов, с которыми Абу Талиб ал-Маккі был тесно связан⁵¹⁴.

Для 'Абд ал-Кадира ал-Джилані идеалом суфийского шайха был благочестивый ученый-ханбалит. Будучи трезвомыслящим и ответственным человеком, он избегал крайностей в теории и практике. 'Абд ал-Кадир ревниво отстаивал полную недосягаемость и непостижимость Бога, которую, как он полагал, суфи-экстатики ставили под сомнение своими высказываниями об интимной близости с Ним. Кроме того, 'Абд ал-Кадир ал-Джилані последовательно отстаивал превосходство пророков над самыми совершенными суфийскими «друзьями Божьими». Как ни парадоксально, 'Абд ал-Кадир ал-Джилані стал «пожалуй, самым известным "святым" в мусульманском мире, чье имя окружено ореолом бесчисленных легенд, которые не сочетаются с образом строгого и трезвого сторонника искреннего покаяния и мистического страха [перед Богом]»⁵¹⁵. Своей посмертной известностью 'Абд ал-Кадир ал-Джилані обязан сыновьям и многочисленным ученикам. Один из его восторженных приверженцев, аш-Шаттанауфі, спустя век после смерти шайха, написал сочинение, в котором 'Абд ал-Кадир ал-Джилані предстает в качестве чудотворца и провидца, которому не было равных во всей Вселенной. Сочинение аш-Шаттанауфі положило начало многочисленным подражаниям, в которых 'Абд ал-Кадир изображается в качестве верховного «святого» своей эпохи, «чья нога поконится на шее всех остальных "друзей Божьих"». В таких сочинениях 'Абд ал-Кадир ал-Джилані постоянно творит чудеса: укрощает огонь, ходит по воде, летает по воздуху, воскрешает мертвых, читает мысли людей, сравнивает с землей горы, осушает моря и чудесным образом присутствует одновременно в нескольких местах. Под его покровительством находятся земли от Стамбула до Дели, и он всегда готов прийти на помощь обиженным и угнетенным. Для почитателей 'Абд ал-Кадира вся его жизнь представляется сплошной чередой чудес и невероятных событий. В агиографических сочинениях и коллективном воображении своих последователей 'Абд ал-Кадир ал-Джилані выступает как воплощение безграничного Божественного величия и как посредник между Богом и Его рабами, который передает Божественную милость простым смертным. Поэтому не удивительно, что вскоре после смерти шайха его усыпальницу в Багдаде стали почитать как источник Божественной милости и благодати. Вплоть до наших дней она остается важным культовым центром и объектом массового паломничества. К гробнице 'Абд ал-Кадира ал-Джилані, перестроенной по приказу османского султана Сулаймана в 941/1531 г., продолжают стекаться паломники, главным образом из индо-пакистанского региона, где число приверженцев братства 'Абд ал-Кадира до сих пор остается весьма значительным. Индийские мусульмане взывают к 'Абд ал-Кадиру ал-Джилані во время эпидемии холеры и прочих бедствий. В таких случаях мусульмане, проживающие в пораженных эпидемией селениях, устраивают шествия под знаменем темно-зеленого цвета, которое считается знаменем самого 'Абд ал-Кадира, и молят «святого» заступиться за них перед Богом. В день смерти 'Абд ал-Кадира ал-Ажилані (урс), 11 числа месяца

раби'II, в Багдаде до сих пор проводятся специальные празднества. Популярность 'Абд ал-Кадира среди различных социальных слоев мусульман, к тому же живших в самые различные исторические эпохи, равно как и характер его причастности к суфийскому движению и по сей день занимает исламоведов. Согласно британскому специалисту по истории суфизма Дж. С. Тримингему:

Трудно пробиться через завесу легенд, которые появились еще при жизни 'Абд ал-Кадира... и быстро умножились после его смерти... [Трудно] понять, почему из сотен «святых» той эпохи только он сумел пережить время и оставаться вдохновителем миллионов последователей, небесным ходатаем и дарителем благодати вплоть до наших дней... Что же касается его причастности к суфизму, то у нас нет ни малейших указаний на то, что он вообще был суфием⁵¹⁶. Сомнения относительно принадлежности 'Абд ал-Кадира к суфийскому движению высказала также французская исследовательница Ж.Шабби. По ее мнению, ал-Джилань был прежде всего проповедником и главой религиозного «колледжа» (мадраса), которого суфии-шави'иты впоследствии изобразили в качестве суфийского наставника и основателя кадирийского братства⁵¹⁷. В то же время недавние исследования письменного наследия 'Абд ал-Кадира ал-Джилань показывают, что он был очень хорошо знаком с ранней суфийской традицией и сочинениями ее основных представителей. В своих работах и проповедях он часто ссылается на идеи ал-Хасана ал-Басри, Ибрахима б. Адхама, Суфайана ас-Саурй, ал-Хариса ал-Мухасибй, Раби'и ал-'Адавийи, Ма'руфа ал-Кархй, Фудайла б. 'Ийада, Абу Иазида ал-Бисгамй, Сахла ат-Тустарй и суфиев из окружения ал-Джунайда ал-Багдадий⁵¹⁸. Кроме того, 'Абд ал-Кадир прекрасно владел суфийской терминологией, имевшей хождение в его собственную эпоху⁵¹⁹. Нельзя отрицать и того факта, что он возглавлял не только религиозный «колледж», но и суфийскую обитель и что в источниках того времени и в его собственных проповедях его ученики именуются «суфиями» (муридун, фукара)⁵²⁰.

Ареал распространения кадирийского братства и особенности его структуры

Как уже было отмечено, нет особых оснований сомневаться в том, что 'Абд ал-Кадир ал-Джилань был одновременно главой ханбалитской школы (мадраса) и шайхом суфийской обители (рибат) в Багдаде. Свои проповеди, собранные в книге «Божественное Откровение» (ал-Фатх ар-раббани), он читал как в одном, так и в другом заведении. Оба они пользовались большой популярностью и получали значительную материальную поддержку как от государственных чиновников, так и от частных лиц, пока не были разрушены во время разорения Багдада монголами в 656/1258 г. До того момента ими управляли потомки 'Абд ал-Кадира ал-Джилань. Согласно его биографу аш-Шаттанауфй, после 'Абд ал-Кадира школу возглавил его сын 'Абд ал-Ваххаб (552/1151-593/1196 гг.), которого сменил его сын 'Абд ас-Салам (ум. в 611/1214 г.). Другой сын 'Абд ал-Кадира, 'Абд ар-Раззак, стал довольно известным ученым и аскетом. Несколько членов этой семьи погибли во время монгольского нашествия.

Послушники, проживавшие в рибате. 'Абд ал-Кадира ал-Джилань, придерживались правил, установленных его основателем. Правила легли в основу самостоятельной аскетической школы (мазхаб). Получая суфийское рубище (хирка) из рук 'Абд ал-Кадира ал-Джилань, его муриды признавали его главенство и обязывались во всем следовать воле шайха. Аш-Шаттанауфй приводит престоронний список подвижников, которые достигли различных степеней духовного совершенства и сподобились получить рубище из рук 'Абл ал-Кадира. О таких подвижниках источники говорят, что они «присоединялись» (интасаба или интама) к шайху и, по завершении своего обучения, имели право вручать суфийские рубища своим ученикам от имени шайха. Такая практика означала, что каждый новообращенный (мурид) считал 'Абд ал-Кадира своим личным шайхом и наставником, даже если он получил свое рубище от одного их учеников последнего. Согласно одному преданию (датируется примерно 592/1196 г.), 'Абд ал-Кадир объявил, что получение рубища также не является обязательным условием вступления в братство. Человеку достаточно было заявить о своем желании сделаться его последователем, т. е. «присоединиться к нему». По всей видимости, еще при жизни 'Абд ал-Кадира некоторые его последователи начали всячески пропагандировать его наставнический метод. К примеру, некий кадириец 'Али б. ал-Халлад собрал вокруг себя приверженцев в Йемене, а некий обитатель Баалбека (Ба'лабакк) Мухаммад ал-Бата'их создал кружок последователей 'Абд ал-Кадира в Сирии. Другим известным распространителем наставнического метода, присущего 'Абд ал-Кадиру, был суфий по имени Таки ад-дин Мухаммад ал-Йуниний, который также происходил из Баалбека. В Египте последователем 'Абд ал-Кадира был

некто Мухаммад б. 'Абд ас-Самад, который считал его самым совершенным и непогрешимым человеком после Пророка. Ввиду того, что всем последователям 'Абд ал-Кадира было обещано райское блаженство, братство приобрело необычайную популярность среди народных масс. Оно сохраняло свою популярность вплоть до новейшего времени. Извесгно, что даже в 20-30-е годы XX в. в Африке кадирийские проповедники легко находили множество новых приверженцев.

Вполне вероятно, что сыновья 'Абд ал-Кадира приняли определенное участие в распространении учения своего отца. Тем не менее Ибн Таймийа сообщает, что был знаком лишь с одним из его потомков, который, по его словам, был обычным мусульманином, не состоял в братстве и не разделял фанатичной приверженности своему «святому» предку, присущей членам его братства. Любопытно, что аш-Шаттанауф не подтверждает легенды о том, что уже при жизни шайха. некоторые его сыновья проповедовали его учение в Марокко, Египте, Аравии, Туркестане и Индии⁵³³. Хотя он часто упоминает его сына 'Абд ар-Раззака (ум. в 603/1206 г.), он умалчивает о будто бы возведенной им в Индии «мечети... с семью позолоченными куполами», которой часто восхищались поздние арабские историки и путешественники. Его изложение также не подтверждает расхожее мнение о том, что 'Абд ар-Раззак ввел в суфийскую практику прослушивание музыки. На самом деле музыку на суфийских церемониях слушали задолго до него.

'Абд ал-Кадир придерживался мнения, что наставник обязан предписывать каждому муриду духовные упражнения, соответствующие его индивидуальным нуждам и потребностям. Если он действительно практиковал такой индивидуальный подход к духовному самосовершенствованию, трудно объяснить, зачем ему понадобилось устанавливать единообразный ритуал поминания Бога (зикр) или требовать, чтобы все без исключения его последователи совершали одни и те же обязательные молитвы братства (вирд). Несмотря на попытки его наследников унифицировать кадирийскую подвижническую практику, каждой кадирийской общине, которые мы находим по всему мусульманскому миру, были присущи свои, порой значительно отличающиеся друг от друга, вирды и способы совершения закра. Принятые в этих общинах церемонии посвящения в братство также значительно отличаются друг от друга. Более того, как это ни парадоксально, члены некоторых кадирийских общин склонны ставить 'Али, двоюродного брата Пророка, выше самого Пророка и отдавать особое почтение сыновьям 'Али, ал-Хасану и ал-Хусайну. Культ Али и его потомков плохо вяжется с богословской позицией такого сурового ханбалита, как 'Абд ал-Кадир ал-Джилани, и, по-видимому, отражает своего рода aberrацию кадирийского учения в поздний период.

Кадирийское движение с самого начала развивалось в двух основных направлениях. Для многих своих почитателей 'Абд ал-Кадир был прежде всего основателем особой подвижнической системы и богословского учения. Другие же видели в нем чудотворца и защитника бедных и униженных. Представители второго направления часто считали его самым великим «другом Божиим» всех времен и чуть ли не воплощением Бога на земле. Более умеренные приверженцы 'Абд ал-Кадира считали его самым великим «святым» своей эпохи и не более того. Такого мнения придерживался знаменитый мистик Ибн [ал-] 'Арабий, который полагал, что 'Абд ал-Кадир ал-Джилани при жизни был «заместителем» Бога на земле {халифа} и великим чудотворцем⁵²⁵. Многие последователи 'Абд ал-Кадира считали, что он может творить чудеса и после своей смерти. К примеру, он может покидать свою могилу, чтобы прийти на помощь страждущим. Это поверье засвидетельствовано в ритуалах посвящения, которые практиковались в некоторых ответвлении братства кадирийя: желающий вступить в кадирийское сообщество должен был увидеть «святого» шайха во сне, причем настолько ясно, что, даже никогда не видав изображения 'Абд ал-Кадира, он мог бы узнать его среди тысячи людей.

Поклонение отцу-основателю кадирийской общины широко распространено в Северной Африке, где его почитателей называют джилалийа (джилала). Некоторые французские ученые характеризовали их учение как наложение суфийских идей на доисламские верования, в том числе «поклонение таинственным силам природы». В Магрибе; суфийским термином «уединение» (халва) называют груду камней, символизирующую незримое присутствие «святого заступника» 'Абд ал-Кадира. Местные жители, особенно женщины, втыкают в эти груды стебли тростника и привязывают к ним лоскутки ткани. Кроме гаго, они жгут здесь смолу стираксового дерева в глиняных черепках. "По наблюдению одного французского исследователя XIX в., «в провинции Оран (Вахран) на всех дорогах и основных горных вершинах в честь 'Абд ал-Кадира Джилалий возведены увенчанные куполами святилища»⁵²⁶. Члены сообщества Генава в Гвинее полагали, что они находятся под покровительством

маулана («господина») 'Абд ал-Кадира и подвластных ему демонов мужского и женского пола. В этом поверье французские исследователи усматривали параллель со сверхъестественными способностями, которыми, согласно Корану, был наделен Соломон (Сулайман). Особенно активное участие в почитании 'Абд ал-Кадира принимают арабские и берберские женщины в некоторых регионах Марокко. Они приходят к кадирийским местам «уединения» (халва), чтобы попросить «святого» исполнить их многочисленные желания и помочь им в их начинаниях. Мужчины же приходят в такие священные места главным образом с тем, чтобы избавиться от какого-либо физического недуга. Некоторые суннитские ученые, в частности, Ибн Таймийя и его последователи в Сирии и Египте, выступали против таких обычаяев.

Кадирийское братство состоит из слабо структурированных общин, которые отличаются от других братств главным образом особенностями своей ритуальной практики. Вместе с этим необходимо отметить, что и сами эти общины значительно отличаются друг от друга. Поэтому вряд ли следует говорить о едином кадирийском братстве. Пожалуй, единственной общей чертой разрозненных кадирийских общин является их приверженность к своему «святому» основателю. Несмотря на то, что 'Абд ал-Кадир был ханбалитом, в братство не обязательно вступали лишь приверженцы ханбалитского догматико-правового толка. В принципе, оно было открыто для всех мусульман.

В исторических и историко-географических источниках редко говорится, какому именно суфийскому братству принадлежало то или иное здание или архитектурный комплекс. По этой причине достаточно трудно говорить о том, когда за пределами Ирака появились первые кадирийские обители (завийа или ханака). Согласно некоторым источникам, в Фесе (Фас) учение братства проповедовали потомки двух сыновей основателя, Ибрахима (ум. в 592/1196 г. в Басите, Нижний Ирак) и 'Абд ал-Азиза (ум. в Джайале, деревне в провинции Синджар, Верхний Ирак). Их потомки впоследствии перебрались в Испанию и незадолго до падения Гранады (897/1492 г.) эмигрировали в Марокко (ал-Магриб ал-акса), где их семьи проживают до сих пор. Самое раннее упоминание о халве 'Абд ал-Кадира в городе Фесе приходится на 1104/1692 г.

В Малую Азию и Стамбул учение братства было принесено Исмайлом Руми, который основал в Топхане (квартал в Стамбуле) ханаку, известную под названием «Кадирхана». Согласно источникам, Исма'ил Руми (ум. в 1041/1631 г.), которого называли «Вторым шайхом»⁵²⁷ (Пир сани), основал в Малой Азии около сорока обителей (текийа, или текке). Известный йеменский ученый Салих б. Махдий ал-Махбали упоминал о кадирийской обители (рибат) в Мекке⁵²⁸ около 1180/1767 г. Утверждение, будто филиал братства появился там еще при жизни 'Абд ал-Кадира⁵²⁹, может иметь под собой основание, так как Мекка всегда служила своего рода духовным магнитом для суфииев всех мастей.

В Индии кадирийское братство пользуется большим уважением, хотя и не считается одним из «исконных» индийских братств. Первые «миссионеры» братства прибыли на Индостанский субконтинент из г. Уча, расположенного на северо-востоке от Мултана, в конце IX/ XV в. Оттуда братство постепенно распространилось на территорию донезии и Малайзии⁵³⁰. Позднее, однако, индийское ответвление кадирий было вытеснено другими братствами, такими, например, как чиштия, сухравардия и накшбандия. Начиная с 1166/1752 г., мы уже не заечаем даже намека на присутствие кадирий в перечне распространенных в Индии суфийских «орденов», хотя сам 'Абд ал-Кадир упоминается там не единожды.

Важные статистические данные (к которым, однако, стоит относиться с осторожностью) о кадирийском братстве и его завийах приводят представители французских колониальных властей в Магрибе, О.Депон и Кс. Копполани⁵³¹. Широкое распространение в этом регионе братство получило сравнительно недавно, по всей вероятности, благодаря тезке и потомку 'Абд ал-Кадира, амиру 'Абд аль-Кадеру (ум. 1301/1883 г.). Будучи шайхом местного ответвления кадирийского братства, он на протяжении многих лет возглавлял сопротивление французской колонизации Северной Африки и ныне считается национальным героем алжирской нации.

Братство до сих пор существует во многих мусульманских странах, юбопытно, что некоторые дочерние братства кадирий в ряде областей мусульманского мира опережают по популярности материнское атство, от которого они «ответвились». Так, например, крупное суфийское сообщество в г. Тубе (Туба) в Гвинее, принадлежность к которому считается отличительной чертой племени диаканке, восходит, через братство сидийа, к кадирийскому братству племени хунта, населяющему район Тимбукту. В целом суфийские общины племени кунта являются ответвлениями братства кадирийа, хотя некоторые из них предпочитают

связывать себя с братством шазилийа которое пользуется особенной популярностью среди мусульман Магриба.

Главы кадирийских общин по всему мусульманскому миру номинально подчиняются хранителю гробницы 'Абд ал-Кадира в Багдаде. Всем этим общинам присущи общие ритуалы принесения клятвы верности основателю братства и его потомкам⁵³². В действительности же главенство хранителя гробницы признают лишь в Ираке и Индо-Пакистане, откуда и поныне в Багдад стекается множество паломников⁵³³. Индо -пакистанские последователи 'Абд ал-Кадира ал-Джилани периодически прсылают его усыпальнице различные дары и пожертвования, которые составляют главный источник дохода этого учреждения. Не удивительно, что члены рода 'Абд ал-Кадира в Багдаде считают необходимым выучить язык урду. Во времена Османской империи кадирийские обители (завийа) в Мекке находились в ведении главы всех суфийских братств {шайх ат-туруук), который обладал правом назначать руководителей {мукааддам) этих обителей. Египетское ответвление братства находилось под контролем представителя аристократического рода ал-Бакрий, которого наместник Египта Мухаммад 'Али наделил полномочиями управлять деятельностью всех суфийских братств (турук), находящихся в его владениях⁵³⁴.

В Африке, согласно Л. Ринну, каждый мукааддам назначал своего преемника; в случае, если он умирал, не успев никого назначить, преемника выбирали члены местного братства на общем собрании братства (хадра). После этого они испрашивали одобрения формального главы кадирийцев в Багдаде, который всегда соглашался с выбором региональных ответвлений братства. Организация и ритуалы, присущие североафриканским общинам братства кадирийя, достаточно полно описаны в работах Л. Ринна, О. Депона и Кс. Копполани (см. выше). В целом можно сказать, что каждая кадирийская обитель (завийа) пользовалась почти полной независимостью. Отношения региональных отделений с главным представительством братства в Багдаде были неформальными, а иногда и вовсе отсутствовали. Принцип выбора главы кадирпийи, описанный выше, признавался большинством последователей этого братства, однако на практике его не всегда соблюдали.

В Анатолии Исма'ил Руми сделал символом кадирийского братства зеленую розу. После одного года испытательного срока послушник, желающий вступить в братство, приходил к его главе с войлочной шапочкой типа ермолки или скуфии ('аракийя). Если шайх считал послушника достойным приема в братство, он прикреплял к этой шапочке розу с восемнадцатью желтыми, красными, белыми и черными лепестками, которые расположены в три круга в пять, шесть и семь лепестков, с печатью Соломона в центре. Члены братства называли такую шапку «короной» (тадж). Значение этого символа Л. Гарне⁵³⁵ разъяснил следующим образом: пять лепестков соответствуют пяти добродетелям, которые приобретет вступивший в братство подвижник; шесть лепестков соответствуют шести положениям символа мусульманской веры; и, наконец, семь лепестков символизируют семь аятов первой суры Корана, «ал-Фатихи». Турецкие кадирийцы предпочитают зеленый цвет, хотя другие цвета также разрешаются. В XIX в. тюрбаны и эмблемы египетских кадирийцев были белого цвета. Многие члены братства были профессиональными рыбаками, поэтому во время религиозных процессий они несли на шестах рыбакские сети различных цветов⁵³⁶. 11-го числа месяца раби' II проводятся празднества в честь 'Абд ал-Кадира, во время которых во многих местах Алжира и Марокко верующие совершают паломничества к завийям и святынищам, символизирующими присутствие основателя братства⁵³⁷. Празднование «дня рождения» 'Абд ал-Кадира {маусим), который отмечают джилалиты г. Сале (Марокко), начинается спустя несколько дней после мулууд. (маулид), т.е. празднования дня рождения Пророка, и длится четыре дня, что соответствует 17-20 числам месяца раби' I, Потомки 'Абд ал-Кадира получают в подарок от членов братства овец и быков. Французские колониальные чиновники в Марокко проводили различие между кадирийцами, которые на своих церемониях читали особые Молитвы братства (хизб), городскими джилалитами, которые проводили церемонии зикра под сопровождение барабанов и тамбуринов, и джилалитами из деревень, которые использовали другие музыкальные инструменты. Музыка нередко приводила участников этих церемоний в состояние экстатического исступления. Сельские джилалиты в своих коллективных ритуалах не читали никаких молитв (хизб, зикр), которые установил основатель братства; их простой зикр представлял собой импровизацию под ритм тамбуринов без бубенцов (банадир). Такие импровизации всегда заканчивались словами «Так говорил Маулай 'Абд ал-Кадир» или просто «О Маулай (Абд ал-Кадир».

Различные кадирийские руководства и проповеди, приписываемые 'Абд ал-Кадиру, в большом количестве издавались в Египте, Турции и Индии. Согласно

руководству под названием «Божественные излияния» {ал-Фуйудат ар-раббанппа), перед уходом в уединение (халва) мурпд должен поститься днем и бодрствовать ночью. Халва длится сорок дней. Во времяочных бдений ему должно явиться видение человека, который скажет: «Я - Бог». На это спящий должен ответить «Нет, скорее ты в Боге». Если это было испытанием свыше, то видение исчезает, если же оно продолжается, то это есть истинное «богоявление» (таджаллп). Пребывая в сорокадневном уединении, мурпд постепенно должен уменьшать количество употребляемой им пищи, а в последние три дня он должен держать полный пост. По окончании халвы мурпд начинает постепенно увеличивать прием пищи, пока не вернется к обычному режиму питания.

Джилалиты Танжера в Алжире приносят клятву 'Абд ал-Кадиру в надежде на его помощь в различных начинаниях и в затруднительных положениях. Для этого они приносят в завийу белых петухов, которых они называют мухаррар (букв, «посвященный Богу»)538. Поначалу петухам позволяют свободно бегать около завиии, однако долго они не живут, так как через некоторое время потомки Пророка, проживающие в окрестных селах, употребляют их в пищу. Глава (мукааддам) этой завиии проводит церемонии, во время которых читают Коран и исполняют ритуальные танцы. При этом молитвы 'Абд ал-Кадира (хизб) обычно не исполняются. Обряд обрезания в завиии проводят в первый день празднования дня рождения Пророка (маулид). Накануне этого дня окрестные жители устраивают ночные собрания (лайла), на которых читается хизб 'Абд ал-Кадира. В некоторых местностях Магриба все горшечники являются джилалитами. Тем не менее среди них есть и зажиточные люди, которые щедро жертвуют на нужды братства.

Активное участие в политической жизни кадирийцы впервые приняли во время французской колонизации Алжира, которая началась в 30-х годах XIX в. Тогда глава местного ответвления кадирийского братства, которому предложили возглавить войну против «неверных» разрешил принять это предложение своему сыну 'Абд ал-Кадиру. Будучи прирожденным лидером и талантливым военачальником, 'Абд ал-Кадир сумел использовать все мобилизационные ресурсы братства, чтобы установить свой контроль над многими областями Алжира. Когда французы стали вести целенаправленную политику на подрыв власти, он умело воспользовался своим статусом мукааддам. (председателя одного из региональных ответвлений братства), чтобы завоевать новых приверженцев и укрепить свой авторитет среди сельского населения Алжира. В конечном счете французские войска одержали верх: 'Абд ал-Кадир был пленен и выслан во Францию, а североафриканские кадирийцы утратили свой воинственный дух. С того момента они, нередко сотрудничали с французскими колониальными властями Алжира. Во время народного восстания в районе 'Аурас (фр. Aures) 1879 г. шайх кадирийской общины в селении Мена'а, Си Мухаммад б. Аббас, продемонстрировал свою преданность французам, отказавшись поддержать восставших. Эта же община помогла колонизаторам распространить свое влияние на Сахару, в частности, в таких районах, (Варгла и Эл-Вад. Любопытно и то, что Си Мухаммад б. Тайиб погиб, участвуя в сражении на стороне французов при Шарвине 2 марта 1901г.539

Некоторые общие соображения

Многочисленные ответвления кадирпий представляют собой типичный пример эволюции суфизма в новое время. Из простого аскетизма и личного благочестия ранних мусульманских подвижников суфизм превратился в «сложную систему [миистических] знаний и обычаев, в основе которых лежат отношения между учеником и наставником». Эта система в конечном счете обрела свою собственную организацию - суфийское братство {тарика). С момента своего появления тарика существовала «бок о бок с мечетями и мадрасами, в которых доминировали улама». Возросшая роль организованного суфизма как мощной общественной и политической силы стала очевидна с появлением суфийских «монастырей» и обителей, которые с течением времени превратились в важные центры религиозной культуры и образования. Как показывает пример 'Абд ал-Кадира ал-Джиллани, великие суфийские проповедники и провидцы пользовались огромным уважением и поддержкой широких слоев населения. «Жившие в бедности... и презиравшие утонченную жизнь двора и жестокое соперничество городских торговцев за материальные и социальные блага... они осуществили давнюю ирано-семитскую мечту о чистой и праведной жизни в противовес социальной несправедливости, которая, казалось, являлась неотъемлемой частью городского уклада...»541. Уважение, которым пользовались рядовые суфии и особенно их предводители, постепенно трансформировалось в народную веру в их

чудодейственные силы и способность ходатайствовать перед Богом за простых смертных. Такие народные верования часто смешивались с местными доисламскими религиозными представлениями и становились основой для довольно экзотических обычаяев и ритуалов, которые мы описали выше. Суфийское движение чутко отзывалось на духовные запросы простых верующих, в том числе на их извечное стремление к чудесному и невероятному. Народное воображение наделило суфийских шайхов сверхъестественными способностями, сделало из них целителей, чудотворцев и заступников. В ответ на народное обожание шайхи обеспечивали своим последователям духовный комфорт, наставничество и поддерживали их в трудную минуту. Их роль особенно возрастала в периоды упадка светских властей или несостоительности правящего класса вследствие социальных неурядиц, династических междуусобиц или природных катаклизмов. Характеризуя новую социальную роль суфизма, известный западный исследователь отмечал:

Суфизм сумел повсеместно возродить и развить духовные ресурсы мусульманской общины и объединить ее членов системой братств, в отдельных случаях не менее успешно, чем в свое время это удалось ныне канувшей в Лету халифской бюрократии... Таким образом суфизм дополнил шари'ат в качестве принципа социального единения и порядка. Он дал мусульманам чувство духовного единства, которое оказалось сильнее, нежели то, что могли предложить остатки централизованной халифской власти. [Суфии] разработали... картину мира, которая объединила весь дар ал-испам([т.е. мир ислама -Л. К)... под эгидой иерархии суфийских пиров... Многочисленные ханаки и гробницы «святых», куда правоверные приходили за духовным наставлением и утешением, стали частью всеобъемлющего священного порядка - не просто порядка того или иного братства, а порядка, установленного избранными Богом людьми по всему миру.

Таким образом, нам следует рассматривать деятельность «святых» шайхов и созданных ими организаций с учетом этой новой социальной и пастырской роли позднесредневекового суфизма.

* Ас-Сухраварди и сухравардий

Появление другого суфийского крупного братства, сухравардия, связано с Абу-н-Наджбом 'Абд ал-Кахиром ас-Сухравардом (ум. в 563/1168 г.), который прослыл одновременно знатоком традиционных мусульманских наук и мистиком⁵⁴³. Абу-н-Наджб родился, предположительно, в 490/1097 г. в г. Сухраварде в персидской провинции Джибал. Свою генеалогию он возводил к первому халифу Абу Бакру ас-Сиддiku. Приблизительно в 507/1113 г., будучи еще совсем молодым человеком, Абу-н-Наджб перебрался в Багдад, где изучал радиол, шафи'итское право, арабскую грамматику, изящную словесность и литературу. Дядя Абу-н-Наджба по отцовской линии, 'Умар б. Мухаммад (ум. в 532/1137-8 г.), был главой суфийской обители в Багдаде. Именно из его рук юный Абу-н-Наджб получил суфийское рубище (хирка) в знак вступления на суфийский путь. Примерно в двадцатипятилетнем возрасте он оставил свои занятия в знаменитой багдадской религиозной школе Низамия (ал-мадраса ан-низамия) и стал весги уединенный образ жизни аскета. Вскоре он направился в Исфahan, где стал последователем Ахмада ал-Газали (ум. в 520/1126 г.), младшего брата великого Мухаммада ал-Газали, который склонялся к экстатическому, или «опьяненному», направлению в мусульманском мистицизме⁵⁴⁴. По словам одного биографа, ал-Газали «донес до Абу-н-Наджба ощущение счастья (насим ас-са'адат) и повел его за собой по суфийскому пути». Опять же под влиянием ал-Газали, продолжает биограф, «Абу-н-Наджб отстранился от общества с тем, чтобы жить в уединении»⁵⁴³. По возвращении в Багдад он сделался учеником местного «святого» Хаммала ал-Даббаса (ум. в 525/1131 г.), который также был духовным наставником 'Абд ал-Кадира ал-Джилани. В период обучения Абу-н-Наджб зарабатывал себе на пропитание нехитрым ремеслом водоноса. Позднее у него самого появились ученики, и он основал обитель-школу (рибат) на западном берегу Тигра. Однако в Конце концов ему не суждено было стать обычным мусульманским ученым⁵⁴⁶. В 545/1151 г. Абу-н-Наджб был назначен на должность преподавателя мусульманского права в Низамие, но два года спустя был лишен этого места в результате борьбы за власть между халифом и сельджукским султаном. Как до назначения на преподавательскую должность в Низамие, так и после ухода с этой должности Абу-н-Наджб преподавал мусульманское право и хадисы в своей собственной небольшой Мадрасе, которая находилась рядом с его рибатом. Вместе с этим, он продолжал заниматься духовным наставничеством в

рибате. В 557/1161-62 г. Абу-н-Наджайб отправился из Багдада в Иерусалим, однако из-за военных действий между армией Нур ад-Дина Занги и крестоносцами во главе с Балдуином III, ему пришлось надолго задержаться в Дамаске, где его радушно встретили местные ученые и подвижники. Он скончался спустя несколько лет после возвращения в Багдад. Среди его многочисленных учеников следует назвать великого историка Ибн 'Асакира (ум. в 571/1176 г.) и известного мухадиса. ас-Сам'аний. Среди его суфийских последователей особое место занимает 'Аммар ал-Бидлай (ум. между 590/1194 и 604/1207 г.)⁵⁴⁷, который, в свою очередь, был наставником знаменитого среднеазиатского суфия Наджма ад-Дина [ал-]Кубры, о котором речь пойдет ниже. Однако своей славой Абу-н-Наджайб обязан прежде всего своему племяннику и ученику Абу Хафсу Умару ас-Сухраварди, который является автором множества сочинений, в том числе и последнего классического руководства по суфизму Авариф ал-Ма'ариф. Именно его принято считать истинным основателем сухравардийского братства.

Что же касается самого Абу-н-Наджайба, то он не был плодовитым автором. Помимо небольшого собрания хадисов, славу ему как писателю принесло небольшое суфийское руководство «Правила поведения суфийских послушников» (Адаб ал-муридун)⁵⁴⁸. Но даже это сочинение стало широкоизвестным только с распространением братства сухравардия, которое Абу Хафс 'Умар ас-Сухравардий основал уже после смерти своего дяди. Трактат Адаб ал-муридун является своего рода уникном, ибо здесь суфийское учение рассматривается прежде всего с позиций адаба, т. е. правил хорошего поведения⁵⁴⁹, которые должны были соблюдать подвижники, решившие встать на суфийский путь. В своем руководстве Абу-н-Наджайб не дает детального разъяснения собственно суфийского учения. Его интересуют почти исключительно суфийская этика и манеры поведения подвижников по отношению друг к другу и к своим соратникам. Сочинение Абу-н-Наджайба было предназначено прежде всего для тех, кто решил присоединиться к суфийской общине. Из него новичок узнает, как выбирать ритуально чистую пищу, напитки и одежду, как оказывать помощь своим братьям, как вести себя в присутствии шайха, как общаться с людьми его круга и теми, из чьей дружбы можно извлечь пользу⁵⁵⁰. Любопытно, что автор проводит четкое различие между «полными» членами суфийского сообщества, которые должны проводить всю свою жизнь в добровольных лишениях и медитации, и теми, кто желал бы присоединиться к суфийской общине, не отрекаясь, однако, от своего имущества, мирских пристрастий и общественных обязанностей. К таким «светским» суфиям Абу-н-Наджайб применял так называемое «послабление» (рухса). Им могли воспользоваться те подвижники, которые были не в состоянии соблюдать суфийскую дисциплину во всей ее строгости⁵⁵¹. «Послабления» позволяли суфиям откликнуться на новую тенденцию в жизни мусульманской общины, которая заключалась в массовом вступлении на суфийский путь простых верующих, стремящихся «одухотворить» свое повседневное существование (мухаббун)⁵⁵². Концепция рухса позволяла суфийствующим «мирянам» иметь доходные занятия, которые давали им возможность вести безбедную жизнь, дружбу со светскими правителями, носить дорогую одежду, наслаждаться изысканной пищей, слушать светскую поэзию и вознаграждать ее сочинителей и т. п.⁵⁵³ В то же время они получали доступ к духовной жизни, практикуемой в рамках суфийских общин, и могли причаститься к Божественной благодати, исходящей от истинных суфийских подвижников⁵⁵⁴. Взамен суфийствующие «миряне» были обязаны привечать и кормить странствующих суфьев и жертвовать средства на поддержание окрестных суфийских обителей. При написании своей книги Абу-н-Наджайб широко пользовался классическими суфийскими руководствами таких авторов, как ас-Суламий, ас-Саррадж и ал-Кушайри. Однако его основным источником было сочинение Ибн Хафифа «Книга об умеренности» (Китаб ал-иктисад), которое он цитирует на протяжении всего текста Адаб ал-муридун. Интересно, что он ни разу не упоминает Ибн Хафифа по имени. Причина, по всей вероятности, кроется в том, что учение Абу-н-Наджайба противоречило идеям Ибн Хафифа, который негативно относился ко всякого рода «послаблениям» (рухса), считая их признаком неспособности мурида достичь абсолютной искренности в своих отношениях с Богом.

По иронии судьбы, «полноправные» суфии постепенно также стали пользоваться такими «послаблениями», которые в учении Абу-н-Наджайба ас-Сухравардий дозволялись лишь обыкновенным мусульманам, желавшим приобщиться к суфийскому образу жизни. Таким образом, можно говорить о том, что по-новому истолкованное понятие рухса несколько пошатнуло устои суфийской самодисциплины, ибо оно исподволь смягчило суровые аскетические требования, присущие ранним суфийским подвижникам. Это нововведение открыло дорогу в суфийские братства

недостойным лицам, на что не переставали сетовать поздние суфийские авторы.

Шихаб ад-дин 'Умар ас-Сухравардй: суфизм как социальный и политический фактор

Племянник Абу-н-Наджайба, Шихаб ад-дин Абу Хафс 'Умар ас-Сухравардй (539-632/1145-1234), был весьма значительной фигурой в истории суннитского ислама, Он родился и вырос в г. Сухраварде в персидской провинции Джибал. Не следует путать Абу Хафса с его вызвавшим много споров современником Шихаб ад-дйном Йахайей ас-Сухравардй ал-Мактулом, мисгиком-мыслителем, который был казнен по обвинению в «вероотступничестве» в Алеппо (Халаб) в 587/1191 г.

Еще в юном возрасте Абу Хафс 'Умар ас-Сухравардй прибыл в Багдад, где его дядя Абу-н-Наджайб взял его под свою опеку. Абу Хафс занимался у своего дяди в религиозной школе Низамия и в суфийском рибате на западном берегу Тигра, который к тому времени стал основным центром суфийского образования в столице Халифата. Другим багдадским наставником Абу Хафса был известный ханбалитский проповедник и суфий 'Абд ал-Кадир ал-Джиланий, который оказал значительное влияние на его религиозные воззрения: он внушил юному ас-Сухравардй неприязнь к занятиям спекулятивным богословием (калам) и использованию формальной логики (кийас) в решении правовых вопросов. Однако, несмотря на глубокое уважение к своему наставнику, ас-Сухравардй все же не присоединился к ханбалитскому мазхабу. Во всех вопросах юриспруденции и теологии он оставался типичным шафи'итом-традиционистом, чьи религиозные воззрения характеризовались недоверием к спекулятивному богословию.

Влияние 'Абд ал-Кадира ал-Джиланий проявилось в решительной критике, которой ас-Сухравардй, уже будучи в зрелом возрасте, подверг приверженцев аш'аритского калама.

После смерти своего дяди Абу-н-Наджайба ас-Сухравардй в 563/1168 г. Абу Хафс стал читать проповеди в его рибате, а также в некоторых других религиозных заведениях Багдада. Публичные выступления этого красноречивого оратора зачастую ввергали слушателей в экстатическое исступление или же состояние глубокого раскаяния. Согласно источникам, под влиянием его проповеднического мастерства и незаурядных личностных качеств многие из его слушателей постригли волосы в знак покаяния и обратились к аскетизму и подвижничеству. Другие же безудержно рыдали или даже лишились чувств во время его высступлений. Кафедра, с которой Абу Хафс ас-Сухравардй читал проповеди, была сделана из глины, что должно было символизировать его приверженность аскетическому образу жизни. Ас-Сухравардй был в дружеских отношениях с Му'ии ад-дйном [ал-]Чиштий (ум. в 633/1236 г.), основателем индийского братства чиштийа. Не удивительно, что учение последнего почти полностью основывалось на сочинении ас-Сухравардй «Дары Божественного знания» (Авариф ал-ма'ариф). Кроме того, ас-Сухравардй поддерживал довольно близкие отношения с Наджм ад-дйном [ар-]Рази, более известным как [ад-]Дайа, который был муридом великого среднеазиатского суфия Наджм ад-дина [ал-]Кубра. Ад-Дайа встретил ас-Сухравардий в 618/1221 г. в г. Малатия (Анатолия) и подарил ему свое знаменитое суфийское руководство под названием «Путь рабов Божьих» (Мирсад ал-ибад). Ас-Сухравардий не только безоговорочно одобрил этот труд, но и порекомендовал его автора сельджукскому султану Коньи 'Ала' ад-дйну Кайкубаду (ум. в 634/1237 г.). Согласно одному преданию, совершая в 628/1231 г. паломничество в Мекку, ас-Сухравардий встретился также с величайшим поэтом-мисгиком той эпохи Ибн ал-Фаридом (ум. в 632/1235 г.). Его знакомство с великим суфийским «гностиком» Ибн [ал-]'Араби, по всей видимости, является легендой, которая была призвана отвести от последнего обвинения в неверии, выдвинутые против него некоторыми суннитскими учеными⁵⁵⁷.

Несмотря на то, что ас-Сухравардий постоянно призывал своих учеников следовать путем «благочестивых предков», он достаточно терпимо относился к «крайним» формам выражения мистического чувства и даже одобрял скандальное высказывание «Я есть Истина (т. е. Бог)» (ана-л-хакк), приписываемое ал-Хусайну б. Мансуру ал-Халладжу. В то же время в начале своей ученой карьеры ас-Сухравардий с большим подозрением относился к тем современным ему мистикам, которые стремились придать своим мистическим переживаниям вселенский метафизический смысл. Согласно его классификации, они попадали в ту же самую категорию, что и мусульманские философы, абстрактные рассуждения которых, пропитанные эллинистическим духом, ас-Сухравардий считал неприемлемыми и «еретическими»⁵⁵⁸.

Публичные проповеди ас-Сухравардий привлекли внимание халифа ан-Насира,

который посвятил всю свою сознательную жизнь возрождению ослабевшего 'аббасидского Халифата. С этой целью он попытался использовать влияние и престиж различных религиозных и социальных организаций, находящихся на подвластных ему землях. Взяв под свое покровительство ас-Сухравардий, халиф рассчитывал заручиться поддержкой его многочисленных последователей как в самой столице, так и ее в окрестностях. В знак уважения к ас-Сухравардий в 599/1203 г. ан-Насир приказал выстроить для него рибат Марзубанийа на берегу р. 'Исы в западной части Багдада. Возведение рибата Марзубанийа совпало с попытками ан-Насира добиться авторитета среди своих подданных через поддержку сообществ молодых горожан, идеалом которых было «благородное братство и взаимовыручка» (футувва). Его политика была продиктована тем, что такие общества стали к тому времени «значительной силой, выражющей интересы низших слоев городского населения»⁵⁵⁹. Целью ан-Насира было создание (из городских масс столицы) независимой политической силы с тем, чтобы противопоставить ее произволу сельджукских военачальников и их ополченцев. По замыслу ан-Насира, поддержка широких городских слоев должна была сыграть ключевую роль в его попытках избавиться от опеки Сельджуков. Для этого халифу надо было создать своего рода городское ополчение, которое гарантировало бы независимость Багдада и его правителя от внешних военно-политических сил. Выступая в качестве покровителя городских сообществ и всячески способствуя их развитию, ан-Насир преследовал цель поставить их на службу Халифату. Будучи главой всех организаций футуввы, находящихся в подвластных ему землях, ан-Насир имел возможность принимать в них своих придворных и военачальников, равно как и независимых мусульманских правителей из различных провинций Халифата, которые хоть и номинально, но признавали его власть как ровного главы всех суннитов⁵⁶⁰. Ас-Сухравардий полностью разделял взгляды халифа на футувву и в своих публичных выступлениях подчеркивал, что «футувва является частью суфийского пути... для рядовых верующих, для которых суфийский путь слишком труден»⁵⁶¹. Со временем он стал главным идеологом политического курса ан-Насира, направленного на освобождение халифа от военного владычества Сельджуков и других потенциальных «покровителей» ослабевшего халифатского государства. В ас-Сухравардий и его последователях ан-Насир нашел уникальный инструмент мобилизации широких масс для восстановления своей независимости от военно-племенных формирований, которые на протяжении более ста лет держали под контролем багдадский Халифат. Благодаря поддержке ан-Насира, ас-Сухравардий, в свою очередь, сумел распространить свое влияние далеко за пределы Багдада, подготавливая тем самым почву для становления и расцвета сухравардийского тариката в различных областях Халифата. Деятельность ас-Сухравардий свидетельствует о его целенаправленном стремлении связать кодекс чести, присущий последователям футуввы (альтуризм, товарищество, верность своему слову, взаимовыручка, помыслов и деяний и т.д.), с духовно-аскетическими установками коранизованного суфизма. Тем самым ас-Сухравардий преследовал две цели. Представляя футувву в качестве неотъемлемой части суфийского движения, он исподволь стремился упрочить религиозную легитимность халифа, который, как уже говорилось, был формальным главой всех организаций футуввы. Вместе с тем, ас-Сухравардий придавал респектабельность и законность организованному суфизму, связывая его с таким священным мусульманским институтом, как 'аббасидский Халифат. Такая двойная стратегия ас-Сухравардий особенно хорошо прослеживается в его книге «Обращение взора к вескому доводу (Идлалат ал-иyan 'ала-л-бурхан)». Отношения между суфийским наставником (шайх) и его учеником (мурид) представлены здесь как отражение отношений между халифом и его подданным. По мнению ас-Сухравардий, халиф, как и суфийский шайх, получает свои полномочия непосредственно от Бога и становится посредником (vasita) между и Его подданными (нас). В рассуждениях ас-Сухравардий концепции футуввы, тасаввуфа(суфизма) и хилафа (халифата) образуют следующую иерархию: «Верховный халифат есть установление (дафтар), частью которого является тасаввуф; в свою очередь тасаввуф является установлением, частью которого является футувва. Отличительная черта фу-туввы - высокие нравственные добродетели (ал-ахлак аз-закийа), в то время как отличительная черта суфизма - это благочестивые деяния и сверхобязательные молитвы (аурад). И, наконец, халифат включает в себя мистические состояния, благочестивые деяния и нравственные доброделы». Эта иерархическая система ас-Сухравардий отчасти напоминает традиционную суфийскую триаду: шай'а, тарика и хакика. Здесь первая составляющая представляет собой начальную стадию самосовершенствования, за которой следует формальное вступление на суфийский путь (тарика) и последующее осознание самых сокровенных тайн бытия

и Бога. Однако в учении ас-Сухравардй члены триады поставлены с ног на голову, поскольку кульминацией духовных исканий он считает стадию Божественного закона (шарий'а), которую он отождествляет с беззаветным служением Халифату и его главе.

Политическое значение ас-Сухравардй для возрождения Халифата под началом ан-Насира трудно переоценить. Достаточно отметить, что в 604/1208 г. халиф назначил его своим личным послом при дворе айубитских правителей Сирии и Египта. Во время этой дипломатической миссии ас-Сухравардй приветствовали как высокопоставленного государственного деятеля: в честь прибытия шайху были устроены торжественные шествия и парады, а по возвращении в Багдад он был публично встречен и обласкан самим халифом. Однако вскоре ас-Сухравардй пристрастился к своему новому «светскому» положению и оставил скромный образ жизни, подобающий суфию. Эта разительная перемена вызвала недовольство халифа. Он отстранил ас-Сухравардй от управления рибатом и запретил ему на какое-то время выступать с публичными проповедями. Приказ халифа вызвал брожение среди народных масс столицы, среди которых было много горячих приверженцев ас-Сухравардй. Тем не менее ан-Насир отказался пойти им на уступки, пока шайх сам публично не покаялся в своем тщеславии и не отрекся от имущества и денег, которые скопил за время службы при халифском дворе. Удовлетворенный этими знаками раскаяния, халиф простил своего протеже и вернул ему свое благорасположение. С тех пор они оставались добрыми друзьями.

Десять лет спустя, когда ан-Насир оказался в весьма затруднительном положении из-за враждебности Хваразм Шаха, который стремился взять Халифат под свое «покровительство», ас-Сухравардй вновь была поручена дипломатическая миссия. В 614/1218 г. ан-Насир отправил его в Хамадан, где Хваразм Шах 'Ала' ад-дин Мухаммад II готовился к походу на Багдад с целью подчинить его своей власти. Несмотря на это, он все-таки согласился принять посланника халифа в своем походном шатре. По ключевому вопросу, дозволено ли халифу в общественных интересах держать в тюрьме членов 'аббасидской династии, а именно: своего собственного сына и его семью⁵⁶², ас-Сухравардй и Хваразм Шах не достигли согласия. Хотя ас-Сухравардй так и не удалось убедить правителя Хваразма пойти на примирение с халифом, поход на Багдад не состоялся из-за разыгравшейся непогоды, которая вынудила Хваразм Шаха отказаться от своих планов.

В то же время дипломатическая миссия ас-Сухравардй к новому сельджукскому султану Анатолии (Рум) 'Ала' ад-дину Кайкубаду в 618/1221 г. закончилась успешно. Действуя от лица халифа, суфийский шайх вручил могущественному султану символы власти: грамоту на правление, почетное одеяние, меч и перстень с печатью, символизировавший полную власть последнего над мусульманскими землями Малой Азии. Более того, ас-Сухравардй удалось убедить вступить в сообщество футуввы некоторых придворных Кайкубада, которые тем самым признали халифа своим верховным предводителем. Даже сам правитель Рума в конце концов согласился облачиться в одеяние футуввы во время специальной церемонии посвящения, которую возглавил ас-Сухравардй. Дружескую и восторженную атмосферу, которая царила во время этого события, очень живо передал историк Ибн Байб в своей хронике, посвященной правлению Сельджуков.

Суфийское учение ас-Сухравардй представляет собой типичный на тот момент синтез традиционных суфийских концепций с элементами гностицизма и неоплатоновской философии. Его многочисленные ученики и сподвижники распространили его идеи в Сирии, Малой Азии, Иране и Северной Индии. Наряду с чиштийей, каландарийей и накшбандийей, братство сухравардийя стало одной из самых влиятельных суфийских организаций Индии, где и по сей день мы находим множесгво приверженцев учения ас-Сухравардй. Среди наиболее активных проповедников учения ас-Сухравардй можно назвать его учеников 'Али б. Бузгуша (ум. в 678/1279-80 г. в Ширазе), Баха' ад-дина Закарийя', который основал ответвление братства в Синде и Пенджабе, и Джалал ад-дина Табризий, который распространил учение братства в Бенгалии. К VIII/XIV в. сухравардийское братство настолько «разветвилось», что проследить все его многочисленные «отпочкования» порой крайне сложно.

Ас-Сухравардй оставил после себя большое количество сочинений по мусульманскому мистицизму и различным отраслям религиозных наук. Самым известным среди них является сочинение 'Авариф ал-ма'ариф (завершенное около 612/1216 г.), которое автор посвятил своему покровителю и другу халифу ан-Насиру. Это руководство по суфизму и по сей день считается весьма авторитетным среди миллионов суфьев и простых мусульман. В нем заметно влияние более ранних

суфийских сочинений, в частности, суфийских комментариев к Корану, принадлежащих Сахлу ат-Тустарий и Абу 'Абд ар-Рахману ас-Суламий. Часто упоминаются также труды таких авторов, как Абу Наср ас-Саррадж, Абу Талиб ал-Маккий, Абу Бакр ал-Калабазий, Абу-л-Касим ал-Кушайрий и многочисленные трактаты ас-Суламий. В шестидесяти трех главах 'Авариф ал-ма'ариф рассматриваются такие традиционные суфийские темы, как отношения между учеником и наставником, правила суфийского общежития, способы самонаблюдения и самоанализа, дидактические изречения суфийских шайхов, мистические «состояния» и «стоянки» и т.д.

Первые переводы на персидский язык и комментарии 'Авариф ал-ма'ариф появились еще при жизни автора. Среди мусульман, говорящих на персидском языке, ас-Сухравардий известен прежде всего благодаря сочинению «Светильник праведного пути и ключ к достаточности» (Мисбах ал-хидая ва-мифтах ал-кифайя) 'Изз ад-дина Махмуда б. 'Алий Кашаний (ум. в 735/1334-5 г.). Оно предсказывает собой детальное изложение Авариф ал-ма'ариф, которое дополнено собственными рассуждениями Кашаний относительно этики и правил поведения, принятых среди суфиев его эпохи.

Любопытно, что в своих последних сочинениях ас-Сухраварди часто опирался на идеи своих прежних противников: философов и философствующих богословов. Под их влиянием ас-Сухравардий разработал особое учение о творении, в основе которого лежала концепция космического брака между мировым духом и мировой душой.

Согласно ас-Сухраварди, этот брак дал начало созданию Вселенной, каждый отдельный человек в процессе своего духовного развития принимает участие в жизни мирового духа и мировой души. Подобно многим средневековым мыслителям, ас-Сухравардий рассматривал человека как мир в миниатюре, «в котором в максимально полной форме собраны все элементы "макрокосмоса", т.е. Вселенной»⁵⁶³. Что же касается Вселенной, то он рассматривал ее как гигантского человека: элементы ее соответствуют частям и функциям человеческого организма. Ас-Сухравардий воспринял и другие идеи, которые многие суннитские ученые считали чуждыми «ортодоксальному» исламу. В его космологическом учении мы находим описание иерархии существ, которые происходят из первого Божественного творения посредством Его созидающего повеления (амр). Следуя философскому учению о «первопричине» (prima causa), ас-Сухравардий называет это творение «величайшим духом» [ар-рух ал-а'зам]. Именно этот вселенский дух положил начало многоступенчатому процессу творения, увенчавшемуся появлением первого человека. Ас-Сухравардий называл его муджибом, т.е. «творческим началом», из которого происходит весь сотворенный мир. Муджиб производит «предвечный разум», который, по мнению ас-Сухравардия, отвечает за деятельность пророков. Второй разум он отождествлял со «вселенской душой», которая направляет деятельность «друзей Божьих». За ними следует «созидательный разум» ('акл халки), который управляет мыслями философов. За сферой третьего разума следуют небесные сферы вплоть до подлунного мира. Эта космологическая система во многом напоминает учение ал-Газалий, которое, по всей видимости, и послужило источником вдохновения для ас-Сухравардия⁵⁶⁴.

Несмотря на то, что поздние работы ас-Сухравардия посвящены в основном метафизике и космогонии, мы находим в них политico-религиозные установки, которые были изложены им в Авариф ал-ма'ариф. Таким образом, можно сказать, что ас-Сухравардий пытался сплести воедино различные, а подчас и диаметрально противоположные богословские концепции с тем, чтобы создать всеобъемлющую религиозную доктрину. По его мысли, такая доктрина должна была послужить идеологическим фундаментом обновленного 'аббасидского Халифата. По большинству теоретических и практических вопросов ас-Сухраварди придерживался «средней» позиции (vasat, тавассут). Единственная идея, которую ас-Сухраварди считал неизменной и не подлежащей компромиссу - это единство и трансцендентность Бога (вахданийа). В этом вопросе он твердо стоял на традиционалистских позициях и осуждал философов с их учением о причинности. По его мнению, абсолютизация философами «второстепенных причин (асбаб) была равносильна «многобожию» (ширк). На этом основании ас-Сухравардий полагал, что философы не могут считаться членами мусульманской общины (умма). В то же время он достаточно терпимо относился к разного рода «вероотступникам», включая ши'итов и исма'илитов. О стремлении ас-Сухравардий примирить представителей различных течений в суннитском исламе свидетельствуют его многочисленные попытки объяснить консервативно настроенным ханбалитам Багдада идейные установки аш'аритов относительно атрибутов и сущности Бога. Таким образом, главной целью ас-Сухравардия было укрепление суннитского ислама и реставрация халифской власти. Ей посвящены его многочисленные духовные

завещания (vasiya, mn.ch. vasaya), написанные им в ответ на просьбы его учеников. В них ас-Сухравардий призывает своих единоверцев соблюдать предписания суфийского пути и футуввы, неукоснительно следя при этом морально-этическим принципам, изложенным в Коране и Сунне.

Ас-Сухравардий умер в Багдаде, в возрасте девяноста лет, в месяце мухаррам 632 г./ноябрь-декабрь 1234 г. Он был похоронен на кладбище суфиев. С VIII/XIV в. его гробница стала объектом поклонения и местом ежегодного празднования в его честь. После того как османский султан Мурад VI завоевал Багдад в 1048/1638 г., гробница ас-Сухравардия, которая к тому моменту пришла в упадок, была восстановлена вместе с гробницами Абу Ханифы и 'Абд ал-Кадира ал-Джилани.

Сухравардийское братство

Как уже отмечалось, истоки братства сухравардийской посходят к Абу-н-Наджibu ас-Сухравардий, который был учеником Ахмада ал-Газали. Два ученика Абу-н-Наджiba стали наставниками великого среднеазиатского суфия Наджм ад-дина [ал-]Кубра, поэтому духовная генеалогия (силсила) братства кубравийской в конечном итоге восходит к Абу-н-Наджibu. Несколько выдающихся учеников Наджм ад-дина [ал-]Кубра, такие как Наджм ад-дин (ар-]Рази (ум. в 654/1256 г.) и Йахиа Бахарзи (ум. в 736/1336 г.), были либо тесно связаны с племянником Абу-н-Наджiba, Шихаб ад-дйном Абу Хафсом ас-Сухравардий, либо проповедовали духовное учение последнего. Кроме того, Абу-н-Наджib является также одним из первых звеньев духовной родословной знаменитого поэта-мистика Аухад ад-дина [ал-]Кирмани (ум., по-видимому, в 635/1238 г.), который получил известность благодаря своим экстатическим изречениям.

Однако истинным основателем братства сухравардийской все же следует считать Шихаб ад-дина 'Умара ас-Сухравардий, который обучался в багдадском рибате своего дяди. Благодаря своим тесным связям с 'аббасидским халифом ан-Насиром, который использовал его в качестве придворного богослова и послы по чрезвычайным поручениям, Шихаб ад-дйн стал неофициальным главой всех суфийских общин (шайх аш-шуйух) Багдада. Как мы уже говорили, халиф выселил для него рибат и назначил главой всех сообществ футуввы. После смерти Шихаб ад-дина ас-Сухравардий его сменил сын, 'Имад ад-дин ас-Сухравардий (ум. в 655/1257 г.), который был поставлен во главе суфийской обители Ма'муния. Пройдя суфийское обучение под руководством ас-Сухравардия, его многочисленные ученики возвращались в свои родные места, где становились проповедниками сухравардийского учения, изложенного в сочинении 'Авариф ал-ма'ариф. Сухравардийское братство стало одним из четырех наиболее распространенных братств в Индостане, наряду с чиштийским, кадирийским и накшбандийским. В этом регионе братство утвердилось в период становления Делийского султаната (VI/XIII в.) благодаря усилиям трех учеников Шихаб ад-дина ас-Сухравардия. Каждый из них создал свое ответвление братства: Хамид ад-дин Нагаур (ум. в 673/274 г.) в районе Дели, Абу-л-Касим Джалал ад-дин Табриз (ум. в 641-2/1244 г.) в Бенгалии, Баха' ал-дйн Закарий Мултан (ум. в 661/1262 г.) в Мултане. Самым влиятельным проповедником духовного пути братства стал Баха' ад-дйн, который обучался у Шихаб ад-дина в Багдаде. При преемниках его резиденция в Мултане стала главным центром братства во всей Индии. Современник и ученик Шихаб ад-дина ас-Сухравардия, Му'ин ад-дин [ал-]Чишти из Систана (Иран), также распространял свой вариант учения сухравардийского братства в различных областях Индии. Обосновавшись в Аджмере, он заложил основы влиятельного чиштийского братства, члены которого использовали 'Авариф ал-ма'ариф в качестве своего основного руководства. Братство шаттариya, тесно связанное с сухравардийским братством, распространилось в Индии в конце IX/XV в.

Из учеников Баха' ад-дина стоит упомянуть Сайида Джалал ад-дина Бухари (ум. в 690/291 г.), который перебрался из Бухары в г. Уч, где он основал джалалийское ответвление сухравардийского «ордена». Известный ши'итский дервишеский «орден» хаскар следует считать персидским ответвлением этого джалалийского братства. Самым известным учеником Баха ад-дина был поэт и суфий Фахр ал-дйн Ибрахим 'Иракий, выходец из г. Хамадана в Иране, который обучался в Мултане у Баха' ад-дина и позднее был назначен одним из его «заместителей» (халифа). После того как Садр ад-дин Мухаммад 'Ариф (ум. в 648/1286 г.) сменил своего отца на посту главы братства, его члены приняли наследственный принцип передачи главенства. Несмотря на то, что у Садра ал-дина было много выдающихся

учеников, в числе которых был и великий суфий Амир Хусайн Хусайн (ум. после 720/1320 г.), после его смерти руководство братством перешло к его сыну Рукн ад-дйну Абу-л-Фатху (ум. в 735/1335 г.). Последнего, в свою очередь, сменил его племянник или же, если верить магрибинскому путешественнику Ибн Баттуте, его внук, Шайх Худ. Султан Дели заподозрил Шайха Худа в казнокрадстве и приказал его казнить. После этого ханака Баха' ад-дйна в Мултане постепенно пришла в упадок. В то же время ответвления братства в Уче, Гуджарате, Пенджабе, Кашмире и Дели продолжали процветать.

В Уче братство достигло расцвета под руководством Джалаля ад-дйна Бухари, известного как «Махдум-и Джаханиан». Помимо принадлежности к сухравардийи, он был также посвящен в чиштийское братство Шайхом Чираг-и Дихлй. Несмотря на то, что Баха' ад-дйн строго запретил своим последователям вступать в другие суфийские братства, начиная с VIII/XIV в. многие индийские суфии не считали зазорным вступать одновременно в два братства - сухравардийское и чиштийское. Религиозная политика этой ветви сухравардийского «ордена» определялась личными склонностями ее шайхов. Например, Махдум, известный своим «пуританизмом», всячески боролся с индуистскими обычаями, которые были широко распространены среди индийских мусульман. Он, к примеру, издал запрет на обращение к Богу на языке хинди. Его брат и преемник Садр ад-дйн Раджу (ум. после 800/1400 г.) получил прозвище «Убийца [индусов]» (каттал) за свое крайне враждебное отношение по отношению к индуистской религии и ее последователям.

Ученики и потомки Махдум-и Джаханиана обосновались в провинциальных княжествах Кальпи, а также в Гуджарате; сухравардийская ветвь братства в Дели была основана Сама' ад-дйном (ум. в 901-2/1496 г.), последователем Раджу Каттала. В отличие от большинства шайхов братства, которые избегали мистико-метафизических рассуждений, Сама' ад-дйн прослыл сторонником учения вахдат ал-вуджуд, возводимого к суфийскому «гностику» Ибн [ал-]Араби и его многочисленным последователям в восточных областях мусульманского мира. Наиболее выдающейся фигурой среди учеников Сама' ад-дйна был Хамид б. Джамалий Дихлавий (ум. в 942/1536 г.), известный поэт и путешественник.

Сухравардийское братство было весьма популярно в Кашмире. Его влияние в этой области Индии было обусловлено поддержкой суфиев кубравийского братства и ряда местных правителей. Правитель Кашмира Риншана принял ислам в VIII/XIV в. под влиянием Сайида Шараф ад-дйна, который был учеником представителя (халифа) Шихаб ад-дйна ас-Сухравардй в Туркестане. В IX/XV в. различные шайхи сухравардийского братства, в особенности из ответвления Махдум-и Джаханиана, активно проповедовали суфийское учение среди населения Кашмира. В следующем столетии к власти в Кашмире пришла проши'итская настроенная динасия, что привело к кровавым столкновениям между местными сухравардийскими общинами и местной ши'итской общиной.

Отношения братства со светскими правителями определялись местными политическими и социальными условиями. В Делийском сultanate сухравардийи считалась аристократическим братством, шайхи которого стремились к накоплению богатства и всячески пытались заручиться покровительством властей предержащих. Подобно своему наставнику Шихаб ад-дйну ас-Сухравардй, Баха' ад-дйн охотно шел на контакт с сultанами с тем, чтобы оказывать влияние на проводимую ими политику. Султан Илтутмуш из династии «королей-рабов» Северной Индии объявил войну наместнику Уча по наущению Баха' ад-дйна. Позднее сultан даровал Баха' ад-дйну титул шайх ал-исlam, что фактически сделало его главой над мусульманами Синда и Пенджаба. [Кадирийский танец] Преемники Баха' ад-дина также поддерживали близкие отношения со светскими правителями. Султаны Гуджарата испытывали глубокое почтение к сухравардийским шайхам. Их чиновники и царедворцы нередко принимали суфизм и становились членами местной ветви сухравардии. Суфийский наставник Сама ад-дйн из Дели благословил сultат Сикандара Лоди во время его коронации, а его ученик Джамалий сопровождал наследного принца Хумайуна в военных походах. Сын Джамалий, 'Абд ар-Рахман Гада'й, был назначен главным религиозным авторитетом (садр ас-судур) при императоре Акбаре, который часто посещал проводимые им суфийские «слушания» {сама}. Многие сухравардийские шайхи приняли активное участие в обращении индусов в ислам. Например, Джалаля ал-Лайн Табризий не только активно призывал индуистов и буддистов принимать ислам, но также наставлял правителей разрушать индуистские храмы и буддийские монастыри и возводить на их месте суфийские обители: В целом, однако, сухравардийским проповедникам удалось обратить в ислам лишь индусов, принадлежавших к высшим кастам³⁶³.

В учении сухравардийи значительное место занимало классическое суфийское наследие, занятие же суфийской метафизикой, как правило, не поощрялось. Члены братства придерживались умеренности в догматических вопросах и в подвижнической практике. Особое значение придавалось исполнению коллективного богопоминания-зикра и посту в месяц рамадан. В обрядах зикра сухравардийских суфиев нет элементов йогического мистицизма, которые присутствуют в ритуальной практике чиштийского братства. Сухравардийские авторитеты отвергали ритуал «падения ниц» перед шайхом (замин-бус), принятый в братстве чиштия. Следуя заветам Шихаб ад-дайна ас-Сухравардий, они весьма осторожно относились к использованию музыки во время радении (сама). Основатель братства, в частности, критиковал своего сподвижника Аухад ад-дайна [ал-]Кирмани за его обыкновение созерцать красоту в чувственных объектах, особенно в безбородых юношах (шахид-бази), что часто имело место на собраниях сама*. Вместе с тем поэт 'Иракий, который обучался у Баха' ад-лина Закарийя' Мултани, воспринял от него положительное отношение к этой практике. Многие сухравардийские шайхи разрешали пенис и даже танцы во время сама', при условии, что в них участвуют только «проверенные» и «уравновешенные» члены братства. Противоречивое и неоднозначное отношение к этому ритуалу среди шайхов братства сохранилось вплоть до наших дней.

В наши дни в арабских странах, таких как Сирия и Египет, сухравардийских обителей практически не существует, если не считать небольшого количества приверженцев учения ас-Сухравардий в Ираке. В этой стране титул главы братства традиционно принадлежит роду Салиха ал-Хатиба. Некоторые представители этого рода являлись преподавателями религиозной школы, названной в честь Шихаб ад-дайна ас-Сухравардий, или же проповедниками в мечети при этой школе. Один из сухравардийских шайхов даже какое-то время служил в иракской армии в качестве официального предстоятеля на молитве (имам).

* Аш-Шазили и истоки шазилий

На Западе мусульманского мира распространение организованного суфизма связано с личностью и учением Абу-л-Хасана Али аш-Шазилий (593-656/1196-1258). Этот магрибинский суфий заложил основы тариката, который дал начало многочисленным суфийским организациям в Египте и Северной Африке. Позднее основанное им братство распространилось по всему мусульманскому миру, вплоть до Индии и Индонезии.

Сведения о жизни аш-Шазилий дошли до нас через сочинения его учеников. Они, как правило, следуют канонам агиографической литературы, поэтому отделить реальную историческую информацию о нем от легенды в них весьма непросто. В такого рода литературе аш-Шазилий изображен в качестве идеального «святого» своей эпохи (вали) и чудотворца. Наиболее важными источниками сведений о жизни основателя братства являются «Тонкости Божественных даров» (Латаиф ал-минан) Ибн 'Ата' Аллаха ал-Искандарий (ум. в 709/1309 г.) и «Жемчужина тайн» (Дуррат ал-асрас) Ибн ас-Саббага (ум. в 724/1323 г.). Основные мотивы этих сочинений изложены неким Ибн 'Иядом или Ибн 'Айядом (или даже Ибн 'Аббадом) в ныне нормативной биографии аш-Шазилий под названием «Высокие добродетели в наследии аш-Шазилий» (ал-Мафахир ал-'илия фи-л-ма'асир аш-шазилий).

Аш-Шазилий родился в северной части Марокко, в провинции Гумара, между Сеутой и Танжером, примерно в 583/1187 г. Он считал себя потомком Пророка по линии ал-Хасана, старшего сына 'Али. Получив религиозное образование в Фесе, он какое-то время думал посвятить себя профессии алхимика, но в конечном счете оставил это занятие и встал на мистический путь. В поисках самых выдающихся суфийских шайхов и «духовного полюса» (кутуб) своей эпохи аш-Шазилий предпринял путешествие на Восток. По прибытии в Ирак в 615/1218 г. он стал обучаться под руководством Абу-л-Фатха ал-Васитий (ум. в 632/1234 г.), главного ученика и наследника основателя братства рифа'ийя, Ахмада ар-Рифа'ий. Однако ему так и не удалось встретиться с «духовным полюсом» своего времени, пока кто-то не посоветовал ему вернуться обратно в Магриб и искать его там. В Марокко аш-Шазилий наконец отыскал его в лице знаменитого отшельника и провидца 'Абд ас-Салама б. Машыша (ум. в 625/1228 г.), который, согласно шазилийским источникам, стал его духовным отцом. Он провел с Ибн Машышем несколько лет, после чего направился в Ифрикийу (нынешний Тунис). Вполне вероятно, что причиной отъезда аш-Шазилий стали политические события, закончившиеся убийством Ибн Машыша по приказу вождя одного

из местных берберских племен. В Ифрикье аш-Шазилий обосновался в деревне Шазила на полпути между Тунисом и Кайраваном. Эта деревня и дала ему имя, под которым он стал известен среди своих последователей. Проповеднический дар и подвижнический образ жизни аш-Шазилий принесли ему широкую известность. Местные жители стали приписывать ему многочисленные чудеса и верить в то, что Бог «отвечает» на его молитвы. Его популярность вызывала раздражение маликитских улама Кайравана, которые поспешили обвинить его в мессианских амбициях (по причине его происхождения от потомков 'Али и Фатимы)⁵⁶⁴ и претензиях на титул «духовного полюса» эпохи. Несмотря на поддержку хафсидского султана Абу Закарийя', аш-Шазилий в конечном счете принял решение покинуть Ифрикью с караваном паломников. Добравшись до Египта, он обосновался в Александрии то ли в 642/1244 г., то ли в 650/1252 г. Его проповеди привлекли к нему не только простых верующих, но и некоторых признанных ученых Египта. В Александрийскую обитель аш-Шазилий устремились многочисленные почитатели, чтобы присутствовать на его занятиях и причаститься к его благодати. Будучи крайне щепетильным и непреклонным во всем, что касается выполнения предписаний мусульманской веры, аш-Шазилий считал необходимым совершать паломничество в Мекку при каждом возможном случае. Во время одного из таких путешествий он умер в Хумайсире, деревушке в пустыне Верхнего Египта на побережье Красного моря.

Аш-Шазилий не оставил после себя каких-либо сочинений, за исключением нескольких посланий к своим ученикам³⁷¹ и сборников молитв. Сущность учения аш-Шазилия сохранили и систематизировали его ближайшие ученики. Его наследие свидетельствует о приверженности аш-Шазилия установкам классического суфизма, а также о его заботе о духовных и материальных нуждах своих учеников. Основа учения аш-Шазилия заключается в тщательном соблюдении всех норм шари'ата, которые он считал обязательными как для простых верующих, так и для выдающихся суфийских подвижников. Выполняя предписания Божественного закона, мусульманин, по словам аш-Шазилия, очищает «зеркало» своей души и достигает состояния, в котором он может предпринять мистическое путешествие к своему Господу⁵⁷². Человек, который пренебрегает выполнением хотя бы одного-единственного из предписаний шари'ата, не может считаться настоящим суфием (факир). Испытавший мистическое переживание суфий должен проявлять смирение и осторожность. «Если, говорит аш-Шазилий, твое мистическое откровение [кашф] расходится с Кораном и Сунной, держись крепко за них и не рассказывай никому о своем откровении; скажи себе, что за истинность Корана и Сунны ручается сам Бог - да возвысится Он! - чего нельзя сказать обо всех случаях откровения, вдохновения и мистического восприятия».

Афоризмы и морализаторские изречения аш-Шазилия отражают уже знакомые нам установки классической суфийской науки: мистик должен полностью отрешиться от всех земных помыслов, забот и вести беспощадную борьбу со своей низменной душой, довольствуясь любой уготованной ему Богом участью. Такие сентенции аш-Шазилий адресует не только аскетам и суфиям, но также и простым верующим, в том числе и тем, кто занимается доходными ремеслами и ведет социально активный образ жизни. Согласно аш-Шазилию, человек, «вставший на [суфийский] путь, вовсе не должен предаваться монашеству (рахбанийя) и питаться исключительно ячменем и пшеничными высеckами. Путь требует терпения в выполнении Божественных повелений и непоколебимой веры в Божественное руководство». Во многих высказываниях аш-Шазилий подчеркивается важность развития внутреннего мира человека, а не показного внешнего благочестия. Это вполне согласуется с установками маламатийской традиции, о которых было рассказано выше. Подобно приверженцам маламатийского учения, аш-Шазилий негативно относился к попрошайничеству и ношению особой «подвижнической» одежды. По сведениям его биографов, он имел обыкновение одеваться опрятно и даже изысканно, особенно к концу жизни. Аш-Шазилий критиковал слушание музыки во время сама и отказывался принимать участие в радениях, на которых участники впадали в исступление или же пытались произвести впечатление на присутствующих демонстрацией сверхъестественных способностей (например, хождение по раскаленным углем, поедание живых змей, прокалывание своей плоти и т.д.), что было принято у дарвишей братства рифа'ийя. В основе шазилийского учения лежала практика постоянного поминания Бога в молитвах, отправляемых подвижниками индивидуально или сообща. Кроме того, аш-Шазилий всячески пытался привить своим последователям стойкость перед испытаниями и трудностями повседневной жизни.

В отличие от мистицизма Ибн [ал-] 'Араби и его последователей, которые много внимания уделяли метафизическому размышлению, в духовном учении аш-Шазилий основной упор делался на практические аспекты подвижнического образа жизни.

Несмотря на то, что сам аш-Шазилий был богословом, он не проявлял интереса к спекулятивному богословию. Биографы аш-Шазилий сообщают о его критике му'тазилитов и о том, что некоторые из них под влиянием аш-Шазилий отреклись от своих му'тазилитских воззрений. Согласно аш-Шазилий, Бог является подлинным источником сознания верующего, но не может быть объектом человеческого знания. Его невозможно познать посредством анализа конкретных вещей, ибо только благодаря Божественной милости сами эти вещи стали доступны человеческому познанию. В отличие от суфийских теоретиков, которые стремились осветить вселенские аспекты мистического переживания, аш-Шазилий подчеркивал их сугубо личностный и субъективный характер. Он советовал своим ученикам критически относиться к своему духовному опыту, дабы не быть ослепленным гордыней и не принизить религиозного чувства простых верующих: «Если хочешь достичь совершенства в мистическом пути, говори так, как будто ты отстранен от Бога, и в то же время всегда будь вместе с Ним в тайниках своего сердца».

Аш-Шазилий высоко ценил молитвы [ад'ийа] и молитвенные рецитации (ахзаб), тексты которых он завещал своим ученикам. Большинство этих молитвенных текстов приурочено к конкретным ситуациям, например, к периодам душевных мук, страха, неуверенности в себе или страданий. Наиболее популярными среди членов братства являются следующие молитвенные тексты: Хизб ал-бахр (приверженцы аш-Шазилий считают, что он был продиктован шайху самим Пророком); Хизб ал-кабир (или Хиджаб тариф), Хизб ал-бэрр, Хизб ан-нур, Хизб'ал-фатх и Хизб аш-шайх Аби-л-Хасан [аш-Шазили]. Эти молитвы могут использоваться в качестве магических заклинаний. Многие приверженцы шазилийского братства верят в их чудодейственную силу. Считается, что они могут избавлять от болезней и напастей или оберегать от неудач. Такие поверья противоречат учению самого аш-Шазилий, который выступал против расхожих суеверий, в том числе обычая творить молитву у могилы «святого», в коем он усматривал проявление «идолопоклонничества». По его мнению, то, что Бог иногда «отвечает» на молитву «друга Божьего», говорит лишь о том, что в определенный момент последний становится объектом и проводником Божественной милости, постоянно присутствующей в этом мире. На самом же деле, никто, кроме Пророка, не имеет права ходатайствовать перед Богом о простых смертных. Тем не менее еще при жизни аш-Шазилий его последователи стали его считать чудотворцем и ходатаем перед Богом за простых мусульман. После смерти аш-Шазилий члены его братства стали приписывать чудодейственную силу его гробнице; молитвы, произнесенные здесь, считаются наиболее благотворными и «действенными».

От общепринятого суннитского учения своего времени аш-Шазилий отошел, пожалуй, лишь в вопросе о «святости». Он считал суфийских «друзей Божьих», а не суннитских правоведов, истинными наследниками и хранителями заветов Пророка. По мнению аш-Шазилий, совершенный суфийский «друг Божий» может достичь той же глубины знания, что пророки (анбия, ед.ч. наби) и посланники (руслул, ед.ч. расул). Тем не менее статус совершенного «друга Божьего» ниже ранга пророков и посланников: во-первых, его знание в большинстве случаев не является всеобъемлющим; во-вторых, его миссия не заключается ни в том, чтобы принести людям новую интерпретацию Божественного Закона, ни в том, чтобы отменить старую. Несмотря на эти оговорки, со временем последователи аш-Шазилия стали считать его учение прямым продолжением и возрождением пророческой миссии Мухаммада. С этим поверьем связана идея невидимой иерархии «друзей Божьих», которой руководит глава шазилийского братства. Как мы уже видели, аш-Шазилий посвятил значительную часть своей жизни поискам «духовного полюса» Вселенной. Позднее последователи аш-Шазилий провозгласили его самого кутбом своей эпохи. Похоже, что аш-Шазилий не только не пытался разубедить их, но и даже сам поддерживал это поверье. Незадолго до смерти аш-Шазилий назначил своего наиболее способного ученика Абу-л-'Аббаса ал-Мурси своим преемником во главе братства. С того времени большинство шазилийцев считает, что кутб каждой эпохи всегда должен принадлежать их братству вплоть до самого Судного дня. В учении аш-Шазилий роль кутба приобрела поистине вселенский масштаб: он является духовной «осью» не какой-то отдельной религиозной общины, но всего человечества. Аш-Шазилий приводил пятнадцать обязательных признаков «духовного полюса», в частности, непогрешимость, ясновидение и знание мира «Божественной тайны» и т.д.

Хотя сам аш-Шазилий, вероятно, неставил перед собой задачу создать организованное суфийское братство, его учение послужило основанием для организации жизни в подвижнических общинах, названных его именем. Своим последующим успехом эти общины обязаны непосредственным преемникам аш-Шазилий, андалусцу Абу-л-'Аббасу ал-Мурси (ум. в 686/1287 г.) и египтянину Ибн 'Ата'

Аллаху ал-Искандарий (ум. в 709/1309 г.). Они сумели значительно расширить социальную базу «ордена», привлекая к нему новых приверженцев. Они также усовершенствовали и систематизировали учение аш-Шазилий, привели в систему ритуал зикра, основали большое количество шазилийских ханак, которые стали центрами привлечения и подготовки новых приверженцев. Шазилийское братство вскоре распространилось в Египте, Ифрикии, Марокко, Андалусии, а также в Сирии и Хиджазе. Этот процесс сопровождался возникновением многочисленных дочерних ответвлений братства. Культ его основателя распространен во многих областях мусульманского мира: в его честь устраиваются ежегодные празднества у его гробницы в Верхнем Египте, а также в Ифрикии, в Сиди Белхассен (на окраинах Туниса), Мензел Бузелфе (Кэйп Бон) и на горе Загван.

Шазилийское братство

Как уже упоминалось, шазилийское братство было обязано своим расцветом организационным способностям учеников аш-Шазилий, которые считали его «духовным полюсом» (кутбом) своей эпохи. После смерти основателя руководство его общиной перешло к его преемнику андалусскому мистику Абу-л-'Аббасу ал-Мурси (ум. в 686/1287 г.). Последнему удалось значительно умножить число последователей шазилийского «пути» среди египетского населения. Преемник ал-Мурси, Ибн 'Ата' Аллах ал-Искандарий, был не только хорошим организатором, но и плодовитым автором. Сочинения Ибн Ата' Аллаха придали окончательную форму духовному наследию аш-Шазилий, которое послужило единственной идеологической основой шазилийского братства. Особенной популярностью среди последователей братства пользовалось его сочинение «Тонкости Божественных даров» (Латаиф ал-минан), которое считается самым авторитетным изложением шазилийского духовного «пути». Не менее важен и сборник благочестивых изречений «[Слова] мудрости» (ал-Хикам), подготовленный Ибн 'Ата. Это сочинение было предназначено не только для членов братства: со временем ал-Хикам стали читать и заучивать наизусть по всему мусульманскому миру; к нему были написаны многочисленные комментарии, авторами которых были такие выдающиеся суфии, как Ибн 'Аббад из Ронды (ум. в 792/1390 г.) и Ибн 'Аджайба (ум. в 1224/1809 г.)⁵⁷³.

О ранних этапах становления братства известно немного. В VIII/XIV в. оно утвердились в Египте и Магрибе. В IX/XV в. шазилия стала самым популярным суфийским братством Северной Африки, однако при этом оно не обладало централизованной и иерархической структурой, присущей ряду других современных суфийских общин. Шазилийский путь существовал в виде многочисленных локальных общин, которые практически не были связаны друг с другом. Шайхи региональных ответвлений братства стремились утвердить свою идентичность, подчеркивая какую-то отдельную особенность богатой и разнообразной шазилийской традиции. Некоторые из ответвлений шазилий были распространены исключительно в каком-нибудь отдельном регионе, другие же имели свои центры сразу в нескольких соседних областях. Таким образом, шазилийская традиция представляла собой скорее духовную и подвижническую школу, нежели строго структурированную и сплоченную организацию. Эта особенность шазилийского «пути» способствовала его относительно легкой адаптации к различным этническим и региональным условиям, что, однако, не затрагивало его основополагающих идей и принципов. Шазилийское братство зародилось в городской среде (Александрия, Каир, Тунис) и привлекло к себе многих известных мусульманских мыслителей, таких как андалусский мистик и факих Ибн 'Аббад из Ронды (ум. в 792/1390 г.)⁵⁷⁴ и выдающийся египетский энциклопедист IX/XV в. Джалал ад-Дин ас-Суйута (ум. в 911 /1505 г.) Однако со временем братство проникло и в сельские районы, особенно в Магрибе. Здесь главами братства зачастую становились наделенные харизматическими качествами люди без формального религиозного образования, такие, например, как мистик X/XVI в. 'Али ас-Санхаджий и его ученик 'Абд ар-Рахман ал-Маджзуб. В Магрибе, равно как и в долине Нила, шазилийские суфии активно проповедовали культ умерших «друзей Божьих» (многие из которых при жизни были членами их братства) и призывали своих последователей посещать их гробницы с тем, чтобы причаститься к их благодати.

Шазилийский «путь» оказал значительное влияние на последующее развитие институционализированного суфизма в Египте. Его влияние заметно в учениях и обрядовой практике таких широкоизвестных египетских суфийских братств, как бадавийя, вафайя и дасукийя. В XI/XVII и XIX/XIX вв. некоторые установки шазилийского учения были восприняты и приспособлены к нуждам эпохи в рамках братства тиджанийя, а также в различных ответвлении братства идрисийя. В Сирии

шазилийское братство получило распространение благодаря деятельности марокканского суфия 'Алй б. Маймuna ал-Фасий (ум. в 917/1511 г.) и его учеников. В Магрибе распространение шазилийского учения было связано с деятельностью Абу-л-'Аббаса Ахмада ал-Бурнусй, известного как аз-Заррук (ум. в 899/1494 г.). Этот марокканский ученый познакомился с шазилийским «путем» во время своего обучения в Египте. По возвращении в Магриб он стал активно проповедовать шазилийские идеи и ритуалы, вдохнув тем самым новую жизнь в духовное наследие братства. Его сочинения были очень популярны среди членов различных североафриканских братств, таких как даркавийя, рашидийя и его ответвлений, шайхийя, карзазийя и насирийя. Другим возродителем шазилийской традиции стал Абу 'Абл Аллах Мухаммад ал-Джазулий, который происходил из южных районов Марокко. Получив религиозное образование в Фесе, он направился на Восток, где, согласно источникам, провел почти сорок лет, прежде чем вернулся обратно в Марокко. По возвращении он стал распространять свое суфийское учение среди местного населения. Успех его проповедей и его популярность вызвали недовольство некоторых местных правителей, которые заподозрили его в подстрекательстве к мятежу против властей. Примерно в 869/1465 г., незадолго до окончательного падения династии Маринидов в Марокко, Мухаммад ал-Джазулий был отравлен. После смерти его тело было перевезено в Марракеш, где он и по сей день считается одним из семи святых покровителей города. Деятельность Мухаммада ал-Джазулий ознаменовала собой появление новой формы «народного» суфизма, отличительной чертой которого была приверженность последователейциальному суфийскому шайху-харизматику, а не какой-либо определенной суфийской школе или институту. Примеру Мухаммада ал-Джазулий последовали создатели таких «харизматических» суфийских движений, как 'арусийя и 'исавийя. Последнее было детищем Мухаммада б. 'Исы ал-Мухтара (ум. в 931/1524 г.), который привнес в шазилийско-джазулийскую традицию элементы шаманистических и анимистических ритуалов, которые были характерны для суфийского братства рифайя. Последователи 'исавийи имели даже свое тотемное животное, практиковали лечение с помощью «белой» и «черной» магии и, впав в состояние транса, могли пожирать змей и протыкать себя насекомыми мечами и кинжалами. Столы же необычное ритуальное поведение можно наблюдать среди представителей другого родственного 'псавийи марокканского братства под названием хамдушийя.

Своим успехом на исторической сцене шазилийский суфизм обязан нескольким факторам. В условиях лишенных централизованной власти общеслав Северной Африки, которые переживали глубокий экономический и политический кризис, шазилийское братство давало местному населению столы нужное ему чувства сплоченности под эгидой общей духовной традиции. Осознавая популярность шазилийских суфииев среди городского и сельского населения, Мариниды Марокко и Хафсиды Ифрикийи активно поддерживали братство, оказывая покровительство шазилийским шайхам и строя для них новые обители [завайя, ед.ч. завийя] в своих владениях. Однако со временем эти обители стали центрами оппозиции центральной власти, как это было в случае с завийей Дила' в Марокко, главам которой удалось одержать верх в борьбе за власть с местным султаном в середине XI/XVII в. Однако в целом шазилийские обители обычно являлись центрами социальной стабильности, которая зиждалась на авторитете среди местных племен или жителей близлежащих деревень того или иного шазилийского шайха. Пользуясь своим авторитетом, шазилийские шапхи могли предотвращать или смягчать неизбежные конфликты между различными группами своих приверженцев. Осуществляя примиренческие и посреднические функции, они не просто укрепляли свой авторитет в глазах местных жителей, но и становились совершенно незаменимыми для нормального функционирования магрибинских обществ. Успех братства на исторической сцене был обеспечен также особенностями его ритуальной практики и идеологии. Проповедь строгого соблюдения норм шари'ата, отсутствие «игры на публику» в социальной и ритуальной практике, отрицательное отношение к нищенствованию обеспечили шазилийскому братству признание среди самых разных слоев общества, от простых крестьян в сельской местности до искушенных в духовно-интеллектуальном плане ученых-законоведов в городских центрах. Престиж братства в народных массах еще больше возрос благодаря активному участию братства в сопротивлении европейскому колониализму. Так, шазилийско-джазулийское ответвление братства возглавило сопротивление португальской оккупации Марокко в IX-X/XVI-XVII вв., когда светские правители не могли объединиться, чтобы оказать отпор европейским завоевателям.

В новейшее время мы наблюдаем несколько попыток обновить шазилийское учение и привести его в соответствие с новыми идеальными и политическими

реалиями⁵⁷⁹. Здесь нельзя не упомянуть деятельность братства даркавийя, которое было создано Абу Хамидом ал-'Араби ад-Даркави (ум. в 1239/1823 г.) из Феса. Полагаясь на сочинения Ахмада аз-Заррука, он предпринял попытку очистить шазилийский «путь» от негативных наслоений (а именно: «обмирщения» его практики и морально-духовной деградации его приверженцев), накопившихся за длительный период существования братства. Духовное и политическое влияние, которым пользовался ад-Даркави при жизни, ощущалось и после его смерти. Его «обновленческие» идеи были продолжены многочисленными ответвлениями его братства, пик активности которых пришелся на период с XIII/XIX в. по начало XIV/XX в. Наиболее известным среди этих дочерних братств была тарика бу-зидийя, к которой принадлежал великий суфийский теоретик Ибн 'Аджайба (ум. в 1224/1809 г.)⁵⁸⁰. Здесь следует также упомянуть братство йашрутийя, основанное тунисским шайхом 'Али ал-Иашрутой (ум. в 1309/1891 г.), которое было особенно (популярно в Сирии, Палестине и Иордании). Биография ал-Иашрутой дошла до нас в изложении его дочери Фатимы ал-Иашрутой, которая пользовалась большим авторитетом среди последователей своего отца. Интересный эпизод истории «ордена» связан с 'алавийей, ответвлением шазилийского братства, которое было основано в 1914 г. харизматическим суфийским учителем Ахмадом б. 'Альвой (ум. в 1353/1934 г.). Его реформаторский настрой и оригинальный подход к ключевым идеям шазилийского «пути» привлекли к нему многочисленных учеников, в числе которых были и представители западной интеллигенции⁵⁸¹. Трудно сделать общие выводы, которые были бы применимы ко всем без исключения проявлениям шазилийской традиции, поскольку связь с изначальными идеями братства не всегда прослеживается. Более того, основатели различных ветвей шазилийского братства порой принадлежали сразу к нескольким суфийским традициям и нередко получали свои суфийские рубища сразу от нескольких суфий-шайхов.

Принадлежность к нескольким суфийским школам была привычным делом в Марокко в период новейшего времени. Поэтому каждого отдельного шайха нельзя рассматривать в рамках какой-то одной суфийской традиции. Так, Насир ад-Дар'й, основатель известного насирийского братства, состоял одновременно в двух дочерних братствах шазилийи: в заррукийском и джазулийском. Другой известный суфий, Мухаммад б. 'Арус, обучался под руководством как шазилийских, так и кадирийских шайхов и отказывался формально признавать свою исключительную принадлежность к одному из них⁵⁸².

В настоящее время большинство подразделений шазилийского братства находится в Северной Африке, где, наряду с кадирийским и халватийским братствами, оно сохранилось и по сей день. Некоторые ответвления братства существуют также в Египте и Судане. Это, однако, не означает, что шазилийя является исключительно североафриканским тарикатом. Обитатели братства можно найти во многих уголках мусульманского мира⁵⁸³, в частности, в Сирии, Турции, на Балканах, на Индостане, а также в Индонезии и Китае.

В вопросах ритуальной практики большинство ответвлений шазилийского братства по-прежнему характеризуется строгой приверженностью суннитскому «правоверию» и скрупулезным следованием букве шариата.. Шазилийские «старцы» не делают акцента на чудесах суфийских «друзей Божьих» и проповедуют сдержанность и рассудительность в речах и действиях. Современные шазилийские суфии достаточно терпимо относятся к музыке и танцам во время сама', однако советуют своим последователям воздерживаться от публичных демонстраций состояния экстатического исступления, которые отличают ритуальную практику суфьев 'исавийского и хамдушийского братств. Шазилийские суфии остаются сторонниками активного участия в общественной жизни и противниками чрезмерного аскетизма, поскольку показное и чрезмерное нищенство, по их разумению, идет вразрез с необходимостью быть благодарным Господу за Его милосердие и щедрость. Как мы помним, эта идея восходит к самому аш-Шазилий, который имел обыкновение носить красивые и изысканные одежды.

Шазилийу нельзя считать интеллектуальным братством. Его представители делали акцент на духовных упражнениях, а не на сложных философских учениях, характерных для Ибн [ал-] 'Араби и его последователей. Это, однако, не означает, что отдельные члены братства не занимались «высшим» богословием и метафизическим теоретизированием. Многие из них прониклись учением Ибн [ал-] 'Араби и написали пространные комментарии к его сочинениям. Такой подход можно считать частью шазилийской стратегии, направленной на привлечение на свою сторону мусульман различных социальных слоев, от неграмотных крестьян до представителей образованной интеллектуальной элиты. Тем не менее в целом большая часть

письменного наследия шазилийского братства состоит не из теоретических трактатов, а из сборников молитв и возвзаний к Богу. Постоянное использование этих молитвенных текстов во время коллективных радений внушало суфиям шазилий ощущение причастности к многовековой духовной традиции, берущей начало в полулегендарной жизни Абу-л-Хасана 'Али аш-Шазили.

* Баха ад-дин Накшбанд и накшбандийа

Имя эпонима братства накшбандийа, Баха' ад-дина Мухаммада б. Мухаммада Накшбанда (718-791/1318-1389), происходит от названия ремесла вышивальщиков: согласно источникам, он помогал своему отцу изготавлять вышитые бухарские плащи (кимха). Согласно другому преданию, его имя происходит от установленной им практики непрерывного «молчаливого», или «тихого», поминания имени Бога (зикр), в результате чего последнее навеки «отпечатывалось» в сердце суфийского подвижника. Жители Бухары, святым покровителем которой считается Баха' ал-дин Накшбанд, его иногда именуют хаджайи бала-гардан («Избавитель от напастей»). Это прозвище Баха' ад-дина получил из-за того, что еще в его бытность суфийским «послушником» ему будто бы был ниспослан дар предотвращать всяческие напасти и несчастья. В других областях мусульманского мира, особенно в Турции, его называют Шах-и Накшбанд.

Баха' ад-дина Накшбанда считают потомком шестого ши'итского имама Джа'фара ас-Садика. Имя этого имама действительно неизменно фигурирует в его духовной родословной (силсила), однако источники, написанные при его жизни и вскоре после его кончины, не упоминают о его родстве с Пророком. В этих ранних источниках основной акцент сделан на то, что Баха' ад-дин являлся седьмым звеном в цепи среднеазиатских суфийских авторитетов (хаджаган), первым из которых был знаменитый «святой» Абу Иусуф 'Али [ал-]Хамадани (ум. в 534/1140 г. в Мерве).

Баха ад-дин Накшбанд родился в месяце мухаррам 718 г. (март 1318 г.) в местечке Каср-и Хиндуван («Замок индусов») близ Бухары. Позднее оно было переименовано в его честь в «Каср-и 'арифан», т.е. «Замок "гностиков"». Вскоре после рождения Накшбанда потомок Абу Иусуфа 'Али Хамадани в пятом поколении, Хаджа Мухаммад Саммасий, сделал Баха' ад-дина Накшбанда своим приемным сыном (фарзанд). Саммасий поручил обучение мальчика своему ближайшему ученику (муриду), Хадже Амиру Кулалу, который был духовным наставником Тимура и пользовался полным доверием последнего⁵⁸⁴. В накшбандийских преданиях Амир Кулал изображается непосредственным предшественником Баха' ад-дина в «цепи» духовной родословной (силсила) братства, так как именно он преподал Баха' ад-дина основы мистического пути, в частности, «правила» общежития внутри братства [нисбат-и сухбат], правила поведения «в миру» {та'лим-и адаб-и тарикат} и формулы зикра (талкин-и зикр).

Как и подобает основателю нового братства, Баха' ад-дин стремился поддерживать отношения со многими духовными наставниками. На ранней стадии его ученичества у Амира Кулала Баха' ад-дина было видение шестерых членов его духовной родословной, начиная с преемника [ал-]Хамадани, Хаджи 'Абд ал-Халика Гиджуванай (ум. в 617/1220 г.). Это видение стало его «вторым посвящением», поскольку Гиджуванай предписал Баха' ад-дина совершать «тихий» зикр, в противоположность «громкому» зикру, которого придерживался его первый наставник Амир Кулал и его последователи. С того момента Баха' ад-дин стал претворять в жизнь это повеление, что, впрочем, не помешало ему оставаться учеником Амира Кулала пока тот не объявил, что его духовное наставничество подошло к концу и Баха' ад-дин может искать других наставников, «из числа тюрков или таджиков».

Различие между «таджиками» и «турками» в Мавара'аннахре в VIII/ XIV в. проходило по лингвистическому принципу. Большинство хаджаган были персоязычными в противоположность ясавийскому братству, которое было распространено в основном среди тюркского населения. [Дервиш братства накшбандийа] Последнее было основано великим тюркским «святым» по имени Ахмад Ясавий (ум. в 562/1167 г.), который был одним из учеников Хамадани. Можно предположить, что Баха' ад-дин какое-то время обучался под руководством ясавийских наставников, которые были известны среди своих современников как «шайхи тюрков» (машаих-и турк). Как бы то ни было, братство накшбандийа впоследствии приобрело особую популярность среди тюркских народов.

Баха' ад-дин провел некоторое время в обществе таджикского шайха Мауланы 'Арифа Дйкгараний, который обучал его таинствам «тихого» зикра. Следующие

два или три месяца он общался с йасавийским наставником Кусам Шайхом из города Нахшаб (Иран). После этого он целых двенадцать лет обучался у некоего йасавийского «шейха» по имени Халил Ата.

Несмотря на анахронизмы, с которыми мы сталкиваемся в источниках (таких, например, как агиографические сочинения, хроники Тимуридов и заметки магрибинского путешественника Ибн Баггуты), можно утверждать, что этот «Халил Ата» на самом деле был не кем как Кадан/Газан Ханом - правителем Чагатайского ханства. В отношениях Баха' ад-дина с «Халил Атой» некоторые исследователи склонны видеть источник стремления поздних накшбандийских шайхов к установлению тесных связей со светскими правителями. Однако это мнение пока не находит подтверждения в известных нам источниках.

После свержения Халил Аты в результате дворцового переворота Баха' ад-дин удалился в родное селение, где начал готовить собственных учеников, большинство из которых происходило из Бухары и ее окрестностей. Свой родной край Баха' ад-дин покидал лишь три раза: дважды для совершения хаджжа и один раз для посещения г. Герата, чтобы встретиться там с правителем Му'изз ад-дина Хусайном, который проявил интерес к его суфийскому учению.

Баха' ад-дин Накшбанд умер в 791/1389 г. и был похоронен в своем родном селении Каср-и 'Арифан. Его могила, окруженная многочисленными сопутствующими строениями, стала местом паломничества мусульман со всего азиатского континента, а также местом, где жители Бухарыправляют ежегодное весенне «празднество красной розы» (гул-и сурх).

Наиболее известными преемниками Баха' ад-дина были Хуваджа Ала' ад-дин 'Аттар (ум. в 802/1393 г.), который удостоился чести стать зятем, Хуваджа Мухаммад Парса (ум. в 822/1419 г.), автор многоленных сочинений, которого по праву считают создателем литературного наследия накшбандийского братства, и Маулана Яа'куб Чархий (ум. в 851/1447 г.), который происходил из окрестностей г. Газни. Хотя Хуваджу 'Ала' ад-дин 'Аттара обычно признают самым выдающимся из них, с точки зрения последующей истории братства наибольшую роль сыграл Маулана Яа'куб Чархий - наставник Хуваджи 'Убайд Аллаха Ахрара (ум. в 896/1490 г.). Под руководством последнего накшбандий заняла главенствующее положение среди суфийских общин Средней Азии и распространила свое влияние по всему мусульманскому миру.

Сам Баха' ад-дин не оставил после себя каких-либо сочинений (за возможным исключением молитвы, названной в его честь - Аурад-и баха'ииа. Более того, он, похоже, противился тому, чтобы его последователи записывали за ним его высказывания и поучения. Восстановить в точности основные идеи учения Баха' ад-дина достаточно сложно не столько из-за густого тумана агиографических легенд вокруг его личности, сколько из-за скудости доступных нам источников. Труднее всего понять, почему именно Баха' ад-дин оказался эпонимом братства и центральным звеном в цепи его духовной преемственности (силсила). Более логично было бы видеть на этом месте, к примеру, Гиджуваний, чьи заветы стали идейной основой братства. Неотъемлемой частью накшбандийского учения вплоть до наших дней остаются восемь принципов духовного поведения (калимат-и кудсийа), которые впервые провозгласил именно Гиджуваний, а не Баха' ад-дин. То, что последний добавил к ним три новых принципа, еще больше подчеркивает приоритет его предшественника. Тремя принципами Баха' ад-дина были следующие: вукуф-и замани («осознание времени»), т.е. постоянное самонаблюдение и самоанализ во время зикра; вукуф-и 'адади («осознание числа»), т.е. подсчет количества формул зикра с тем, чтобы предотвратить появление каких-либо отвлекающих от Бога мыслей и побуждений; и вукуф-и калби («осознание сердца») - сосредоточение внимания на физическом сердце с тем, чтобы заставить его участвовать в отправлении зикра. Как мы видим, все три принципа непосредственно связаны с практикой зикра. Учитывая то, что Баха' ад-дин отличался от других учеников Амира Кулала именно приверженностью к «тихому» зикру, можно предположить, что именно это упражнение в конечном счете послужило идейной и практической основой накшбандийского братства.

Другой особенностью ранней ритуальной практики накшбандий является поддержание ее приверженцами «трезвого» духовного состояния и скрытие своего благочестия от окружающих. Отсюда - предпочтение «тихого» зикра «громкому» (хотя и не сразу и не повсеместно). Сюда же следует отнести негативное отношение накшбандий к музыке и танцам во время радений (сама), сдержанное отношение к чудесам «друзей Божьих» (карамат), фактически полный отказ от практики уединения от общества, поощрение дружбы между членами накшбандийской общиной (сухбат), а

также отказ от особого одеяния для последователей братства. Как и в случае с шазилийским братством, все эти черты чем-то напоминают маламатпийское движение в Нишапуре, так что в определенном смысле Баха' ал-дайна Накшбанда вполне можно считать продолжателем маламатийских традиций.

Другие особенности накшбандийского кредо, такие как строгое следование шариату в повседневной жизни, а также враждебность по отношению к ши'итскому исламу, вероятно, появились в более поздний период. Во всяком случае найти их истоки в учении Баха' ал-дайна Накшбанда пока не представляется возможным. Критическое отношение к Ибн [ал-] 'Араби некоторых накшбандийских суфииев муджадидийского направления также нельзя автоматически возводить к Баха' ал-дайну и его непосредственному окружению. Если судить по имеющимся у нас изречениям самого Баха' ал-дайна, то он, скорее всего, не был знаком с учением Ибн [ал-] 'Араби, тогда как 'Аттар и Парса были восторженными последователями идей «Величайшего учителя».

Накшбандий в Иране

Братство накшбандий зародилось в персоязычной среде и практически все классические накшбандийские сочинения написаны на персидском языке. Тем не менее, как это ни парадоксально, в самом Иране оно не приобрело сколько-нибудь значительного влияния³⁸. При этом нельзя забывать, что в период зарождения накшбандийского движения Мавара'аннахр и восточные окраины Хурасана находились под сильным иранским влиянием и в культурном плане считались частью персоязычного мира. Борьба накшбандийского братства за духовное господство в Мавара'аннахре началась еще при жизни Баха' ал-дайна Накшбанда, однако поначалу оно не пользовалось сколь-либо значительным политическим влиянием. В лице кубравийского братства, о котором речь пойдет ниже, накшбандийские суфии столкнулись с могущественным и влиятельным соперником. Хвадже Мухаммеду Парсе (ум. в 822/1419 г.), который поначалу являлся единственным последователем Баха' ал-дайна среди бухарских улама, пришлось столкнуться с их враждебностью, в частности, по причине его увлечения сочинениями Ибн [ал-] 'Араби. Тем не менее именно Мухаммаду Парсе Удалось установить тесные отношения с тимуридскими правителями Средней Азии. Один из них, Мирза Шахрух, настоял на возвращении Мухаммала Парсы в Бухару после того, как он был выслан оттуда его учеными противниками. Связь с властями предержащими в конечном итоге позволила братству Баха' ал-дайна Накшбанда утвердить свое господство в среднеазиатском регионе. Позиции братства особенно укрепились при Хвадже 'Убайд Аллахе Ахрапе (ум. в 896/1490 г.), который не раз решительным образом вмешивался в государственные интриги и не стеснялся использовать своих многочисленных учеников для утверждения авторитета накшбандий в различных областях Мавара'аннахра. В этот период влияние накшбандий распространялось к югу от Герата отчасти благодаря усилиям Хваджи 'Убайд Аллаха Ахрапе, а отчасти благодаря деятельности Са'йда ал-дайна Кашгарий (ум. в 860/1456 г.), который был потомком Баха' ал-дайна Накшбанда в третьем поколении. В религиозной и культурной жизни тимуридского Герата позднего периода преобладали накшбандийское и зайнитское братства. Члены обоих «орденов» в Стамбуле и Герате поддерживали между собой тесные дружеские отношения. Самым выдающимся муридом Са'йда ал-дайна Кашгарий был великий поэт и мистик 'Абд ар-Рахман Джамий (ум. в 898/1492 г.), жизнь и творчество которого были рассмотрены нами выше. В его обширном литературном наследии мы находим специальный трактат с изложением накшбандийского учения. Помимо этого, его сочинения содержат множество упоминаний братства и отдельных его представителей. О близости Джамия к его накшбандийскому наставнику свидетельствует также то обстоятельство, что оба они были похоронены в мавзолее в Хийабане, одном из районов Герата. По своему темпераменту и складу ума Джамий не был расположен к наставничеству. Это не помешало ему посвятить в накшбандийское братство по крайней мере двух муридов: 'Абд ал-Гафура Ларий (ум. в 912/1507 г.) и одного из своих сыновей - Дийа' ал-дайна Йусуфа (ум. в 919/1513 г.). Он также склонил ко вступлению в братство известного литератора и государственного деятеля Мир 'Али Шира Нава'й и привил благожелательное расположение к накшбандийским суфиям тимуридскому султану Хусайну Мирзе Байкаре.

В Мавара'аннахре и Герате накшбандийское братство укоренилось достаточноочноочно прочно, чего нельзя сказать о северо-западных областях Ирана, где оно после своего появления в конце IX/XV в. продержалось сравнительно недолго. В Казвине, городе на северо-западе Ирана, проповедником братства стал ученик

Ахара - Шайх 'Алй Курди который, прежде чем обосноваться в этом городе, в течение многих лет занимался обучением детей Ахара. В 925/1519 г. Курдй был казнен Сафавидами за свою приверженность суннитскому исламу. По крайней мере шестерых его «заместителей» (ед.ч. халифа) постигла та же участь. Лишь тем, кто покинул город накануне сафавидского вторжения, удалось остаться в живых. Тем не менее еще на протяжении нескольких десятилетий влияние накшбандий на севере Ирана оставалось достаточно сильным. Этим отчасти объясняется ожесточенное сопротивление местного населения насаждению ши'итского ислама после прихода к власти сафавидской династии. Первая столица империи Сафавидов, Табриз, стала центром деятельности накшбандийского братства с момента появления там Сун' Аллаха Кузакунани (ум. в 929/1523 г.). Он был учеником 'Ата' ад-дйна Мактабдара (ум. в 892/1486 г.), который, в свою очередь, был одним из духовных представителей Са'д ад-дйна Кашгарй в Герате. Кузакунани обладал определенным влиянием при дворе династии Ак-Коюнлу (Ак-Койунлу) и, очевидно, сумел пережить вторжение Сафавидов. Его сын, по прозвищу Абу Са'йд-и Санй, был схвачен Сафавидами и подвергнут пыткам, однако ему удалось спастись, после чего он перебрался в Стамбул, где снискал расположение султана. Сулеймана Канунй. Другой преемник Кузакунани, 'Алй-Джан Бадамайар, обосновался в местечке Бадамайар близ Табриза, где его духовное наследие сохранялось еще в течение жизни двух поколений.

Если накануне сафавидской эпохи и в самом ее начале представители братства проживали в Саве и Хамадане, то с установлением господства Сафавидов присутствию накшбандий в северных и западных землях Ирана был положен конец. Ревностная приверженность суннитскому исламу накшбандийских суфииев стала причиной гонений против них со стороны сафавидских властей. По сообщению суннитского ученого Мирзы Махдум Шарифий, который вынужден был бежать из Ирана в османские владения, участие в обряде зикр автоматически считалось признаком принадлежности к накшбандийскому братству и могло повлечь за собой смертную казнь. Какое-то время братство просуществовало в Урумии и, возможно, в ряде других регионов Ирана, населенных курдами. В целом же братство на территории Ирана было практически уничтожено. В конце правления Сафавидов известный противник суфизма Мулла Мухаммад Бакир Маджлисий (ум. в 1110/1699 г.) мог с гордостью утверждать, что имена накшбандийских шайхов, которые Джамй перечислил в своем сочинении Нафахат ал-унс, «ныне известны лишь среди невежественных узбеков» (узбакан-и надан).

В XIII/XIX в. накшбандийское братство вновь появилось в Иране, причем исключительно в пограничных районах на востоке страны, где большинство населения сохранило приверженность суннизму. Сопротивление попыткам со стороны Ирана установить контроль над Гератом (в современном Афганистане) возглавил некий «Суфи-ислам» - накшбандийский суфий из Бухары. Он погиб в одном из сражений в 1222/1807 г., однако ответвление братства, основанное им в Каррухе (неподалеку от Герата), до сих пор пользуется влиянием вдоль ирано-афганской границы среди местных суннитов ханафитского толка. Спустя шесть лет после смерти «Суфи-ислама», шайх накшбандийского братства Хваджа Иусуп Кашгарий, происходивший из Восточного Туркестана, возглавил безуспешное восстание йомутских и гёкланских племен против власти Каджаров. Еще один возглавляемый накшбандийской мятеж тюркских племен был подавлен в Астарабаде в 1257/1841 г. В первой половине XIX в. Хваджа Мухаммад Иусуп Джами основал и поныне существующий центр муджаддидийского ответвления братства в Турбат-и Джам около афганской границы.

Гораздо более важным событием с точки зрения испории братства было возникновение халидийского ответвления накшбандий. Его основал курдский ученый и суфий из Шахразура Маулана Халид Багдадий (ум. в 1243/1827 г.). Халидийское братство со временем практически полностью вытеснило другие ответвления накшбандий на Ближнем Востоке. В Курдистане оно сумело одержать верх над могущественной кадирийей и утвердиться в качестве самого влиятельного братства в этом регионе. Несмотря на то, что все основные курдские «заместители»-халифы Мауланы Халида проживали в османских владениях, их влияние на иранских курдов было значительным. Оно проявилось во время крупного курдского восстания в 1880 г., которое возглавил Шайх 'Убайд Аллах из Шамдинана. Восстание охватило значительную часть иранского Азербайджана и Курдистана. Из Курдистана халидийское братство распространилось в район Талыша, небольшого шафи'итского анклава на побережье Каспийского моря. Халифа Маулана Халида, Шайх 'Усман Сирадж ал-дйн из Тавели, посвятил в братство некоего 'Абд ал-Хакка Кизилджи из селения 'Анбаран в центре Талыша и поручил ему проповедовать учение братства в своих

родных местах, с чем тот успешно справился. Большинство шафи'итов Талыша и по сей день сохраняют приверженность халидийско-накшбандийскому братству.

В 1958 г., после свержения иракского монархического режима, тёзка 'Усмана Сирадж ад-дина покинул Бийару и обосновался в селении Дуру, которое находится на иранской территории близ иракской границы. При поддержке пахлавийского двора он попытался взять под контроль три иранских области с накшбандийским населением: Курдистан, Талыш и тюркоязычный район Сахра. Он сумел добиться определенного успеха, однако Исламская революция 1978-1979 гг. положила конец его деятельности. Шайх 'Усман организовал армию, чтобы сражаться с революционным правительством, но вскоре потерпел поражение и был вынужден бежать в Ирак. Однако даже после того, как он сошел с политической арены, накшбандийца сохранила свое влияние среди иранских курдов, в особенности в районе Махабада и Талыша. Среди же тюркоязычных этнических групп братство практически утратило свои бытые позиции.

Накшбандийца в Турции

Проповеди накшбандийского учения среди западных тюрков начались в IX/XV в., т. е. меньше чем через столетие после смерти эпонима братства. Это был очень важный шаг в деле распространения накшбандийца за пределами Мавара'аннахра. Благодаря своей приверженности суннитскому исламу и строгому следованию предписаниям шариата, братство сумело быстро завоевать себе многочисленных сторонников среди тюркского населения Османской империи.

Первым проповедником суфийского метода, присущего накшбандийца, стал Мулла 'Абд Аллах Илах из Симава, который обучался под руководством Хваджи 'Убайд Аллаха Ахтара в Самарканде. По окончании своего обучения Мулла 'Абд Аллах Илах вернулся в свой родной город, в котором прожил много лет, прежде чем принять приглашение перебраться в Стамбул. Здесь в мечети Зейрек он основал первую в Анатолии накшбандийскую обитель и привлек к себе многочисленных приверженцев. Тем не менее по складу характера Мулла 'Абл Аллах Илах по-прежнему предпочитал жить в уединении, посвящая себя занятиям религиозными науками. Поэтому он в конечном итоге решил покинуть Стамбул, чтобы поселиться во Фракии, где и скончался в 895/1490 г. Преемником Илахом стал Амир Ахмад Бухари (ум. в 922/1516 г.), который неотступно следовал за ним еще со временем его обучения в Самарканде. Благодаря усилиям Бухари в Стамбуле были основаны три накшбандийских обители и ряды братства пополнились множеством ученых и литераторов, самым известным из которых был поэт Махмуд Лами' Челеби (ум. в 933/1532 г.) из Бурсы. Основанные Бухарой обители просуществовали вплоть до начала XX в., однако восходящая к нему цепь духовной преемственности прервалась уже через несколько поколений.

Другой мурид Ахтара, Баба Хайдар Самарканди (ум. в 957/1550 г.), сумел снискать симпатии султана Сулаймана Кануни, который построил для него текке в Эйубе. Вплоть до 1912 г., когда эта обитель была уничтожена пожаром, она служила странноприимным ломом для накшбандийских суфииев, прибывающих в столицу из Средней Азии. На протяжении нескольких столетий суфии-накшбандийцы продолжали мигрировать из Средней Азии в Стамбул и другие города Анатолии. Следы этой миграции сохранились в названиях многих текке: «Бухара», «Кашгар», «Озбсклер» («узбекская») и т.д. Среди переселенцев были многие знаменитые мистики, такие как Хазиний, который был «старцем» одновременно трех братств: накшбандийского, ясавийского и кубравийского. Он прибыл в Стамбул из Бухары во время правления султана Мурада III. Другим известным суфием был 'Абд Аллах Ниди'и, переселившийся в османскую столицу в XI/XVIII в. из Кашгара и основавший текке в районе Эйуба.

В целом накшбандийское братство в Анатолии претерпело изменения, идентичные тем, что произошли с ним в Индии, которая стала основным духовным и интеллектуальным центром братства со временем Шайха Ахмада Сирхинди (ум. в 1034/1624 г.), прозванного «Обновителем [ислама]» (муджадид). Учение возводимого к Сирхинди муджадидийского ответвления братства в Турцию принес шайх Мухаммад Мурад Бухари (ум. в 1141/1729 г.). Он был муридом Хваджи Мухаммеда Мурада Ма'сума, сына и основного преемника Сирхинди. В самом конце XI/XVII в. Мухаммад Мурад провел в османской столице около пяти лет. За это время его сторонниками стало множество улемов, в числе которых был и шайх ал-ислам Османской империи Файд Аллах Эфенди. Следующие тридцать лет Мухаммад Мурад провел в Дамаске, но в 1141/1729 г., незадолго до смерти, он возвратился в

Стамбул. Текке, основанное у его гробницы в квартале Нишанджи-Паша, сгalo главным центром муджаддидий не только в Стамбуле, но и по всей Анатолии и Балканскому полуострову.

Учение мулджаддидийского братства проникало в Турцию также через Мекку, которая вплоть до конца XIX в. оставалась важным центром пропаганды идей и практики накшбандий среди паломников, прибывавших в «святой город» как из Турции, так и из других областей мусульманского мира. Мекканским «наместником» Хваджи Мухаммада Ма'сума был шайх Ахмад Джуртай Иакдаст, который посвятил в муджаддидийское братство шайха Мухаммада Амина из Токата (ум. в 1158/1745 г.). Вернувшись в 1129/1717 г. в Стамбул, Мухаммад Амин поселился в одной из основанных Амйром Ахмадом Бухари обителей и стал проповедовать учение братства среди османской элиты. Из муридов Шайха Мухаммада Амина особенно стоит отметить ученого-энциклопедиста Сулаймана Са'д ад-дина Мустаким-заде (ум. в 1202/1787 г.), который перевел послания Сирхинди и Хваджи Мухаммада Ма'сума на османо-турецкий язык. Послания Сирхинди вплоть до настоящего времени сохраняют свою популярность среди членов накшбандийского братства в Турции. Несколько ранних турецких муджаддидийских суфии были одновременно членами знаменитого маулавийского братства «вертящихся дервишей». Среди них мы находим Пертев Пашу и Халета Эфенди, которые пользовались значительным политическим влиянием во время правления султана Махмуда II.

Новая эпоха в истории турецкой накшбандий началась с появлением на исторической сцене халидийского ответвления братства в первой четверти XIX в. До этого накшбандийское братство в Турции пользовалось определенной популярностью, особенно в Стамбуле, однако такого исключительного положения, как в Средней Азии, где накшбандийцы утвердились в качестве основной суфийской общины, оно не достигло. За относительно короткое время халидийские суфии сумели превратить накшбандий в самое влиятельное братство османской Турции, причем свое доминирующее влияние оно сохранило даже после официального упразднения всех братств на территории Турции при Ататюрке.

Курд из Шахразура, который впоследствии стал известен как Маулана Халид Багдадий (ум. в 1242/1827 г.)⁵⁸⁶, вступил в накшбандийское братство во время своего пребывания в дели. Его наставником был шайх Гулам Алий Дихлавий (ум. в 1240/1824 г.), духовный преемник основателя муджаллидийской линии Ахмада Сирхинди. Хотя Маулана Халид был враждебно настроен по отношению к светским правителям Курдистана, которые стремились к независимости от османского правления, появление основанной им халидии в османской столице было поначалу воспринято с подозрением. К тому же, первый «представитель» Маулана Халида в Стамбуле, Мухаммад Салих, еще более усугубил положение своим приказом не допускать непосвященных в братство мусульман в мечети, где собирались халидийские суфии. Его преемник 'Абл ал-Ваххаб ас-Суси проводил более открытую и терпимую политику и сумел заручиться поддержкой османской элиты. Подобно другим ключевым фигурам халидии, он посвятил в братство многих улема, чиновников и литераторов. Среди них были такие уважаемые люди, как Меккий-заде Мустафа 'Асим, который несколько раз занимал пост шайх ал-ислама Османской империи, Гурджу Неджип Паша, Муса Сафвети Паша и верховный кади Стамбула Кечеджий-заде 'Иззет Молла. Маулавийский суфий Халет Эфенди, который был вхож к султану Махмуду II, предостерег его, что столь быстрое распространение халидии может стать угрозой его правлению. Под его влиянием Махмуд II в 1828 г. приказал изгнать из столицы практически всех видных представителей халидийского братства. Этот период опалы был, однако, кратковременным, и уже в 1833 г. халидийский ученый Меккий-заде вновь был назначен на пост шайх ал-ислама.

Маулана Халид и его последователи стемились укрепить среди подданных Османской империи приверженность к нормам тариката, в котором они видели источник силы и сплоченности всех мусульман перед лицом внутренней и внешней угрозы. Несмотря на их лояльность по отношению к правящему режиму, даже в период правления такого «набожного» и просуфийски настроенного султана, как 'Абл ал-Хамид II, представители других братств имели больше влияния на него, нежели накшбандийские шайхи. Вместе с тем, халидийское ответвление накшбандий добилось популярности среди простых верующих и прочно укрепилось в Анатолии. Халидийским суфиям удалось добиться главенства даже в Конье - традиционном духовном центре братства «вертящихся дервишей». К концу XIX в. халидийских обителей (текке) в Стамбуле было больше, нежели у любого другого братства.

Среди накшбандийских лидеров второй половины XIX в. особенно стоит упомянуть Шайха Дийа' ал-дина Гюмюшханеви (ум. в 1312/1894 г.). Он имел

множество последователей из разных социальных слоев уже при жизни, и восходящая к нему цепь духовной преемственности не прервалась и по сей день. Его текке в стамбульском квартале Чагалоглу было, вероятно, наиболее популярной и посещаемой из всех суфийских обителей столицы. Здесь собирались не только представители османской элиты, но и многочисленные посетители из других регионов мусульманского мира. Дийа' ад-дайн Гюмюшханев написал много сочинений на арабском и турецком языках. Его сборник хадисов, Румуз ал-ахадис, положил начало традиции передачи и изучения хадисов членами братства, которая до сих пор поддерживается его духовными преемниками в Турции.

Дийа ад-дайн Гюмюшханев отличился также тем, что сражался вместе со своими последователями в русско-турецкой войне 1877 г. Его примеру последовали несколько других накшбандийских шайхов, которые приняли участие в сражениях на различных фронтах Первой мировой войны, а также в период Турецкой войны за независимость. Тем не менее с утверждением республиканского режима в Турции накшбандийские суфии были лишены всех прав, согласно специальному правительльному указу от сентября 1925 г. Непосредственным поводом для запрета деятельности суфийских братств послужило произошедшее в том году восстание, которое возглавил Шайх Са'ид из Палу, один из лидеров халидий в Восточной Анатолии. Следует подчеркнуть, что это восстание отражало скорее недовольства и чаяния курдского населения этого региона, нежели приверженность восставших политическим и духовным идеалам халидийского братства. В качестве примера вооруженной оппозиции накшбандий правящему республиканскому режиму также часто упоминают шайха Мухаммада Ас'ада (Мехмед Эсад, ум. в 1931 г.), который был потомком и духовным преемником Мауланы Халида. В 1888 г. он прибыл в османскую столицу из Иrbила и поселился в текке Келами. Однако через некоторое время султан 'Абд ал-Хамид II выслал «подозрительного» шайха в его родной город. В 1908 г. он вернулся и стал одним из ведущих суфийских шайхов османской столицы. В 1931 г. Мухаммад Ас'ад был арестован по обвинению в связях с организаторами «дервишеского восстания» против республиканских властей в городке Менемен близ Измира. Несмотря на то, что доказательства его причастности к этому событию были крайне зыбки, его сын был казнен, а сам он умер в тюремном госпитале.

В Турции до самого недавнего времени можно было найти духовных преемников Мехмеда Эсада и других халилийских шайхов, таких, например, как Сами Рамадан-оглу (ум. в 1404/1984 г.) и Мехмед Захид Котку (ум. в 1401/1980 г.). Несмотря на то, что накшбандийские суфии были объектом преследования со стороны республиканских властей в течение нескольких десятилетий, конкретных доказательств их склонности к «подрывной» политической деятельности практически не существует. Некоторые члены братства, напротив, продемонстрировали свое желание интегрироваться в политическую жизнь Турции, вступив в такие организации, как Партия национального спасения (Milli Selamet Partisi), а также ее политическая преемница - Партия благоденствия (Refah Partisi). Нынешнее значение накшбандий в Турции заключается не столько в политической деятельности, сколько в поддержке традиционной религиозности, которая была значительно ослаблена проводившейся более полувека антисуфийской и антиисламской политикой республиканского правительства страны.

Накн/бандипа в Индии

В Индии основным распространителем накшбандийского братства стал Хваджа Баки би-Ллах (972-1012/1564-1603 гг.), активность которого приходится на самый конец X/XVI в. Со временем оно стало важным фактором жизни мусульманской общины Индостана и на протяжении двух столетий считалось там основным суфийским братством. Некоторые накшбандийские шайхи побывали в Индии еще во время правления Бабура (ум. в 937/1530 г.) и его сына Хумайуна (ум. в 963/1556 г.), однако основание первой накшбандийской ханаки в этой стране традиционно приписывают Хвадже Баки би-Ллаху, который прибыл в Дели из Кабула и, по его собственным словам, «укоренил силу (т.е. братство) в Индии». Он прожил только сорок лет, но своим скромным образом жизни и глубоко человечными принципами сумел произвести неизгладимое впечатление на своих современников. Приверженцами Баки би-Ллаха становились как религиозные, так и политические деятели. Будучи сторонником учения о «единстве бытия», он выражал свое ощущение близости с Богом и Вселенной посредством стихов, свидетельствующих о сильном влиянии на его воззрения монистических взглядов Ибн [ал-] 'Арабий, о которых говорилось в главе

VII. Двоих его учеников стали знаменитыми религиозными деятелями мусульманской Индии. Первый из них - Шайх Ахмад Сирхинди (ум. в 1034/1624 г.), получивший почетное прозвище Муджадид-и алф-и сани («Обновитель второго тысячелетия» [мусульманской эпохи]), преуспел в деле распространения учения братства. По свидетельству одного современника, его учеников можно было найти «чуть ли не во всех городах и селениях Индии». Вторым учеником был 'Абд ал-Хакк из Дели (ум. в 1052/1642 г.), которого за его вклад в науку о хадисах в Индии прозвали «Учителем хадисов» (мухаддис). Уроженец Сирхинда (Восточный Пенджаб), Ахмад Сирхинди провел несколько лет в столице державы Великих Моголов - Агре, где сблизился с главным министром императора Абу-л-Фадлем, который был горячим приверженцем суфийского учения. После своего посвящения в накшбандийское братство Ахмад Сирхинди задался целью изменить его учение, придав ему более радикальный характер и отказавшись от присущего ему «еретического» учения о «единстве бытия» (вахдат ал-вуджуд). Одновременно он придал накшбандийе более эффективную организационную структуру, что превратило ее в значительную социальную силу. Религиозные взгляды Ахмада Сирхинди характеризовались нетерпимостью ко всем учениям, которые, по его мнению, «отклонились» от «правоверного» суннитского ислама, как он его понимал. В частности, он выступал с резким осуждением ши'итской общиной и всеми способами пытался представить ее главной опасностью для мусульманского господства в Индии. Столь же нетерпимую позицию он занял и по отношению к некоторым течениям в современном ему суфизме, особенно к учению Ибн [ал-] 'Араби и его последователей о единстве Бога и Мироздания. В качестве альтернативы этому учению, которое, по его мнению, делало неподобающий акцент на имманентном присутствии Бога в этом мире, Ахмад Сирхинди выдвинул доктрину «единства свидетельства» (вахдат аш-шухуд), которая проводила четкую грань между Богом и Его творением. Свое учение Сирхинди считал более соответствующим суннитскому «правоверию», которое рассматривало Бога в качестве трансцендентной, непостижимой и надмирной сущности. Он также порицал «новшества» в ритуальных вопросах (бид'а), введенные некоторыми суфийскими шайхами, религиозный «синкретизм» императора Акбара (972-1014/1564-1605) и «аморальное» поведение озабоченных стяжательством мирских благ улама, которые, по его мнению, были не в состоянии положить конец распространению такого рода «пагубных» идей и деяний. Сирхинди резко выступил против попыток Акбара добиться синтеза индуистских и мусульманских религиозных воззрений. В соответствии с кораническими заветами, он заявлял, что «мусульманам надлежит придерживаться своей веры, а не-мусульманам - своей». Как уже говорилось, Сирхинди отрицал метафизическую доктрину вахдат ал-вуджуд, считая ее одной из причин «разложения» устоев раннего ислама. Это «разложение», например, побудило мусульманского императора Акбара создать новую религию - дин-и илахий попытаться навязать ее своим подданным. Хотя последние исследования поставили под сомнение традиционный мусульманский образ Сирхинди как неугомимого религиозного «реформатора и активиста»⁵⁸⁸, он, по всей видимости, действительно планомерно стремился к тому, чтобы заручиться поддержкой правящих классов в осуществлении своей религиозной программы. В частности, он вел активную переписку с такими знатными лицами могольской империи, как 'Абд ар-Рахим Хан-и Ханан, Мирза 'Азиз Кока, Фарид Бухари и др., и сумел склонить их к своей точке зрения. Его усилия не пропали даром. Когда император Джахангир вступал на престол, его придворный Фарид Бухари, очень серьезно воспринявший уверования Сирхинди, попросил правителя дать торжественную клятву никогда не нарушать установлений шарп'ап. В то же время доводы Сирхинди были почти исключительно морализаторскими, и его деятельность не следует рассматривать как стремление шайха быть вовлеченым в государственные дела, не говоря уже о том, чтобы оказывать непосредственное влияние на политику империи. Тем не менее власти предержащие сочли проповеди Сирхинди достаточно опасными и в какой-то момент даже решили изолировать его от общества. В 1029/1619 г., поверив наветам противников Сирхинди, Джахангир приказал бросить его в тюрьму. Правда, через некоторое время император изменил свое решение и повелел освободить опального суфия. После этого инцидента Сирхинди продолжил читать свои проповеди. Их основными мотивами были важность сохранения религиозных устоев общественного порядка, исключительность пророческой миссии Мухаммада, необходимость готовиться к Судному дню, непригодность разума как средства достижения религиозной истины и морально-этические проблемы, стоящие перед индо-мусульманской общиной. Многочисленные приверженцы шайха считали его верховным «святым» эпохи, ее «духовным полюсом», от которого зависел угодный Богу миропорядок. В XX в. образ Ахмада Сирхинди как религиозного реформатора и

отважного критика властей предержащих, который выступал против любого компромисса с индуизмом и различными «отклонениями» от суннитского ислама, в особенности ши'изма, пропагандировали многие индо-пакистанские духовные лидеры, такие как Абу-л-Калам Азад, Бурхан Ахмад Фарук и Мухаммад Мийан⁵⁸⁹.

Учение Ахмада Сирхинди через поколения пронесли его сыновья и потомки. Император Аурангзеб находился под влиянием накшбандийских шайхов и питал глубокое уважение к Хадже Ма'суму (в письменном наследии которого есть несколько посланий, адресованных этому правителю), Хадже Сайф ад-Лайну, Хадже Мухаммаду Накшбанду и другим. Именно под их влиянием Аурангзеб отказался от политики сближения ислама и индуизма, которую проводил император Акбар. Все его долгое правление (1658-1707) прошло под знаком негативного и нетерпимого отношения к индуизму.

Учение накшбандийского братства отличалось от учений других мистических братств Индии в нескольких отношениях. В отличие от квиетизма, присущего чиштийскому братству, накшбандийские суфии придерживались активной общественной позиции и, отстаивая свои идеалы, были даже готовы взяться за оружие. Члены братства, как правило, враждебно относились к другим религиям и яростно отвергали учение Ибн [ал-]^{*}Араби о вахдат ад-вудждуд, в котором они усматривали уступки «иноверию» индуистов. Их резкая критика индийских сторонников «Великого учителя» положила начало ожесточенной богословской полемике, которая не утихает и по сей день. Участники этих многовековых споров периодически обменивались «вердиктами» (ед. ч. фатва) в защиту либо в опровержение идей Ибн [ал-]^{*}Араби. Вера в необходимость заботиться о поддержании религиозных основ государственного устройства и наставлять «на путь истинный» его представителей заставляла накшбандийских шайхов поддерживать близкие отношения с правителями могольской династии и их придворными. В то время как другие индийские братства распространяли свое учение в форме авторитетных устных изречений (малфузат), которые они вкладывали в уста своих основателей, накшбандийские суфии часто пользовались письменными посланиями (макмубат), адресованными своим представителям на местах. Множество таких посланий были написаны Ахмадом Сирхинди, Хаджой Ма'сумом, Хаджой Накшбандом, Шахом Гуламом 'Али и другими.

В XI-XII/XVIII-XIX вв. два накшбандийских шайха. внесли значительный вклад в идеологию братства, заново переосмыслив его основные установки. Первый, Шах Вали Аллах (ум. в 1176/1762 г.), стремился добиться примирения между метафизическими воззрениями Ибн [ал-]^{*}Араби и Шайха Ахмада Сирхинди.

Проанализировав их, он объявил, что разница между их подходами заключается лишь в разных углах зрения на одну и ту же проблему. По его мнению, оба мыслителя говорили об одной и той же Истине, хотя при этом использовали разные метафоры и аллегории. Второй, Мирза Мазхар Джан-и Джанан (ум. в 1197/1782 г.), стремился возродить духовное наследие императора Акбара. Он занял терпимую позицию по отношению к индуизму и признал за Ведами статус откровения. Шах Вали Аллах сыграл значительную роль в оживлении традиционных мусульманских наук среди индийских мусульман. Особый акцент он делал на изучении и передаче хадисов. Пытаясь донести основы мусульманского вероучения до широких масс, он перевел Коран на персидский язык, которым владели исповедовавшие ислам солдаты, ремесленники и другие представители городского населения. Но самое главное, он разработал новое богословское учение с целью вдохнуть новую жизнь в мусульманскую догматику и привести ее в гармонию с требованиями быстро меняющегося мира. Шах Вали Аллах сыграл немалую роль и в политической жизни своей эпохи. Его послания, адресованные его современникам Ахмаду Шаху Абдалу, Мухаммаду Шаху, Низам ал-Мулку и другим, свидетельствуют о ясном понимании им политической ситуации в Индии и мусульманском мире в целом.

Другой видный накшбандийский учитель кади Саны' Аллах Панипати (ум. в 1225/1810 г.), который прошел суфийскую школу под руководством Мирзы Мазхара, внес значительный вклад в религиозную литературу. Его сочинение об основах фикха Ма ла будд минху («То, без чего нельзя обойтись») и комментарий к Корану под названием Тафсир-и Мазхари стали образцовыми книгами в своих жанрах. Его трактат «Наставление ищащим» (Иршад ат-талибин) представляет собой лаконичное и доходчивое изложение накшбандийского учения, адресованное начинаяющим подвижникам. Другие ученики Мирзы Джан-и Джанана, такие как Шах Гулам 'Али, Шах Абу Са'ид и Шах Ахмад Са'ид, зарекомендовали себя активными проповедниками идейного и ценностного наследия накшбандийского братства. Потомки Шаха Гулама 'Али приняли участие в сопротивлении британским колонизаторам и всеми способами поддерживали антибританские настроения среди индийских мусульман. Из

многочисленных суфийских общин Индии только муджаддидийскому ответвлению накшбандийи удалось завоевать многочисленных последователей среди суннитов Афганистана, Турции и Сирии. В ханаку Шаха Гулама 'Али (ум. в 1240/1824 г.) стекались тысячи посетителей и учеников из различных уголков Азии и Африки. Как уже отмечалось, его курдский ученик шайх Халид Багдадий-Шахразур привнес учение братства в Дамаск, откуда оно распространялось по всей Османской империи и на Кавказе. Дагестанский последователь шайха Халида, имам Шамиль (ум. в 1287/1871 г.), возглавил долгую и кровопролитную борьбу дагестанских и чеченских горцев против войск Российской Империи, стремившихся покорить Кавказ (1250- 1276/1834-1859 гг.). Индийский последователь муджаддидийи-накшбандийи Хваджа Мир Мухаммад Насир 'Андалайб (ум. в 1172/1758 г.) основал новое братство, получившее название «[Духовный] путь [пророка] Мухаммада» (тарика-йи Мухаммад). Его сын, Хваджа Мир Дард (ум. в 1199/1785 г.), написал известную книгу «Наука о Книге [т.е. о Коране]» ('Илм ал-китаб), которая представляет собой оригинальную попытку заново переосмыслить мистическую теорию и практику накшбандийских суфииев. Известный индийский реформатор и борец за «чистоту ислама» Сайид Ахмад Шахид из Рае Барели (убит в 1247/1831 г.) изначально также был членом муджаддидийского братства. Однако в зрелом возрасте он провозгласил новое, более радикальное учение, получившее название «пророческого пути» (тарика-йи нубувват), в котором резко осуждались идеальные и практические «новшества», «приставшие» к исламу за многие столетия его существования. Однако, несмотря на новое название, «пуританская» идеология этого нового учения в общем оставалась в рамках идейного наследия материинского братства.

Подводя итог, можно сказать, что важной отличительной чертой накшбандийи была оригинальность идей ее ведущих представителей и их стремление заново истолковывать положения ее учения, сформулированные отцами-основателями\\ братства. Как мы могли видеть, антимонистические взгляды Шайха Ахмада Сирхинди значительно отличались от взглядов его наставника Шайха Баки би-Ллаха, который был почитателем Ибн [ал-] 'Араби и его учения «о единстве бытия» (вахдат ал-вудждуд). Мирза Мазхар Джан-й Джанан, в отличие от Ахмада Сирхинди и Шаха Гулама 'Али, которые были непримиримыми противниками индуизма, ратовал за сближение двух индийских религий, тогда как Сайид Ахмад Шахид расходился с Шахом 'Абд ал-'Азизом (ум. в 1239/1823 г.) относительно важной концепции визуализации образа наставника во время духовных упражнений. Наличие такого широкого спектра мнений внутри одной мистической традиции обеспечило ее живучесть и «конкурентоспособность» по отношению к ее духовными соперникам.

* Надж ад-дин [ал-] Кубра и кубравийя

Кубравийя- это известное суфийское братство, которое получило распространение в Средней Азии и Хурасане. Его эпоним, Шайх Наджм ад-Дин Абу-л-Джаннаб Ахмад б.'Умар, обязан своим прозвищем «Кубра» коранической фразе «величайшее бедствие» (ат-таммат ал-кубра). Он получил его за свой незаурядный талант оратора и проповедника, который сделал его непревзойденным мастером словесных поединков. Другими словами, он был «бедствием» для всякого, кто осмелился оспорить его мнение.

Родился Наджм ад-Дин [ал-]Кубра в Хиве (район Хваразма) в 540/1145 г. Свою карьеру он начал как муҳаддис и богослов (мутакаллим). Он много путешествовал в поисках новых знаний и известных преподавателей хадисов и богословских наук (калам). Интерес к суфизму у него появился в Египте, где он стал муридом персидского Шайха Рузбихана ал-Ваззана ал-Мисрӣ (ум. в 584/1188 г.), который принадлежал к сухравардийскому братству. После многолетнего пребывания в Египте он отправился в персидский город Табriz с тем, чтобы заняться там изучением калама, но вместо этого попал под влияние некоего Баба Фараджа Табризӣ, который убедил его оставить мысли о занятиях «поверхностными» религиозными науками и полностью посвятить себя поискам «внутренней» истины и встать на суфийский путь. После этого [ал-]Кубра провел какое-то время в обществе двух других наставников - 'Аммара б. Йасира ал-Бидлӣ 593 и Исма'ила ал-Касри. Получив из их рук суфийское рубище {хирка}, что служило подтверждением его готовности к самостоятельной наставнической деятельности, он вернулся в Египет к шайху Рузбихану. Последний не замедлил признать Наджм ад-Дина [ал-]Кубру сформировавшимся суфийским наставником и в 540/1145 г. отправил его назад в Хваразм, наделив его правом обучать собственных учеников и посвящать их

в братство. [Ал-] Кубра с легкостью завоевал многочисленных сторонников, многие из которых впоследствии стали выдающимися суфийскими наставниками и авторами. Недаром [ал-]Кубру прозвали вали-тураш - «Творец святых». Среди его наиболее выдающихся учеников мы находим Маджд ад-дина Багдади (ум. в 616/1219 г.), наставника великого персидского поэта Фарид ад-дина 'Аттара; Наджм ад-дина [ал-]Дайа [ар-] Рази (ум. в 654/1256 г.), автора популярного суфийского трактата «Путь рабов Божьих» (Мирсад ал-'ибад)⁵⁹⁴; Са'д ад-дина Хаммуу (ум. в 650/1252 г.), Баба Камала Джанди, Сайф ал-дина Бахарз (ум. в 658/1260 г.), и Ради ад-дайн 'Али Лала (ум. в 642/1244 г.). Согласно легенде, [ал-] Кубра пал жертвой монгольского нашествия на Хваразм в 617/1220 г. Он будто бы отказался от предложения монголов покинуть город, прежде чем они устроят в нем кровавую бойню местных жителей, и погиб в рукопашном бою во главе группы своих последователей. Считается, что он был похоронен на месте своей ханаки за пределами города, а его могила в местечке под названием Кюне-Ургенч, стала центром паломничества, который сохранился даже при советской власти⁵⁹⁵. Последователи [ал-]Кубра не стремились превратить его мистический «путь» в жесткую иерархическую организацию. Он существовал в виде множества небольших не связанных друг с другом суфийских общин, которые спонтанно образовывались вокруг того или иного духовного наследника шайха-основателя⁵⁹⁶. [Ал-]Кубра оставил множество небольших трактатов, которые свидетельствуют о его интересе к анализу и классификации мистических переживаний. Он много рассуждал на тему мистических слов и видений, а также различных цветов, характеризующих степень духовного роста суфийского подвижника. Он также уделял много внимания различным идеям и образам (хаватир), которые посещают мистика на пути к Богу, и рассуждал о взаимоотношениях «тончайших органов» человеческого тела (лата'иф), которые, по его мнению, являются органами мистического восприятия. Среди самых основных сочинений [ал-]Кубры необходимо упомянуть трактаты «Благоухание [Божественной] красоты и раскрытие [Божественного] величия» (Фава их ал-джамал ва-фаватих ал-джалалу), «Десять основ» (ал-'Усул ал-'ашара) и «Послание страшящегося, который стремится избежать порицаний порицающего» (Рисалат ал-хайф ал-хaim мин лаумат ал-лаим)⁵⁹⁸. В дополнение к этим относительно кратким работам [ал-]Кубра предпринял попытку написать монументальный суфийский комментарий к Корану. Когда он умер, так и не закончив его, этот труд продолжил его мурид Наджм ад-дайн [ар-] Рази, а затем другой известный кубравийский шайх - 'Ала ад-даула Симнаний⁵⁹⁹. Самым известным трудом [ал-]Кубры является уже упоминавшийся трактат Фаваих ал-джамал ва-фаватих ал-джалал. Его можно охарактеризовать как духовный дневник автора и в то же время «путеводитель» для суфийских странников, помогающий им успешно преодолеть трудности мистического пути. Здесь [ал-]Кубра детально описывает психологические состояния, которые переживает мистик на пути к Богу. При этом особое внимание уделяется зрительным и слуховым образом, возникающим у мистика во время «духовных уединений» и благочестивых размышлений. Описывая собственное прохождение по мистическому пути, [ал-]Кубра дает начинающим суфиям полезные советы относительно значения таких переживаний и явлений. В других кратких трактатах (в частности, в сочинении «Десять корней») [ал-]Кубра изложил набор правил поведения, которых должны придерживаться новообращенные суфии. Следуя восьми суфийским принципам, описанным ал-Джунаидом ал-Багдадий, [ал-]Кубра советовал своим ученикам соблюдать ритуальную чистоту, поститься, хранить молчание, держаться в уединении, постоянно поминать Бога, обходиться малым количеством сна, соблюдать умеренность в употреблении пищи даже после окончания поста. При этом ученик должен был полностью сосредоточить свое внимание на личности своего духовного наставника и пресекать суетные мысли и порывы уже в момент их возникновения. Все эти сочинения легли в основу духовного метода, присущего кубравийскому братству⁶⁰¹.

Учение Наджм ад-дина [ал-]Кубры было увековечено его учениками.

Уроженец области Бахарз, что находится на территории нынешнего Афганистана, Сайф ад-дин Бахарз (ум. в 658/1260 г.) основал процветающую кубравийскую ханаку в Бухаре, где провел всю жизнь, наставляя своих многочисленных учеников⁶⁰². Его популярность распространилась далеко за пределы непосредственного круга его приверженцев. Он был особенно популярен среди жителей Бухары, которые прозвали его «Шайхом всего мира» (шайх-и 'alam)⁶⁰³. Именно в ханаке Бахарз пятый правитель Золотой Орды Берке Хан объявил о том, что он принимает ислам⁶⁰⁴. Мурид Бахарз, Бадр ад-дин Самаркандий, переселился в Индию и основал там ответвление кубравийского братства, которое получило название фирдаусийя. Наиболее ярким представителем этого дочернего братства был Ахмад Иахья Манёрий (ум. в 772/1371

г.), автор широко известных «Посланий» (Мактубат), другой известный кубравийский шайх Са'д ад-дайн [ибн] Хаммуйя (ум. в 649/1252 или в 658/1260 г.)⁶⁰⁵ основал ханаку в Бахрабаде (Хурасан). Ее возглавил его сын Садр ад-дайн Ибрахим, под влиянием которого в 694/1295 г. ислам принял Газан Хан, илханидский правитель Ирана. Причастность кубравийских шайхов к обращению в ислам монгольских правителей является ярким свидетельством высокого престижа братства как среди правящих классов, так и в народных массах. Еще один мурид Са'д ад-дайна Хаммуйи, 'Азиз ад-дайн Насафий (ум. в 661/1263 г.), является автором нескольких важных трактатов, посвященных различным аспектам суфийской мысли. Они легли в основу многих поздних суфийских сочинений⁶⁰⁶. Основными ответвлениями тариката, основанного Наджм ад-дайном [ал-]Куброй были фирдаусийа, нурия, рукнийа, хамдания, истигасийа (захабийа) и нурбахшия⁶⁰⁷. Из них наиболее долговечной и активной была силсила, проходящая через Ради ад-дайна 'Алия Лала и 'Ала' ад-даулу Симнаний (ум. в 736/1336 г.). Симнаний разнил учение Наджм ад-дайна [ал-]Кубры о тончайших духовных органах человека (латайф) и критически переработал доктрину Ибн [ал-] (Араби о «единстве бытия» (вахдат ал-вуджуд)). Его идеи оказали значительное влияние на накшбандийских суфиев Индии⁶⁰⁸. Симнаний выступал против слепой веры в чудеса «святых», которую он имел возможность наблюдать среди своих современников из числа суфиев и простого народа. В то же время он благосклонно относился к практике зикра и медитации, поскольку они, по его мнению, позволяли суфиям общаться с духами умерших суфийских учителей и испрашивать у них наставления⁶⁰⁹.

'Алий Хамаданий, который был муридом сразу двух последователей Симнаний - Такий ад-дайна Ахий и Махмуда Маздаканий, распространил учение кубравийского братства в Бадахшане (нынешний Таджикистан) и Кашмире. Однако основным местом его проповеднической деятельности стал район Хутталана (ныне Куляб в Таджикистане)⁶¹⁰, хотя большинство его учеников были родом из восточных окраин Хурасана и из Мавара'аннахра. Он умер в 786/1385 г. и похоронен то ли в Хутталане, то ли в Сринагаре⁶¹¹. Потомок Пророка по линии Фатимы и 'Алий, он именовал себя «вторым 'Алий». Не удивительно, что потомки Хамаданий являются приверженцами различных ши'итских течений, тогда как ответвление кубравийского братства в Кашмире и по сей день остается сугубо суннитским. Исхак ал-Хутталаний, который стал преемником 'Алий Хамаданий на посту главы братства, был убит наемными убийцами, присланными тимуридским правителем Шахрухом около 826/1423 г. На своем смертном одре он назначил своим преемником Мухаммеда Нурбахша. Большая часть последователей ал-Хутталаний приняла нового главу братства, однако некоторые отвергли его и объявили себя приверженцами 'Абда Аллаха Барзишабадий. Этот раскол положил начало двум отдельным дочерним братствам кубравийи, которые имели разные названия. Тем не менее их объединяла общая приверженность ши'изму. Первая ветвь получила название нурбахшия. Оно получило широкое распространение в сафавидском Иране⁶¹². Другая ветвь стала именоваться захабийа. Она до сих пор существует в Иране, где его главным центром является Шираз⁶¹³.

Последующая история кубравийи на ее родине в Средней Азии изучена плохо. Очень вероятно, что к началу IX/XV в. она была практически вытеснена отсюда накшбандийей. Центром кубравийского братства, по крайней мере до начала XI/XVII в., оставался небольшой городок Сактари близ Бухары⁶¹⁴. В какой-то момент истории кубравийское братство, по-видимому, начало распространяться на восток и проникло в населенные мусульманами провинции Китая. Следы присутствии братства можно найти также и в Турции. Согласно некоторым источникам, кубравийский шайх по имени Мустафа Деде сражался в рядах армии, завоевавшей Константинополь. Однако, помимо этого, мы не имеем сведений о деятельности братства ни в Турции, ни в арабских землях, хотя его шайхи иногда фигурируют в цепях духовной преемственности накшбандинских суфиев из муджаддилийско-халидийского братства.

* Шиитский суфизмы: ни'матуллахийа

Ни'матуллахийское братство впервые появилось в Юго-Восточном Иране, где оно процветало вплоть до правления сафавида Шаха 'Аббаса (987-1038/1571-1629), после чего вступило в период упадка. На протяжении последующих двух столетий оно сохранилось только на полуострове Индостан (в Декане) и вновь появилось в Иране лишь в начале XIII - конце XVIII в. С этого момента ни'матуллахийа стала самым распространенным суфийским «орденом» в этой стране⁶¹⁵.

Основатель братства Шах Ни'мат Аллах Вали родился в Алеппо около 730/1330 г. Его отец был потомком Пророка по линии седьмого ши'итского и

исма'илитского имама Исма'ила б. Джа'фара, а мать - персиянкой. В юности Ни'мат Аллах обучался в Ширазе. Среди его учителей был один из величайших богословов той эпохи 'Адуд ад-дин ал-Иджи (ум. в 756/1355 г.). К суфизму Ни'мат Аллаха приобщил знаменитый йеменский историк и суфий 'Абд Аллах ал-Иафи'й (ум. в 768/1367 г.), который возводил свою духовную генеалогию к великому магрибинскому «другу Божьему» и духовному предшественнику знаменитого шазилийского братства Абу Мадйану Шу'айбу (ум. в 590/1197 г.). Последователем ал-Иафи'й Ни'мат Аллах стал в Мекке и оставался со своим наставником до самой его смерти, после чего предпринял несколько длительных путешествий. Он провел какое-то время в благочестивом уединении на горе Мукаттам близ Каира⁶¹⁶, затем посетил Сирию и Ирак, после чего направился в Азербайджан. По пути он повстречался со многими выдающимися суфийскими наставниками своего времени, включая эпонима сафавидского братства Шайха Сафия ад-Дина. В Мавара'аниахре Ни'мат Аллах впервые выступил с самостоятельной проповедью. Его ораторское искусство принесло ему славу и известность. В ряде регионов Средней Азии на пожертвования последователей Ни'мат Аллаха были выстроены ни'матуллахийские обители. Это вызвало недовольство всемогущего Тимура, который заподозрил суфийского проповедника в организации ши'итского заговора против его правления. В некоторых источниках отмечается, что источником враждебности Тимура был его духовник - суфий Амир Кулал, предтеча накшбандийского братства, которому не давала покоя широкая популярность Ни'мат Аллаха⁶¹⁷. С другой стороны, не исключено, что Ни'мат Аллах мог сам вызвать такие подозрения своими несдержанными высказываниями, которые могли быть истолкованы как претензии на политическую и религиозную власть⁶¹⁸. Как бы то ни было, этот эпизод является свидетельством начала острого соперничества между зарождающимися накшбандийским и ни'матуллахийским братствами, которое позднее еще больше усилилось благодаря тому, что главы ни'матуллахий постепенно воприняли ши'итскую доктрину. В конечном итоге Ни'мат Аллах был изгнан из Мавара'аниахра и был вынужден искать прибежище в Иране и Афганистане. Много лет он провел в Герате, после чего обосновался в области Кирман, которая в то время находилась далеко от центров светской власти и потому была удобна для опального суфия. Умер Ни'мат Аллах в 834/1430 г. в селении Махан в провинции Кирман.

Последние годы жизни Ни'мат Аллаха были наиболее плодотворными. Помимо многочисленных учеников в Кирмане, он имел несколько тысяч последователей в процветающей иранской провинции Шираз, в числе которых были выдающиеся ученые и поэты. Сам Ни'мат Аллах был плодовитым автором: его последователи приписывают ему не одну сотню сочинений. Его письменное наследие включает небольшие трактаты, в которых истолковываются отдельные суры и аяты Корана, сборники высказываний авторитетных представителей ранней суфийской традиции, а также изложение основ мистической метафизики, в частности, учения Ибн [ал-]Арабий и его последователей о «единстве бытия» (вахдат ал-вуджуд). Очень популярна среди последователей Ни'мат Аллаха его поэзия, в которой обыгрываются темы единства бытия» и иллюзорности множественности, наблюдавшейся в материальном мире. Большое место в творческом наследии Ни'мат Аллаха занимали также мессианские и апокалиптические предсказания, облеченные в изящную поэтическую форму. Позднее последователи Ни'мат Аллаха стали рассматривать их в качестве предсказаний различных событий и катаклизмов, как, например, воцарение династии Сафавидов, отделение Бангладеша от Пакистана и Исламская революция в Иране и т.д.

Нет сомнений, что при жизни Ни'мат Аллах Вали оставался суннитом. Его наставник ал-Иафи'й был известным суннитским ученым шафиитского толка, да и сам Нимат Аллах часто цитировал хадисы-передаваемые сподвижниками Пророка, которых ши'итские ученые считали «нечестивыми узурпаторами». Однако в учении Ни'мат Аллаха несомненно были мессианские и апокалиптические элементы, которые, по всей видимости, и способствовали тому, что со временем братство восприняло ши'изм в качестве своей идеологической основы.

Преемником Шаха Ни'мат Аллаха Вали стал его сын Шах Халил Аллах, которому к тому времени уже было пятьдесят девять лет. Вскоре после смерти отца он был призван ко двору тимуридского правителя Шахруха в Герат. Позднее это приглашение стали толковать как знак уважения, но скорее всего Шахрух увидел в лице многочисленных приверженцев ни'матуллахий угрозу своей власти и решил держать их лидера под присмотром. О напряженности в отношениях между правителем и его суфийским гостем говорит то обстоятельство, что между 836/1432 и 840/1436 г. Халил Аллах принял решение покинуть Иран и переселиться в Декан. Правитель Декана, друг и покровитель суфийских «друзей Божьих» Ахмад Шах Бахман, который знал о широкой популярности Халил Аллаха среди простых верующих, предложил шайху

обосноваться в его владениях и стать его духовным наставником. Связи ни'матуллахийского братства с Ираном с отъездом шайха не прекратились, однако духовный центр братства теперь переместился в Индию. Несмотря на свое влияние на отдельных деканских аристократов и придворных, ни'матуллахий в целом так и не удалось добиться популярности среди народных масс Декана.

Представители ветви ни'матуллахий, которая осталась в Иране, поначалу находились в хороших отношениях с новыми правителями- Сафавидами. В 917/1512 г. один из шайхов братства Мир Низам ад-дайн 'Абд ал-Бакй был назначен Шахом Исма'йлом на пост верховного религиозного главы сафавидской империи. Между представителями рода Ни'мат Аллаха и представителями правящей династии Сафавидов было заключено несколько браков. Отношения начали портиться во время правления Шаха 'Аббаса I из-за того, что один из потомков основателя братства, Амир Гийас ад-дайн Мирмйран, оказался вовлеченным в восстание против сафавидских властей в провинции Кирман. На время ни'матуллахий потеряла свое влияние на членов правящего дома и сошла с исторической сцены.

Возрождение ни'матуллахийской суфийской традиции в Иране в XII-XIII/XVIII вв. связано с неким Ма'сумом 'Али Шахом Даккани (ум. в 1214/1799 г.), которого глава деканской ветви ни'матуллахий послал проповедовать учение братства среди иранских мусульман. Его крайне эмоциональные, а порой даже экстатические проповеди быстро снискали ему многочисленных приверженцев по всему Ирану, особенно в Ширазе, Исфахане, Хамадане и Кирмане. Однако вскоре возрождающееся братство столкнулось с враждебностью многих видных ши'итских ученых, которые считали себя единственными истинными хранителями ши'итского учения и не желали делить свой авторитет с суфиями. Ма'сум 'Али Шах пал жертвой вражды ши'итских улам в 1212/1797 г. На пути из Наджафа в Мешхед (Машхад) он был схвачен и казнен по приказу влиятельного ши'итского ученого Бихбахани, по прозвищу «Убийца суфиев» (суфикуш).

Главным сподвижником Ма'сума 'Али Шаха был Нур 'Али Шах из Исфахана, который был автором многочисленных прозаических и поэтических произведений. В его сочинениях мы находим множество экстатических высказываний, схожих со скандальными изречениями Абу Йазида ал-Бистами, а также сюжеты, характерные для «крайних» ши'итов (гулат). Нур 'Али Шах яростно критиковал ши'итских улама, виновных в гибели его наставника, обвиняя их в узком, «буквалистском» подходе к мусульманскому Откровению. Наличие такого роля радикальных элементов в учении возродившегося братства свидетельствует о том, что его представители отошли от изначального учения шайха-основателя Шаха Ни'мат Аллаха Вали и его непосредственных преемников и восприняли идеологию, присущую «крайнему» ши'изму. Особое раздражение ши'итских улам вызывали заявления Нур 'Али Шаха, что совершенный суфийский шайх является истинным «наместником» (наиб) скрытого ши'итского имама, с которым он находится и постоянном контакте. В конечном счете шиитским улама удалось избавиться от Нур 'Али Шаха: он был отправлен людьми, подосланными Бихбахани.

Спустя несколько лет после смерти Бихбахани вражда между ни'матуллахийскими суфиями и их противниками среди ши'итских улама пошла на убыль. Примирению способствовало также то, что шапхи ни'матуллахийского братства решили отказаться от идей «крайних» ши'итов в пользу более умеренного варианта шиитского учения. В эпоху правления династии Каджаров представители религиозных и политических кругов Ирана перестали видеть в ниматуллахий опасность, и для братства наступило благоприятное время. Один из каджарских правителей Мухаммад Шах даже сам вступил в ни'матуллахийское братство, влияние которого на все слои иранского населения продолжало расти в течение всего XIII/XIX в. Рост влияния и численности братства, однако, сопровождался расколом на враждебные друг другу ответвления, из которых мы затронем лишь наиболее важные.

Мухаммад Дж'дар Махджуб 'Али Шах (ум. в 1238/1823 г.) был последним шайхом, который держал под контролем все иранские подразделения ни'матуллахийской общины. После его смерти появилось сразу три претендента на главенство в братстве: Каусар 'Али Шах (ум. в 1247/1831 г.), Сайид Хусайн Астррабадий⁶¹⁹ и Зайн ал-'Абидин Маст 'Али Шах (ум. в 1253/1838 г.). Первый из них основал ответвление братства, получившее название каусарийя, которое, хоть и в очень малочисленном составе, существует и по сей день. Самым известным шайхом этого ответвления был Насир 'Али Шах (50-70-е годы XX столетия). Цепь духовной преемственности, восходящая к Астррабадий, также просуществовала до XX в. Ее наиболее известным представителем был один из самых выдающихся персидских суфиев новейшего времени Сайид Хусайн Хусайн Шамс ал-'Урафа' (ум. в 1353/1935 г.).

Его последователи образовали отдельную ветвь под названием шамсийя. Главная линия духовной преемственности в ни'матуллахийском братстве проходит через Маст 'Али Шаха, автора ряда известных трактатов в защиту братства от нападок ши'итских богословов. После смерти его преемника Раҳмат 'Али Шаха в 1278/1861 г. его последователи образовали три отдельных общины. Главой первой стал Са'адат 'Али Шах (ум. в 1293/1876 г.) - типичный представитель экстатического суфизма, визионер, который не имел никакого формального образования. Его преемник Султан 'Али Шах из Хурасана был человеком совсем другого рода: до вступления на мистический путь он занимался изучением мусульманской философии и, даже став во главе братства, продолжал обучать своих хурасанских муридов тонкостям религиозных наук. После смерти Султан 'Али Шаха в 1909 г. от руки неизвестного убийцы или убийц его преемником сгнал его сын Мулла 'Али Гунабади Нур 'Али Шах-и Санй (ум. в 1337/1918 г.)⁶²⁰, давший начало еще одному ответвлению братства, которое стало называться гунабадийя - по названию местности, откуда происходил Султан 'Али Шах и его сын. Преемником Муллы Нур 'Али Шаха, который был отправлен при неизвестных обстоятельствах⁶²¹, стал Салих 'Али Шах (ум. в 1386/1966 г.), при котором братство обрело значительный общественный и политический вес. Его сменил Рида 'Али Шах Табанды, умерший в 1992 г.⁶²² Согласно последним данным, нынешним главой гунабадийя является некто Маджзуб 'Али Шах⁶²³. Хотя лидеры гунабадийи, как правило, не считали себя представителями основной линии ни'матуллахийи, на протяжении нескольких десятилетий эта община оставалась самой многочисленной ни'матуллахийской общиной Ирана. Благодаря своему «трезвому» учению, требующему от своих последователей строгого соблюдения шариата, гунабадийя сумела сохранить свои позиции даже после Иранской революции 1978-1979 гг.

Другое ответвление ни'матуллахийского братства, сафи- 'али-шахийя, которое появилось в результате споров относительно наследника Раҳмат 'Али Шаха, пошло по совершенно иному ггuti. Хаджж Мирза Хасан Сафий 'Али Шах, который дал название этой ветви братства, до того как стать учеником Раҳмат 'Али Шаха, провел некоторое время в Индии, где представлял торговое дело своего отца. Вскоре после смерти Раҳмат 'Али Шаха он отказался признать авторитет других претендентов и объявил себя «истинным» преемником своего духовного наставника. За свой нестандартный подход к интерпретации суфийской традиции, а также за связь с исма'илитами, с которыми он познакомился в Индии, и «другими еретиками» он подвергся резкой критике со стороны своих бывших соратников по братству⁶²⁴. После смерти Сафия 'Али Шаха главой братства стал Захир ад-даула Сафа 'Али Шах, высокопоставленный придворный и родственник тогдашнего каджарского монарха Музаффара ад-дин Шаха. Сафа 'Али Шах попытался упорядочить деятельность своего братства, учредив совет из двенадцати шайхов, который во многом напоминал масонскую ложу. Со временем это сообщество утратило практически все традиционные суфийские ритуалы, однако в определенных кругах персидского общества оно продолжало процветать вплоть до провозглашения Иранской республики, когда их деятельности, равно как и деятельности других полумасонских организаций, был положен конец. Последним лидером этого сообщества был 'Абд ал-Ллах Интизам, который умер в 1982 г.⁶²⁵

Больше всего прав называться истинными наследниками ни'матуллахийской традиции имеют духовные потомки третьего претендента на место преемника Раҳмат 'Али Шаха - Мухаммада Ака Мунаввар 'Али Шаха(ум. в 1310/1884 г.). Преемниками Мунаввар 'Али Шаха были: Вафа 'Али Шах (ум. в 1336/1918 г.), Садик Али Шах (ум. в 1340/1922 г.) и 'Абд ал-Хусайн Му'нис 'Али Шах (ум. в 1372/1953 г.). Великолепно образованный человек, Му'нис 'Али Шах пользовался непререкаемым авторитетом на протяжении всех тридцати лет своего руководства братством. Однако после его смерти в рядах его приверженцев произошел раскол. В результате уже знакомых нам разногласий о правомочном преемнике на пост главы братства стало претендовать сразу тринадцать кандидатов. В конечном счете в этой борьбе верх одержал д-р Джавад Нурбахш, психиатр по профессии. Ему удалось привлечь в ряды своих приверженцев членов высшего общества Тегерана и создать сеть новых обитателей по всему Ирану. Обладая недюжинным литературным талантом, он приложил много усилий к тому, чтобы изложить учение братства в общедоступной форме и вдохнуть новую жизнь в ни'матуллахийскую традицию⁶²⁶. Когда началась Иранская революция 1978-1979 гг., Джавад Нурбахш покинул Иран и перебрался на Запад, где продолжает распространять учение братства среди иранских эмигрантов и принявших ислам европейцев и американцев.

Г л а в а IX

Суфийские институты в различных областях мусульманского мира (XIV - XX вв)

- * {Суфизм и суфийские братства в Магрибе}
- * {Суфизм к югу от Сахары}
- * {Тиджанийа}
- * {Идрисийская традиция}
- * {Суданский маҳди}
- * {Суфизм как миссионерское движение}
- * {Роль суфизма в социально-политической жизни}
- * {Суфизм в тюркоязычном мире: халватийа и другие тюркские братства}
- * {Йасавийа}
- * {Каландарийа}
- * {Байрамийа и [нео]маламатийа (меламилик)}
- * {Бекташийа}
- * {Суфийские институты в империи Великих Моголов (Индия)}
- * {Суфизм в Индонезии}
- * {Суфизм на Кавказе}
- * {Шамиль и "мюридизм": методологические проблемы}

После того как мы рассмотрели становление и последующее развитие основных суфийских братств, нам следует выяснить, какую роль они играли в социально-политической жизни мусульманского мира на протяжении последних шести столетий. Учитывая необъятность этой темы, мы ограничимся анализом истории суфийских общин в Магрибе, Африке, Индии, Индонезии, Анатолии, Средней Азии, на Кавказе и на Балканах. Ситуация в Иране⁶²⁸, Китае и Аравии будет упомянута лишь вкратце.

- * Суфизм и суфийские братства в Магрибе

Говоря об истории шазилийского братства, мы уже отмечали, что становление организованного суфизма в Магрибе относится к VII/XIV в. Первыми суфийскими центрами в этой части мусульманского мира стали небольшие обители (ед.ч. завийа) и приграничные военные укрепления (ед. ч. рибат). Их гарнизоны часто формировались из добровольных борцов за веру (мурабитун, ед.ч. мурабит), многие из которых имели склонность к аскетизму и мистицизму. В определенном смысле ситуация в средневековом Магрибе отражала положение дел па мусульманском Востоке, где, как мы видели, ранние аскеты часто возглавляли «священную войну» против христиан, буддистов и язычников. Со временем магрибинские обители и военные укрепления, населенные аскетами и подвижниками, стали неотъемлемой частью местного религиозного и социального пейзажа как в городах, так и в сельской местности. Постепенная интеграция суфизма и суфийских институтов в религиозную культуру и общественную жизнь Северной Африки проявилась в том, что основы суфийской науки стали изучаться в местных высших религиозных школах (мадраса). С другой стороны, мусульманское богословие и право стали неотъемлемой частью обучения в суфийских институтах - завийах и рибатах. Во многих областях Магриба, особенно в Марокко, суфийские завийи и, начиная с VIII/XIV в., суфийские братства стали важным фактором социальной и политической жизни. Авторитет, которым обладали шайхи суфийских братств, позволял им обеспечить сплоченность местных сообществ во времена политической нестабильности и ослабления светской власти, когда власть государства была сосредоточена в нескольких крупных городских центрах, тогда как периферия находилась под контролем племенных вождей и их ополчений. В таких обстоятельствах суфийские шайхи зачастую выполняли роль посредников между враждущими группами и племенами и нередко становились на защиту оседлого земледельческого населения от произвола воинственных племенных группировок ⁶²⁹.

В доктринально-практическом плане большинство поздних магрибинских суфиев считало своими духовными предшественниками нескольких полулегендарных шайхов VI-VII/XII-XIII вв., а именно: андалусцев Ибн ал-'Арйфа, Ибн Барраджана и Абу Мадайана и магрибинцев Абу Иа'за, Ибн Хирзихима и Ибн Машиша. Их духовное наследие наложило неизгладимый отпечаток на весь магрибийский суфизм. Как уже отмечалось, особенно большую роль во всей последующей истории суфизма в Магрибе и в Африке в целом сыграли Абу Мадайан и Ибн Машиш, которых считают главными наставниками и вдохновителями основателя популярного шазилийского тариката.

На протяжении всего средневековья и вплоть до новейшего времени отношения между шайхами суфийских братств и светскими правителями Магриба были непростыми, а временами и весьма антагонистическими. Правители сознавали и приветствовали консолидирующую и стабилизирующую роль братств и готовы были оказывать их завийам и рибатам щедрую материальную поддержку. В то же время они с большим подозрением относились к их стремлению к независимости от центральных властей. Такие подозрения не всегда были беспочвенными, так как некоторые шайхи имели порой не только религиозные, но и политические амбиции. Другие же ограничивались публичной критикой безнравственного образа жизни правителей и осуждением их «неисламских» методов ведения государственных дел. Наиболее ярким примером претензий суфийских лидеров на политическое господство можно считать попытку руководителей шазилийской завии в районе Дила' (горы Среднего Атласа) взять власть из рук марокканской династии Са'идов в XI/XVII в. Основатели этой завии были поначалу обычными суфийскими шайхами, главной заботой которых была подготовка учеников и просвещение местного населения. Однако их потомок Мухаммад ал-Хаджж (ум. в 1082/1612 г.) воспользовался значительными материальными и людскими ресурсами завии и ослаблением династии Са'идов с тем, чтобы основать свое собственное независимое государство на северо-западе Марокко. Мухаммад ал-Хаджж успешно противостоял попыткам Са'идов подавить его движение, а в 1061/1651 г. объявил себя султаном Марокко и даже установил дипломатические отношения с некоторыми европейскими державами. Однако в 1079/1668 г., спустя полтора десятилетия военных действий и политической смуты, его войска были разбиты 'алавитским султаном Марокко Маулайем Рашидом. Ал-Хаджж был захвачен в плен и выслан в Тлемсен, а войска султана сровняли с землей его завию. Потомки Мухаммада ал-Хаджж отказалось от политических притязаний и вернулись к своим традиционным занятиям - изучению религиозных наук, преподаванию и воспитанию новых поколений суфийских подвижников. Их до сих пор можно встретить во многих городах Марокко, особенно в Фесе, Касабланке и Рабате.

Влияние на социальную и политическую жизнь Магриба различных ответвлений шазилий уже было подробно рассмотрено в разделе, посвященном этому братству. Из его многочисленных ответвлений необходимо упомянуть могущественное и влиятельное движение, основанное харизматическим лидером по имени ал-Джазули (ум. в 869/1465 г. или несколько позднее). Он родился в берберском племени джазула в марокканском Сусе и получил образование в г. Фесе. По окончании своего обучения он направился в Хиджаз и, согласно некоторым его биографам, провел в священных городах Аравии почти сорок лет. Когда ал-Джазули вернулся обратно в Магриб, он вступил в шазилийское братство и предался длительному уединению (халва) и аскезе, из которых вышел уже вполне зрелым суфийским шайхом. Слухи о его необычном благочестии привлекли к нему многочисленных учеников и почитателей. После того как он обосновался в городке Асфи, его популярность возросла настолько, что некоторые стали считать его долгожданным «messией» (махди). Опасаясь брожения умов, вызванного присутствием ал-Джазули в его владениях, наместник Асфи выслал популярного суфия из города, а затем отдал приказ тайно отравить его. Желая отомстить наместнику, один из учеников ал-Джазули по прозвищу ас-Сайяф («Мечник») возглавил народное восстание, в котором ал-Джазули в буквальном смысле стал знаменем: во время боевых походов повстанцы носили тело умершего шайха с собой в особом паланкине, а по ночам выставляли вокруг него вооруженную стражу. Восстание закончилось со смертью ас-Сайяфа в 890/1485 г.

Помимо всего прочего, популярность ал-Джазули была обусловлена его отказом от практики испытательных сроков для его новых последователей. Желающим примкнуть к его движению (джазулпя) достаточно было заявить о своей верности шайху и его преемникам. Благодаря такой «упрощенной» процедуре принятия в братство и относительной «легкости» его обязательных ритуалов число джазулийцев быстро выросло. Тем не менее братство так и не стало организацией со строгой иерархией 631. Скорее его можно считать самостоятельной подвижнической школой без четких обязательных правил и предписаний. Ее своеобразие заключалось в ритуалах, связанных так или иначе с произнесением молитв из написанного ал-Джазули «требника» под названием «Указатели [ведущие к] добродетелям» (Дала ил ал-хайрат). Члены джазулий должны были ежедневно произносить текст Далаил ал-хайрат: два раза днем и один раз ночью, наряду с рецитацией одной четверти Корана. Ассоциированным же членам братства достаточно было ежедневно произносить одну или две молитвы из «требника» ал-Джазули. Джазулий положила начало нескольким другим популярным братствам. Два из них, хансалий и тайибий,

приобрели множество приверженцев на территории Алжира и Марокко.

В XШ/XIX в. была предпринята еще одна попытка обновить суфийскую традицию Магриба. На этот раз движение за возрождение суфизма возглавил популярный шайх шазилийского братства по имени ад-Даркавий (ум. в 1239/1823 г.). Он резко выступил против широко распространенных «суеверий и новшеств», которые, по его мнению, «пристали» к суфийской традиции за ее многовековую историю. Вместе с тем, ад-Даркавий проповедовал квиетизм и отстраненность от мирских дел 632. Его вдохновенные призывы к возрождению «истинной» суфийской традиции вызвали появление ряда новых «реформированных» тарикатов, таких как бузидий и 'алавийа. Благодаря своим незаурядным личностным качествам и глубокой духовности основатель 'алавийи Ахмад б. 'Алива (ум. в 1353/1934 г.) сумел привлечь в ряды своих сторонников не только своих единоверцев, но и нескольких французских интеллектуалов, в частности, Р. Генона (R. Guenon), Ф. Шюона (F. Schuon), Т. Буркхарта (T. Burckhard) и М. Валсана (M. Valsan), которые распространяли его духовное учение во Франции и Великобритании 633. Ахмад б. 'Алива родился в г. Мостаганеме, в Алжире, в знатной, но обедневшей семье потомственных ученых. Сперва Ахмад вступил в братство "исава (или же 'исавийя), известное своей склонностью к «чудодейству». Однако ему не понравилось желание членов братства «играть на публику» с целью привлечь на свою сторону невежественную часть населения, и он стал учеником Шайха Бузайди, основателя братства бузидий. После смерти наставника в 1327/1909 г. Ахмад б. 'Алива основал свой собственный независимый тарикат. Он был последовательным приверженцем метафизического учения Ибн [ал-] 'Араби о «единстве бытия» (вахдат ал-вуджуд), за что его сурово критиковали местные реформаторы мусульманского вероучения во главе с Ибн Бадисом, считавшим идеи Ибн [ал-] 'Араби несовместимыми с исламом «благочестивых предков» (ас-салаф). Тем не менее Ахмад б. 'Алива и его последователи сохранили верность наследию «Величайшего учителя» и сделали знакомство с его трудами необходимым условием вступления в братство.

Ранее мы уже рассматривали историю кадирийи, которая также имела множество приверженцев среди населения Магриба. К сказанному можно добавить, что подобно другим магрибинским братствам, оно, как правило, не принимало форму сплоченного и централизованного движения. Скорее, оно существовало в виде слабо структурированной духовной и подвижнической традиции, которая получила распространение во многих местных общинах 634. Несколько ответвлений халватий (особенно братство рагманий) с конца XII/XVIII в. пользовались определенным влиянием на территории современных Туниса и Алжира.

Некоторые магрибинские шайхи позднего периода стремились объединить сразу несколько суфийских традиций в новом братстве. Самым ярким примером такого синкретизма является Ахмад ат-Тиджани (ум. в 1230/1815 г.) - основатель тиджанийского тариката, который был популярен в Марокко, Западной Сахаре и Судане. Ат-Тиджани был членом одновременно шазилий и халватий, поэтому в его тарикате была принята ритуальная практика обоих братств. Со временем тарикат ат-Тиджани проник в различные области Эфиопии, где его членами стали некоторые представители местной элиты. Как и в случае с даркавией, ат-Тиджани не предъявлял высоких морально-этических требований к своим последователям и не заставлял их подвергать себя изнурительной подвижнической практике и продолжительным медитациям. Вместо этого его приверженцы обязаны были считать его, а позднее и его преемников, единственными истинными посредниками между Богом и людьми⁶³⁵. За это ат-Тиджани обещал им спасение в будущей жизни. Хотя сам ат-Тиджани состоял в нескольких братствах, он строжайшим образом запретил своим последователям иметь дело с другими суфийскими общинами, существовавшими тогда в Магрибе. Он поощрял «тихий» зикр и негативно относился к обычаям простого народа посещать могилы «святых» с целью причащения к их благодати (барака). При помощи своих многочисленных эмиссаров-представителей (ед.ч. мукаддам) он сумел распространить свое духовное учение по всему Магрибу. При его преемниках братство проникло в Западную Африку, где укрепилось главным образом среди этнических групп фульбе и токолор.

Отдельную категорию составляют африканские братства, в которых шаманские ритуалы и анимистические верования сочетались с идеологией и организацией суфийского тариката.. Самым известным из них является тарикат 'йсава, который основал Мухаммад б. 'Иса ал-Мухтар (ум. в 931/1524 г.), изначально принадлежавший к шазилийско-джазулийской духовной традиции. Члены братства проводили зрелищные ритуалы «громкого» зикра и сеансы исцеления верой, что часто сопровождалось впадением участников в состояние транса с целью

«общения» с духами и демонами местных доисламских верований. Подобные ритуальные действия были приняты в родственном 'исавий братстве хамдунийа, которое появилось в XI/XVII в.

Несмотря на наличие столь «неортодоксальных» суфийских общин, в целом шайхи большинства магрибинских братств требовали от своих последователей, вне зависимости от степени их духовного совершенства, строго соблюдать предписания суннитского ислама. Чрезмерный аскетизм не поощрялся, так как, по мысли большинства шайхов, их последователи должны были заботиться о своем внутреннем самосовершенствовании, не забывая при этом о выполнении своих обязательств по отношению к семье и обществу. Что касается ритуальной практики, то в магрибинских тарикатах особое внимание уделялось частому повторению молитвенных формул, введенных в обиход основателями братств, например, Хизб ал-бахр аш-Шазили и Дала ил ал-хайрат ал-Джазули. Несмотря на то, что к «чудесам», состояниям транса и экстатическому поведению во время радений шайха магрибинских братств обычно относились неодобрительно, все эти элементы, наряду с ритуалами исцеления верой и стремлением причаститься к благодати (барака) умерших суфийских «святых», стали неотъемлемой частью религиозной жизни местного населения. Начиная с середины XIII/XIX в. и по сей день тарикаты Магриба остаются излюбленной мишенью для мусульманских реформаторов и модернистов всех мастей, а также для магрибинских сторонников светских идеологий, в особенности марксистов и националистов-либералов. Несмотря на их яростную критику, влияние братств на определенные слои населения этого региона и по сей день остается достаточно сильным и даже имеет тенденцию к возрастанию, особенно в свете всеобщего разочарования в западных ценностях и моделях общественного устройства.

Важная попытка возродить суфийское движение в различных регионах Африки, включая и Магриб, связана с личностью Ахмада б. Идриса (ум. в 1253/1837 г.), уроженца Марокко, получившего религиозное образование в Фесе. По окончании своего обучения Ахмад б. Идрис отправился на Восток: сначала в Верхний Египет, а потом в Хиджаз. После многолетних скитаний он умер в 'Асире, на территории нынешней Саудовской Аравии. Ахмад б. Идрис не написал большого числа сочинений и не стремился основать свое собственное суфийское братство. Его наследие составили прежде всего его многочисленные ученики, которые превратили институционализированный суфизм в могущественный инструмент мобилизации масс, положив тем самым начало нескольким широким религиозно-политическим движениям в Северо-Восточной и Восточной Африке. Из многочисленных последователей Ахмада б. Идриса особенно выделяется Мухаммад б. 'Али ас-Санусий (ум. в 1276/1859 г.), который основал могущественное братство санусийа на территории бывшей Киренаики и Центральной Сахары 638. Другой ученик Ахмада б. Идриса, Мухаммад 'Усман ал-Миргани (ум. в 1268/1852 г.), стал основателем влиятельного братства хатмия (мирганийа), которое распространяло учение Ахмада б. Идриса среди мусульман Судана, Египта, Йемена и некоторых областей Эфиопии и Эритреи. Третий ученик Ахмада б. Идриса, Ибрахим б. Салих ар-Рашид (ум. в 1291/1874 г.), положил начало сразу нескольким популярным суфийским братствам, в частности, рашидийи, салихийи и дандаравийи, которые действовали и действуют в Египте, Сомали и Юго-Восточной Азии (Малайзия). Суфизм играл столь важную роль в истории африканских обществ на протяжении XIX в., что некоторые ученые иногда именуют эту историческую эпоху «веком суфизма» в Африке. Суфийским братствам того времени были присущи две характерные черты. Во-первых, во многих частях Африки популярные суфийские шайхи возглавили вооруженное сопротивление местных обществ колониальной экспансии европейских держав. В этой связи следует особо упомянуть амира 'Абд ал-Кадира в Алжире, Ахмада аш-Шарифа ас-Санусий в Ливии и Мухаммада Абд Аллаха Хассана в Сомали. Во-вторых, важной функцией братств стала миссионерская деятельность: именно суфии распространяли мусульманское вероучение среди африканских племен Судана, Сомали, Сенегала, Гвинеи, Нигерии и Мали. Опираясь на испытанные веками подвижнические традиции и авторитетные духовные генеалогии, суфийские братства Африканского континента постепенно превратились в хорошо организованные институты со строгой внутренней иерархией и значительными материальными ресурсами. Управление ими осуществлялось посредством сложной системы «заместителей», «наместников» и «эмиссаров», подчинявшихся главному шайху братства. Представители братств строили и содержали коранические школы и регулярно проводили (обычно по вторникам) коллективные радения (зикр), обязательные для всех последователей братства. Каждая суфийская община имела свою символику, одежду, музыкальные инструменты и регалии. Члены братств

возводили и поддерживали в надлежащем состоянии мавзолеи над могилами своих духовных лидеров, а также устраивали ежегодные празднества в их честь. Кроме того, суфийские братства активно участвовали в хозяйственной жизни местных общин, а также в торговле между различными областями Африканского континента.

* Суфизм к югу от Сахары

Суфизм в регионе, лежащем к югу от Сахары, имеет очень много общих черт с магрибинским. Иной раз крайне сложно пронести четкую границу между этими двумя региональными проявлениями суфийской традиции. Это обусловлено тем, что многие магрибинские шайхи распространяли свои учения среди африканского населения к югу от Сахары. Зачастую в обоих регионах мы находим ответвления одного и того же братства. В сущности, подавляющее большинство африканских братств ведут свое происхождение от какого-нибудь братства Магриба.

В плане доктринальном в африканском суфизме можно выделить два основных направления. Первое представлено достаточно многочисленными африканскими приверженцами учения Ибн [ал-] 'Араби, которые знакомились с идеями «Великого шайха либо из его собственных сочинений, либо же из вольных переложений его учения, выполненных такими суфийскими учеными, как 'Абд ал-Ваххаб аш-Ша'рани (ум. в 963/1565 г.) и 'Абдал-Гани ан-Набулусий (ум. в 1143/1731 г.)

Влияние Ибн [ал-] 'Араби особенно заметно в учении Ахмада ат-Тиджани и его суданского ученика ал-Хаджжа 'Умара (ум. в 1280/1864 г.), который возглавил «священную войну» против языческих правителей Центрального Судана, Сенегала, Мали и Гвинеи. Идеи Ибн [ал-] 'Араби можно найти и в духовном наследии таких важных для африканской истории личностей как, например, омар 'Абл ал-Кадир639, шайха кадирийского братства Ma' ал-'Айнайн, суданский мауди Мухаммад Ахмад, Ахмад ал-'Алави ал-Даркави и 'Абд ас-Садам ал-Фитур, который основал влиятельное ливийское братство 'арусийя.

Влияние учения Ибн [ал-] 'Араби испытал также и Ахмад б. Идрис, однако он в равной степени является представителем и второго направления в африканском суфизме, последователи которого делали особый акцент на роли предвечной «Мухаммадовой истины» (ал-хакика ал-мухаммадийя) и призывали своих приверженцев во всем подражать Пророку. Исходя из этой установки, они рекомендовали своим ученикам постоянно держать перед своим мысленным взором образ Пророка как во сне, так и наяву. Со временем они сделали это духовное упражнение неотъемлемой частью подготовки начинающих суфииев. Следует при этом подчеркнуть, что и здесь, по-видимому, не обошлось без влияния Ибн [ал-] 'Араби, который в своих «Мекканских откровениях» часто рассказывал о своих «встречах» и «беседах» с Пророком. В целом это сочинение оказывало глубокое влияние на духовную элиту африканского суфизма. Ахмад б. Идрис, знакомый с ним в переложении 'Абд ал-Ваххаба аш-Ша'рани, воспринял негативное отношение Ибн [ал-] 'Араби к соперничеству между различными правовыми толками в суннитском исламе, которое приводило к мелочным и бесплодным препирательствам между их учеными представителями. Стремясь воспрепятствовать этим расколыническим тенденциям, Ахмад б. Идрис учил, что в поисках ответа на морально-этические и юридические проблемы каждый верующий должен сам обращаться непосредственно к Корану и Сунне. Разъясняя взгляды Ахмада б. Идриса на роль общения с «Мухаммадовой истиной», его ученик Мухаммад б. 'Алий ас-Санусий говорил следующее: «Наш Путь есть внутреннее погружение верующего в [состояние] созерцания образа Мухаммада. Находясь в этом [состоянии] он подражает Пророку и словом, и делом и постоянно занимает язык своей благословениями [в его адрес]. Будучи в уединении или на людях, он настолько поглощен почитанием Пророка, пронизавшим саму душу его, что стоит ему услыхать имя Пророка, как он тут же начинает трепетать. Сердце его настолько поглощено мыслью о Пророке, что перед глазами его внутреннего зрения последний предстает в своем телесном обличье»⁶⁴⁰.

Третье направление в африканском суфизме стоит особняком по отношению к двум предыдущим. Как уже говорилось ранее, одной из особенностей североафриканского суфизма были экзотические ритуалы, которые зачастую противоречили мусульманскому вероучению. Под влиянием доисламских народных верований, распространенных в Западной Африке, отдельные суфийские братства (в частности, марокканские 'исавийя и хамадша, или хамдунийя) взяли на вооружение обряды жертвоприношения (с целью изгнания злых духов) и различные виды камлания (с целью общения с душами мертвых). Смешение суфийских понятий и африканских языческих культов можно наблюдать также в ритуалах общин сайди-Билал (Алжир), гнава (Марокко), стамбали (Тунис) и умбура (Судан). Похожие обрядные действия

практиковались африканскими рабами и их потомками, проживавшими в других частях мусульманского мира, в частности в Йемене и Мекке⁶⁴¹.

* Тиджаний

В период с XIII/XIX до середины XIV/XX вв. суфийские учения на Африканском континенте распространяли представители магрибинских и египетских братств. Часто насаждение суфизма было тождественно здесь распространению ислама. Так, братство тиджаний завоевало многих приверженцев в Марокко и Алжире. Завии братства имелись также в Египте и Судане. Но все же наиболее прочные позиции это братство завоевало в Мавритании и Западной Африке. В южной части Мавритании учение братства было воспринято могущественным кланом Идау 'Алй благодаря проповедям Мухаммада ал-Хафиза (ум. в 1247/1830 г.), ученика ат-Тиджаний, который был послан в Сенегал с тем, чтобы пополнять ряды приверженцев тиджаний⁶⁴². Оттуда братство постепенно распространило свое влияние на Сенегал и Гвинею.

Знаменитый шайх тиджанийского братства ал-Хаджж 'Умар (ум. в 1280/1864 г.) из сенегальской народности токолор обучался под руководством Мухаммада ал-Хафиза до того, как покинуть Африку для совершения хаджа. В Мекке ал-Хаджж 'Умар поступил в обучение к другому тиджанийскому шайху - Мухаммаду ал-Гали, который посвятил его в ритуальную практику тиджаний и сделал его халифом братства. Будучи человеком разносторонних талантов, ал-Хаджж 'Умар интересовался не только «духовным самосовершенствованием, мистицизмом и богословием, но и вынашивал далеко идущие политические планы⁶⁴³. Вернувшись в Африку, ал-Хаджж 'Умар начал проповедовать тиджанийское учение среди населения Сокото, Борну, Масины, Канкана, а также среди своих соотечественников в Фута Торо в Сенегале. Ему удалось завоевать множество сторонников среди низших страт африканского общесгва, включая рабов и вольноотпущеных⁶⁴⁴. Успешная миссионерская деятельность ал-Хаджжа 'Умара вызвала зависть местных религиозных лидеров, которые увидели в нем опасного конкурента. Зная об их недовольстве, он перебрался в местность под названием Дингирай. Там ал-Хаджж 'Умар начал подготовку к джихаду, накапливая оружие и снаряжение и превратив свою новую резиденцию в настоящую крепость. Своих приверженцев он назвал «Помощниками» (ансар), по аналогии с последователями Пророка в Медине 645 а свое спешное переселение в Дингирай - хиджрой 646. Собрав достаточно сил, ал-Хаджж 'Умар предпринял военный поход против близлежащих африканских королевств и племен под предлогом обращения их в ислам. Его миссия получила Божественное одобрение, когда в 1268/1852 г., после ночной молитвы, он услышал небесный глас, повелевший ему объявить войну против соседей-«язычников». Через некоторое время он начал войну уже против мусульманского правителя конфедерации племен фулани (фульбе), объяснив свои действия необходимостью обратить их в «истинный» ислам тиджанийского тариката. Оставшиеся годы своей жизни (с 1855 по 1864) ал-Хаджж 'Умар провел в войнах. Его успешные завоевательные походы против близлежащих племенных государств свидетельствуют о его таланте полководца и способности руководить крупномасштабными боевыми действиями. Во время своего джихада он несколько раз сталкивался с французскими гарнизонами, однако главным его противником были ополчения исповедующих ислам племен фулани (фульбе). Их возглавлял король Масины Ахмаду Ахмаду, против которого ал-Хаджж 'Умар вел долгие и по большей части успешные военные кампании. В конечном счете ему удалось создать тиджанийскую «империю», простиравшуюся от р. Масина до р. Фалеме и от р. Тинкиссо до Сахеля. Эта «империя», однако, оказалась недолговечной. Ал-Хаджж 'Умар стал жертвой своего же собственного успеха, который вскружил ему голову и заставил забыть о присущей ему осмотрительности. После целой серии сокрушительных поражений в сражениях против союза местных обществ, которые принадлежали к конкурирующему кадирийскому братству, ал-Хаджж 'Умар оказался осажденным в селении Горо, где, по-видимому, покончил с собой, не желая сдаться на милость победителей⁶⁴⁷.

Последователи ал-Хаджжа 'Умара считали его великим «святым» и чудотворцем. Он заявлял, что может общаться с Пророком и Ахмадом ат-Тиджаний. Души обоих периодически являлись ему с наставлениями во время его духовных уединений и молитв (халва). Ему также приписывали знание «Величайшего имени» Бога и способность к ясновидению. Будучи хорошо образованным человеком, он написал целый ряд сочинений, которые и поныне пользуются большой популярностью и уважением среди приверженцев тиджанийского тариката. Его племянник Мухаммад ал-Хашим б. Ахмад б. Са'йд, известный как Алфа Хашим (ум. в 1349/1931 г.), бежал

от французских колониальных властей и основал в Хиджазе обитель-приют для тиджанийских суфииев, прибывающих в святые земли из Африки. Благодаря своему выгодному расположению обитель стала центром распространения учения братства среди мусульман со всех концов мусульманского мира (в частности, среди выходцев из Индонезии, Ирака и Балкан). В XIV/XX столетии главным африканским миссионером тиджаний был сенегальский шайх Ибрахим Ниассе (ум. в 1396/1975 г.), который привлек в братство много простого люда не только в Сенегале, но и в северной части Нигерии и Ганы. Его учение, в котором значительную роль играет концепция духовного «опекунства» (тарбия), снискalo широкую популярность также у населения Мавритании, Чада и Западной Африки.

* Идрисийская традиция

На основе учения Ахмада б. Идриса возникло несколько влиятельных суфийских движений. Так, санусийское братство создало целую сеть укрепленных лагерей-крепостей, которая простиралась от Восточной Ливии и Чада вплоть до Кано на севере Нигерии. Братство хатмийа, которое основал Мухаммад 'Усман ал-Миргани (ум. в 1268/1852 г.), уроженец Мекки, прибывший в Африку из Аравии с целью распространения учения Ахмада б. Идриса, завоевало многочисленных приверженцев в Судане и Эритрее. Еще одним братством, восходящим к Ахмаду б. Идрису, была рашидийа-салихийа, которая добилась большого успеха в Судане и Сомали. В Сомали ее учение распространял вождь антиколониального движения, Шайх Мухаммад 'Абд Аллах Хассан, прозванный англичанами «Бешеным муллой». Его жизнь во многом напоминает военно-политическую карьеру знаменитого Махди Судана, о котором пойдет речь ниже. Выходец из сомалийского клана огадён, населяющего ныне спорные территории между Восточной Эфиопией и Западным Сомали, Мухаммад 'Абд Аллах получил традиционное религиозное образование. Еще в молодости ему были присущи необычное религиозное рвение и аскетические склонности. В поисках религиозных наставников он много путешествовал: бывал в Хараре, Могадишу и, согласно некоторым источникам, в Судане. В 1311-12/1894 г. Мухаммад 'Абд Аллах предпринял паломничество в Мекку, где вступил в упомянутое выше братство салихийа, которое было основано последователем Ахмада б. Идриса по имени Мухаммад б. Салих ар-Рашайд.648 Вернувшись на родину, Мухаммад 'Абд Аллах начал проповедовать духовный метод Ахмада б. Идриса своим землякам. Его деятельность вызывала раздражение местных шайхов кадирийского братства, а также подозрения британских колониальных властей, которые контролировали западную часть сомалийского побережья. Их враждебность, а также постоянные эфиопские набеги на земли клана огадён подтолкнули Мухаммеда 'Абд Аллаха к тому, чтобы объявить «священную войну» (джихад) против эфиопских «христиан-иноверцев». Боевые действия начались штурмом военных укреплений, недавно возведенных эфиопскими войсками на племенных территориях клана огадён. В 1321/1904 г. Мухаммад 'Абд Аллах и его последователи, которых их противники окрестили «дервишами», были вынуждены вступить в военные действия против британского экспедиционного корпуса. После нескольких столкновений с британскими войсками «дервиши» предусмотрительно отступили в ту часть Сомали, которую контролировали итальянские колониальные войска, и подписали с ними мирный договор. К 1325-26/1908 г. «дервиши» Мухаммада 'Абд Аллаха восстановили свои силы и возобновили военные действия, которые достали своего пика во время Первой мировой войны, когда европейские колониальные державы были отвлечены ситуацией в Европе. Однако по окончании войны в 1338/1920 г. сторонники Мухаммада 'Абд Аллаха были полностью разгромлены британскими войсками, а сам он умер в конце этого же года в возрасте пятидесяти шести лет. Как ни парадоксально, но в конце этой войны, которая велась с целью освободить Сомали от иностранного владычества, позиции англичан, эфиопов и итальянцев в этом регионе оказались еще более прочными, чем до ее начала. Глава «дервишей» Сайид Мухаммад Абд Аллах стремился объединить соотечественников под лозунгом борьбы за свободу вне зависимости от клановой принадлежности, однако, создавая новые альянсы, неизбежно использовал традиционные родственные и брачные связи. Ожесточенную оппозицию Мухаммаду Абд Аллаху составляли суфии кадирийского братства, главный шайх которого по имени Увайс был убит группой «дервишей» в одном из южных районов Сомали в 1909 г. Как и следовало ожидать, наиболее сильную поддержку Мухаммаду 'Абд Аллаху оказывал его родной клан, в то время как западные сомалийские племена, находившиеся под сильным влиянием британцев, так никогда и не откликнулись на его призыв к «священной войне», считая его «тираном» и «религиозным фанатиком». Как бы то ни было, ныне большинство его соотечественников признают Мухаммада 'Абд Аллаха самым выдающимся сомалийским

поэтом и оратором, а его литературное наследие является для них источником национальной гордости. Сомалийская национальная историография изображает шайха народным вождем движения за национальное освобождение страны или даже основателем сомалийского государства⁶⁴⁹.

* Суданский махди

Еще одно влиятельное суфийское движение возникло в египетском Судане. Его организатором и вдохновителем был Мухаммад Ахмад б. 'Абд Аллах, больше известный как «Махдий Судана». Его движение явилось реакцией на кардинальные изменения в укладе жизни нильского Судана в результате модернизаторской и колонизаторской деятельности египетского правителя Мухаммада 'Али. Завоевав Судан в 1338-1339/1820-1821 гг., он попытался навязать местным племенам жесткую централизованную систему управления и обложил их бременем непосильных налогов. Политика Мухаммада 'Али подорвала социально-политический статус местных религиозных деятелей, которые на протяжении трех последних столетий выполняли целый ряд важных социальных ролей: обучали местное население Корану и основам шариата, выступали в качестве суфийских наставников и третейских судей в конфликтах между местными племенными группировками, а также в качестве советников при местных племенных правителях. Египетские преемники Мухаммада 'Али еще больше усугубили положение, пытаясь положить конец работоговле в регионе (от нее зависело благосостояние многих племен) и назначая на высокие посты христианских чиновников, преимущественно европейцев и американцев. Таким образом, движение Мухаммада Ахмада б. 'Абд Аллаха ал-Махдий следует рассматривать в первую очередь с учетом таких факторов, как растущее недовольство населения навязанными ему реформами и, как следствие, острый антагонизм между колониальными египетскими властями и их суданскими подданными.

Мухаммад Ахмад родился в семье лодочника в провинции Донгола, в селении Каари, что находится на расстоянии нескольких километров к северу от нынешней столицы Судана г. Хартума. В отличие от своих братьев, которые пошли по стопам отца, Мухаммад Ахмад рано проявил интерес к религиозным наукам и стал вести аскетический образ жизни. В 1861 г. он стал учеником Шайха Мухаммада Шарифа Нура ад-Да'има, внука основателя суданского суфийского братства самманий. Когда его братья переселились на остров Аба на р. Белый Нил, он последовал за ними. Благодаря своей набожности и таланту проповедника он привлек к себе множество последователей, среди которых был и его ближайший друг 'Абд Аллах б. Мухаммад, ставший впоследствии его преемником. Вместе с этим успех Мухаммада Ахмада стал причиной его разрыва с наставником из самманийского братства, который, должно быть, позавидовал его широкой популярности. В то время в египетском Судане, который под гнетом египетского правления переживал болезненные социальные и политические трансформации, были широко распространены мессианские настроения. В 1881 г. под влиянием этих настроений Мухаммад Ахмад пережил глубокий духовный кризис, по окончании которого он объявил себя «messией эпохи» (махдий аз-заман). Сначала об этом было сообщено только его ученикам, однако через некоторое время представители местной знати и вожди племен стали получать послания, призывающие их объединиться вокруг «ведомого Богом» воителя. Своим последователям Махдий Судана представлялся прежде всего как религиозный реформатор и обновитель ислама, однако его движение имело ярко выраженную социально-политическую программу, конечной целью которой было освобождение страны от египетского колониального правления и установление общественного порядка, основанного на мусульманском Божественном законе. Подобно другим реформаторам ислама в XVIII-XIX вв., таким как, например, Шамиль на Кавказе или Ибн 'Абд ал-Ваххаб в Недже, Мухаммад ал-Махдий считая своей целью восстановление «первоначальной чистоты» ислама и воссоздание первой общины мусульман Медины (умма), когда ее возглавлял сам Пророк и его первые преемники. Однако, в отличие от Ибн 'Абл ал-Ваххаба, прославившегося своим резким неприятием любых форм суфизма, Махдий Судана считал его подлинным выражением мусульманского благочестия и в своих проповедях часто прибегал к понятиям и образам, почерпнутым из мусульманской мистической традиции. Стремясь воссоздать в своем государстве дух первоначальной общины пророка Мухаммада, Махди требовал от своих последователей строго следовать букве Корана и Сунны. Свое движение он считал не просто очередной местной попыткой возрождения ислама «благочестивых предков», но и началом коренного религиозного преобразования всего мусульманского мира. Исходя из вселенского понимания своей религиозной миссии, Мухаммад Ахмад объявил себя заместителем Божьего посланника (халифат расул Аллах) своей эпохи. Своих ближайших заместителей он назвал

«праведными» халифами: его первый сподвижник 'Абд Аллах соответствовал Абу Бакру, другой его последователь 'Али б. Мухаммад считался воплощением 'Умара, а его зять Мухаммад Шариф был признан реинкарнацией Али. Желая заручиться поддержкой могущественного ливийского братства санусийа, возглавляемого в то время Мухаммадом ал-Махди, Махди Судана предложил ему «должность» халифа 'Усмана. Однако руководство ливийского братства отказалось признать притязания Мухаммада Ахмада и отклонило его предложение. Дабы еще раз подчеркнуть связь своего движения с первоначальной мединской общиной, Мухаммад Ахмад стал именовать всех своих последователей «помощниками» (ансар). В ответ на критику со стороны тех ученых, которые скептически относились к его притязаниям на статус махди, он изменил свое имя на «Мухаммад б. 'Абд Аллах» (имя Пророка), приведя его в соответствие с именем мусульманского мессии, которое упоминалось в ряде мусульманских преданий (хадис).

Колониальные власти Судана сначала недооценили угрозу со стороны популярного суфия и его последователей. Лишь после того, как в 1881 г. ополчение ал-Махди наголову разгромило посланный против него небольшой экспедиционный отряд, они были вынуждены признать силу возглавляемого им движения. Тем временем ал-Махди и его анеары перебрались в горы Нуба. Удаленное местоположение и труднодоступность его новой резиденции сделали его практически недосыгаемым для колониальных войск. Отсюда вооруженные отряды Махди Судана совершили периодические вылазки в Кордофан. Активную поддержку его движению оказывали арабские скотоводческие племена, известные как баккара. Они и ранее совершали опустошительные набеги на оседлое население сел и деревень Судана. Теперь их новый лидер дал их воинственности религиозное оправдание, объявив свою войну против колониального правительства и сотрудничавших с ним суданцев освободительным джихадом. Проведя серию успешных военных кампаний, Махди захватил ряд правительственные укреплений в Кордофane и основал свое собственное государство с административным центром в Эль Обейде. В сентябре 1882 г. Египет был оккупирован британскими колониальными войсками, которые поспешили направить специальный экспедиционный корпус против Махди Судана. В ноябре 1883 г. его анеары разгромили британско-египетские войска, и он стал полновластным правителем западных провинций страны. В ответ британское правительство направило в Хартум генерала Гордона с тем, чтобы защитить столицу от возможного нападения «дервишеского» ополчения. Тем не менее в январе 1885 г. после длительной осады город сдался на милость повстанцев, а сам генерал Гордон был убит во время сражения. Захватив столицу, Махди стал правителем практически всего египетского Судана. Однако в июне 1885 г. военно-полиграфической карьере суфия пришел неожиданный конец: после непродолжительной болезни он скончался.

После смерти Махди лидером движения стал его ближайший соратник и заместитель 'Абд Аллах б. Мухаммад. Желая заручиться поддержкой со стороны воинственных племен баккара, 'Абд Аллах не уставал подчеркивать сходство перехода к нему власти от Махди с правлением первого «праведного» халифа Абу Бакра, ставшего первым преемником пророка Мухаммада. Своих последователей он призывал не оставлять веры в дело Махди и продолжать бороться во имя возрождения ислама в его «изначальной чистоте». 'Абд Аллах продолжил начатую его предшественником войну против соседней христианской Эфиопии и джихад против Египта, который к тому моменту уже полностью находился под властью Великобритании. Однако в 1889 г. массированная атака египетской армии привела к полному разгрому махдийского ополчения в районе селения Тоски. Некоторые провинции, находившиеся под контролем «халифа» 'Абд Аллаха, провозгласили свою независимость, однако он все же смог на некоторое время восстановить свою власть над ними. 1889 г. ознаменовал собой конец военного этапа существования махдийского движения. В последующие годы «халиф» 'Абд Аллах пытался укрепить власть в своем государстве, в составе которого теперь остались лишь населенные мусульманами территории Северного Судана. Ему удалось подавить несколько выступлений против его власти, одно из которых возглавил его бывший сподвижник «халиф 'Али», т.е. Мухаммед Шариф. На протяжении следующего десятилетия колониальные войска европейцев все ближе и ближе подступали к границам государства, основанного Махди Судана. Лишившись нескольких приграничных крепостей, глава махдии теперь лицом к лицу столкнулся с египетским экспедиционным корпусом, возглавляемым сэром Гербертом Китченером. В 1886 г. войска последнего заняли провинцию Донгола, а год спустя египетско-britанский корпус атаковал махдийскую столицу в Омдур-мане. Махдийское ополчение во главе с Махмудом Ахмадом было наголову разгромлено в битве при Атбаре, после чего

экспедиционный корпус Китченера нанес смертельный удар махдийскому государству в кровавом сражении при Омдурмане (2 сентября 1899 г.). «Халифу» 'Абд Аллаху удалось бежать из осажденного города во время последнего штурма англичан, однако в том же году он был убит во время стычки с отрядом противника в районе Белого Нила.

Несмотря на поражение, махдийя продолжала оставаться могущественной политической силой, особенно в западных районах Судана. Британская администрация, возглавляемая Реджинальдом Вингейтом, сделала все возможное, чтобы ограничить ее влияние на местное население. Оставшиеся в живых лидеры махдийского движения были брошены в тюрьмы, а читать моливу (фатиб), предписанную Махдий Судана своим последователям, было строго запрещено специальным правительенным указом. Во время Первой мировой войны махдийское движение возродилось под умелым руководством 'Абд ар-Рахмана, одного из сыновей Махдии Судана, который родился уже после смерти своего отца. Многие его последователи нарекли его титулом «пророка Исы» (Иисус), имея в виду, что он должен был стать «последним мессией», который, согласно мусульманским эсхатологическим преданиям, будет править миром накануне Судного дня. Другие же суданцы считали его лидером национального движения и символом освобождения страны от колониального гнета.

* Суфизм как миссионерское движение

В XIII /XIX в. возросло влияние не только «новых», но и «старых» суфийских братств, которые стали, пожалуй, главным средством распространения ислама на Африканском континенте. Кадирийя, например, добилась значительного успеха в Западной Африке, где ее представляло дочернее братство муҳтарија. Его шайхами в период с конца XII-XIV /XVIII-XIX вв. были представители хунты - крайне разветвленного арабоговорящего племени, населявшего юг Сахары от нынешней Мавритании до Восточного Мали. Несмотря на их притязания на «благородную» арабскую генеалогию, их же собственные предания свидетельствуют об их преимущественно берберском происхождении, что подтверждается также именем их берберского эпонима. Во второй половине XII/XVIII в. вождь одной из ветвей племени кунш по имени Сайд ал-Мухтар ал-Кабир (ум. в 1226/1811 г.), в личности которого органически сочетались качества «Божьего человека», политическая дальновидность и коммерческий талант, создал центр изучения и распространения суфийского учения кадирийи. Именно с братством Сайд ал-Мухтара, получившим впоследствии название муҳтарија, связана большая часть кадирийских общин на территории Западной Африки. Будучи уважаемым суфийским шайхом и ученым, Сайд ал-Мухтар часто служил посредником в конфликтах между враждующими племенами арабов и туарегов, а также между соперничающими кланами внутри самого племени кунта. С целью проповеди ислама среди полуязыческих африканских племен он предпринимал длительные поездки по Сахаре, а его завия в Хилле притягивала посетителей из самых отдаленных областей региона. Многие из них стали его учениками и распространителями его идей. Завия Сайд ал-Мухтара существовала на доходы от региональной торговли солью и табаком.

В учении Сайд ал-Мухтара подчеркивалась необходимость быть терпимым по отношению к собратьям по вере. Он советовал своим последователям снисходительно относиться к недостаткам людей с тем, чтобы завоевывать их сердца посредством «джихада, языка», а не «джихада, меча». Свой авторитет среди местных племен Сиди ал-Мухтар стремился упрочить, провозгласив себя единственным «восстановителем» или «обновителем» (муджадид) XIII столетия по хиджре (1200/1786 г.). В то же время он признавал, что в предыдущие столетия существовали одновременно несколько «обновителей» в области различных мусульманских дисциплин, таких как, например, мусульманское право (фикх), наука о пророческих преданиях (Илм ал-хадис), аскетизм (зухд) и т.д. В его же время лидерство во всех этих науках принадлежало только ему и никому другому. Ал-Мухтару приписывают авторство около шестидесяти работ по различным отраслям мусульманских наук.

Сын ал-Мухтара, Сайд Мухаммад (ум. в 1241/1826 г.), который также был автором множества религиозных сочинений, унаследовал от отца пост главы муҳтарији-кадирийи. Он написал историю племени кунта и пространное агиографическое сочинение о своем отце, содержащее его подробную духовную родословную, в которой встречаются имена таких мусульманских ученых светил, как ас-Са'алий, ас-Сыйuti и Ибн [ал-] 'Араби. После смерти Сайд Мухаммеда братство возглавил его сын Сайд ал-Мухтар ас-Сагир (ум. в 1264/1847 г.), который принял активное участие в региональной политике и даже сумел спасти г. Томбукту от

разорения отрядами народности фульбе. Его брат и преемник Ахмад ал-Бакка'й (ум. в 1281/1865 г.) прослыл яростным критиком конкурирующего братства тиджаний. Ему принадлежит серия полемических сочинений, в которых он осуждал основателя этого братства за его «чрезмерные» притязания и даже обвинял его в плагиате⁶⁵⁰. В конце XIII/XIX в. два внука Сиди Мухаммада заняли диаметрально противоположные позиции по отношению к французским колониальным властям, которые стремились подчинить своему влиянию район Юго-Западной Сахары. Один из них, Зайн ал-'Абидин, объявил джихад против французов после того, как те заняли Томбукту в 1894 г. и продолжал бороться против французской экспансии еще на протяжении первых двух десятилетий XIV/XX в. Другой же потомок Сиди Мухаммада, вождь племени кунта Сиди Бай б. Сиди 'Умар, напротив, призывал местные племена избегать конфликтов с французскими колониальными властями. Духовное влияние хунты среди широких масс африканского населения было очень значительным: последователи шайха из племени кунта распространяли учение братства среди обитателей саванны и джунглей и выступали, по сути дела, основными проповедниками мусульманской веры в самом сердце Африки. Два могущественных вождя фульбе Шайх 'Усман б. Мухаммад дан Фодио, или Ибн Фуди (ум. в 1232/1817 г.), и Шайх Ахмад Лоббо (ум. в 1260/1844 г.) возводили цепь духовной преемственности своего влиятельного тарикта к шайхам из племени кунта 651. Они распространяли его учение во многих регионах Западной Африки. Благодаря усилиям Шайха 'Усмана б. Мухаммада, основавшего на севере нынешней Нигерии и Камеруна свой «халифат», учение кадирийского братства стало там своего рода «официальной религией», а его джихад против царьков племени хауса привел к обращению в ислам многих местных племен и народностей. Ахмад Лоббо (известный также как Секу Ахмаду), борец за веру (муджахид) из народности фульбе, проповедовал учение братства в районе Масина (Мали).

* Роль суфизма в социально-политической жизни

Дочерние братства кадирий принял активное участие в политической жизни Западной Африки. В Сенегале Ахмад Бамба (ум. в 1346/1927 г.) основал братство муридий, возводившее свою духовную генеалогию к кадирий. Опираясь на принцип *laborare est orare*⁶³², Ахмад Бамба и его преемники использовали труд своих многочисленных последователей на сельских работах (в основном на арахисовых плантациях). Благодаря этому братство обрело финансовую независимость и процветание, а его значительная роль в местной экономике позволила шайхам муридий оказывать существенное влияние на внутреннюю политику всей страны⁶⁵³. На протяжении последних десятилетий XX в. в Нигерии благодаря усилиям Мухаммада ан-Насира б. Мухаммада ал-Мухтара ал-Кабари из г. Кано (известного в Нигерии под именем Насиру Кабара) произошло возрождение кадирий. В целом суфийские братства играли существенную роль в политических делах западноафриканских стран, что не мешало им неутомимо насаждать «нормативный» ислам среди сельского и кочевого населения этого региона. Для этого главы суфийских общин создавали в удаленных сельских районах начальные коранические школы, в которых учителями были представители того или иного братства. Так, братство кадирий-усманий вело подобную просветительскую работу в Нигерии, санусийя - в Ливии и Чаде, а маджзубийя-шазилийя - в Восточном Судане. Практически все суфии из южных регионов Сахары были также и хорошими знатоками мусульманского права (фикх), как, например, тиджанийские суфии из Кано. Это позволяло им сочетать проповедь суфийских идей с насаждением среди местного населения норм шариата. Отношения африканских суфийских общин с колониальными властями были неоднозначными. Одни всячески сопротивлялись присутствию иноземцев (в том числе и с оружием в руках), тогда как другие охотно сотрудничали с ними. Наиболее ярким примером участия суфиев в вооруженной борьбе против колониальных держав является война против французской колонизации Алжира, которую возглавил кадирийский шайх 'Абд ал-Кадир «Алжирский». Попыткам французов проникнуть в Чад, а позднее итальянцев - в Ливию препятствовало могущественное санусийское братство, а сопротивлением французской колонизации Мавритании руководил популярный кадирийский шайх Ма' ал-'Айнайн(основавший новое ответвление этого братства, получившее название айнийя. Как уже говорилось, с 1900 г. по 1920 г. сопротивление британскому колониализму в Сомали возглавлял суфийский учитель Мухаммад 'Абд Аллах Хассан, а движением против египетского и британского правления в Судане руководил суфий Махдий и его преемники. В то же время отношения между суфийскими братствами и колониальными властями порой были достаточно хорошими. В Северной Африке тиджанийские шайхи были дружески расположены к французам, тогда как в Сенегале

суфийский лидер Сейду Нуру Талл фактически выступил глашатаем и защитником французского колониального режима. С другой стороны, в том же Сенегале суфии хаммалийи (или хамаллах) - одного из ответвлений тиджанийского братства - оказали яростное сопротивление французам, а над тиджанийскими шайхами г. Кано британские власти вели неусыпный надзор, опасаясь их «подрывной деятельности». Наконец, французские колониальные власти выслали из страны Ахмада Бамбу, который был шайхом одновременно двух братств хаммалийи и муридийи.

Что касается участия суфийских организаций в политической жизни Африки, то в Судане братство хатмийя, возглавляемое Сайидом 'Али ал-Миргани, создало свою политическую партию под названием «Партия национального единения» (Хизбал-иттихад ал-ватани]. Эта партия стала в оппозицию к «Партии уммы» (Хизб ал-умма) Сайида 'Абд ар-Рахмана ал-Махди, потомка Махди Судана, который, как мы помним, сплотил вокруг себя своих последователей (ансар), опираясь на принципы суфийского тариката. В Танзании лидеры кадирийского братства играли значительную роль в политической жизни страны с момента получения ею независимости.

В Африке, как, собственно, и в других регионах мусульманского мира, суфийская теория и практика, а также суфийские институты нередко подвергались нападкам со стороны местных пуритански настроенных суннитских учёных. Как правило, их критика была направлена против определенных «извращений» суфийской ритуальной практики или же против конкретных шайхов, а не против суфийской традиции в целом. Львиная доля полемических дебатов развернулась вокруг учения братства тиджаний. Притязания его основателя Ахмада ат-Тиджани приводили в негодование как суфиев, так и не-суфнев. В частности, он утверждал, что подтверждение правильности своего учения он получил напрямую от пророка Мухаммада, что он является самым величайшим «духовным полюсом» всех времен и народов (кутб ал-актаб), что чтение определенных тиджанийских молитв (в особенности Салат ал-фатих) приносит больше пользы, чем чтение Корана, и что те, кто видит его и служит ему, попадут в Рай, минуя Страшный суд. С момента появления тиджаний в Мавритании полемика вокруг учения братства практически не стихала. В ответ на критику Ахмада ат-Тиджани со стороны известного мавританского поэта Идайджа ал-Кумлайли, (ум. в 1271/1854 г.) Мухаммад б. Мухаммад ас-Сагар ат-Ташити написал сочинение ал-Джайш ал-кафил би-л-ахз ас-са'р мимман салла 'ала-ш-шайх ат-Тиджани сайф ал-инкар («Войско, готовое отомстить всякому, кто осмелился обнажить меч порицания против Шайха ат-Тиджани»). В ответ на это сочинение приверженец кадирийского братства Мухаммад ал-Хадир ал-Джакани (ум. в 1344/1925 г.) сочинил полемический ответ под названием Муштаха-л-хариф ал-джанифи залакат ат-Тиджани ал-джани («Стремление к сбору богатого осеннего урожая в рассмотрении ошибок преступного ат-Тиджани»). Против него, в свою очередь, были написаны опровержения, самым важным из которых было ал-Джайш ат-тулла' («Красиво выстроенные войска») Мухаммада Ниассе (ум. в 1379/1959 г.). В 70-х и 80-х годах XX столетия в Нигерии последователи как тиджаний, так и кадирий подверглись нападкам со стороны радикально настроенного неоваххабита Абу Бакра Гумми (ум. в 1414/1994 г.), сочинение которого ал-'Акида ас-сахиха би-мувафакат аш-шари'a 655 вызвало множество полемических откликов. Непосредственно против тиджаний были направлены сочинения оставившего ряды тиджанийского братства суфия по имени Мухаммад ас-Сагир Май Гари, которого, и свою очередь, опровергли мавританские и нигерийские последователи тиджаний.

* Суфизм в тюркоязычном мире: халватий и другие тюркские братства

Согласно большинству источников, суфийское братство халватий было основано 'Умаром (Юмером) ал-Халватй из персидской провинции Гилян, который скончался в 800/1397 г. в г. Табризе. Однако некоторые более поздние халватийские авторы возводят истоки братства к наставнику 'Умара, некоему Мухаммаду [б.] Нуру, который получил прозвище «ал-Халватй» за любовь к духовным уединениям⁶⁵⁶. Тем не менее в большинстве халватийских сочинений именно 'Умар изображается первым учителем (пир) халватий. Его преемником стал Йахья аш-Ширвани ал-Бакуй из селения Шемаха в Ширване (нынешний Азербайджан). Он проповедовал учение братства в Баку, где и умер в 869/1464 г. Аш-Ширвани подготовил множество учеников, но самым значительным его вкладом в развитие халватийской традиции стал сборник ритуальных молитв под названием Вирд ас-саттар. [Халватийский дервиш]Им пользуется большинство ответвлений халватий и по сей день. Поэтому некоторые западные исследователи полагают, что настоящим основателем братства нужно считать именно аш-Ширвани⁶⁵⁷. Его «заместители» (хулафа, ед. ч. халифа) Умар Рушани (ум. в 892/1486 г. в Табризе) и Йусуф аш-

Ширваний (дата смерти неизвестна) выступили основными распространителями учения братства в Анатолии, Хурасане, а также в Египте. В Табризе первому из них покровительствовал правитель династии Ак-Коюнлу Узун Хасан. Рушаний посвятил в братство Мухаммада Демирдаша ал-Мухаммадий (ум. в 929/1524 г.) и Ибрахима Гюлшани, которые впоследствии стали самостоятельными проповедниками и наставниками и основали свои собственные братства демирдашия и гюлшанийя, главные обители которых находились в Каире. Два ответвления братства гюлшанийя были довольно популярны среди населения Анатолии: это сеза'ийя, основанная Хасаном Сеза'и (ум. в 1151/1738 г. в г. Эдирне), и халетийя, основанная Хасаном Халети 'Али А'ла (ум. в 1329/1911 г. в г. Эдирне). Среди преемников Иусуфа аш-Ширваний наиболее выдающимися были Шамс ал-Дин Ахмад Сиваси (ум. в 1006/1597 г. в Сивасе) и 'Абл ал-Ахал Нури Сиваси (ум. в 1061/1650 г. в Стамбуле). Оба основали свои собственные братства: шамсийя и сивасийя.

Изначально различные ветви халватий получили распространение; в Северной Анатолии, главным образом к провинции Амасья, которой тогда правил будущий османский султан Байазид II. Наиболее видным шайхом братства здесь был Мехмед Джамал ад-Дин ал-Аксара'и, известный как Челеби Эфенди (ум. ок. 903/1497 г. близ Дамаска). В его честь это ответвление халватий стали называть джамалийей. После смерти его преемника Иусуфа Сюнбюля Синан ад-Дина (ум. в 936/1529 г. в Стамбуле), братство было переименовано в сюнбюльи. Раннюю историю братства можно подразделить на несколько этапов. Во время правления Байазида II (886-918/1481-1512) братство распространилось на восток, а его центр переместился из провинции Амасья в Стамбул. Во время правления Селима I братство пережило период застоя. Поскольку этот период прошел под знаком кровопролитной войны Османов с ши'итской империей Сафавидов, руководители братства делали все возможное, чтобы отмежеваться от «врагов»-ши'итов и доказать свою приверженность суннитскому исламу. С этой целью из цепи духовной преемственности (силсила) халватий были исключены имена пяти ши'итских имамов. Во время правления Сюлеймана Великолепного (926-974/1520-1566) и Селима II (974-982/1566-1574) халватий пережила возрождение и укрепила свои позиции в османском обществе. Многие высокопоставленные чиновники Османской империи того времени (например, представители влиятельного рода Джамал-заде и верховный вазир Лутфи Паша, ум. в 970/1562 г.) были тесно связаны с братством и покровительствовали ему. Халватий получала от них значительные дотации деньгами и недвижимостью, что в свою очередь помогало ей привлечь в свои ряды новых приверженцев.

В этот период различные ответвления халватий распространились по территории всей Османской империи. Одно из таких ответвлений - ша'банийя - было особенно популярным и влиятельным. Его основал Ша'бан Вали ал-Кастамуний, который после обучения в Стамбуле обосновался в г. Кастамону, где и умер в 976/1568 г. Он не оставил после себя никаких сочинений, однако его многочисленные ученики активно проповедовали его духовный «путь» среди жителей Центральной и Северо-Западной Анатолии. Вскоре влияние братства распространилось далеко за пределы этого региона и достигло османской столицы, где заместитель Ша'бана Вали, Шайх Шуджа' (ум. в 996/1588 г.), пользовался значительным влиянием на склонного к мистицизму султана Мурада III (годы правления 982-1003/1574-1595) и его придворных. Особой популярности ша'банийя достигла при Шайхе 'Али Карабаше Вали (ум. в 1097/1685 г.), основавшем братство карабашийя. Это ответвление шабанийи-халватий получило распространение среди населения Центральной Анатолии (район Кастамону и Анкары) и в Стамбуле. 'Али Карабаш Вали прославился как автор многочисленных работ по теории и практике суфизма, в числе которых был широко известный комментарий на «Геммы мудрости» Ибн [ал-] 'Араби и полемический трактат в защиту танцев «вертящихся» дарвишей. Его идеи оказали глубокое влияние на развитие учения халватий не только в Анатолии, но и в арабских провинциях Османской империи. Здесь оно легло в основу так называемого «возрождения» халватийской традиции, которое началось в конце XII/XVIII в. при шайхе, по имени Мустафа ал-Бакри и продолжилось при его преемниках. Ученик 'Али Карабаша Вали, Насухи Мехмед (ум. в 1130/1718 г. в Стамбуле), основал свое братство насухийя, которое, в свою очередь, дало начало братству черкешийя, названному по имени Черкеш Мустафы (ум. в 1229/1813 г.). Житель анатолийского города Черкеш, на юго-западе от Кастамону, Черкеш Мустафа последовательно стремился облегчить ритуальные обязательства, возложенные на рядовых членов братства. Так, из двадцати «заповедей» Карабаша Вали он оставил только три, а именно: 1) абсолютное и беспрекословное подчинение ученика своему наставнику; 2) принятие учеником благословения наставника и особая церемония вступления в братство после

окончания периода обучения; 3) непрерывное отправление зикра. Эти изменения были призваны расширить социальную базу братства черкешей и привлечь к нему новых сторонников.

Два других суфийских наставника, Хаджжай Халил(ум. в 1247/1831 г.) и Ибрахим Кушадаи (ум. в 1283/1866 г.), основали свои собственные ответвления тариката, соответственно, халилий и ибрахимиий. Суфии ибрахимиий порвали с традицией проживания в изолированных от общества обителях (текке), которая была отличительной чертой халватий с самого момента ее появления. Кушадаи и его приверженцы считали, что этот обычай неизбежно ведет к моральному и духовному разложению суфиев, проживающих в обителях. В соответствии с этим принципом, Кушадаи рекомендовал своим ученикам воздерживаться от показных проявлений набожности и призывал их заниматься доходными ремеслами и принимать активное участие в общественной жизни. Таким образом, Ибрахим Кушадаи выступил в качестве возродителя маламатийской традиции, которая, впрочем, всегда имела сторонников в суфийских братствах Османской империи.

Вторая половина ХII/ХIX в. была периодом стремительного распространения различных ответвлений ша'баний на Балканах (Босния и Герцеговина) и в Болгарии. Однако вскоре после того как эти страны получили независимость от Османской империи, эти суфийские обшиньг пришли в упадок и в конечном счете вовсе исчезли. Сейчас различные ответвления ша'банийской обшины можно встретить лишь в самой Турции. Только в Стамбуле существует по крайней мере пятнадцать мечетей, в которых ша'банийские дарвши проводят свои еженедельные радения (зикр). У членов ша'банийского братства свое отличительное одеяние: особый халат и высокий белый тюрбан, ниспадающий на спину. В Кастаному до сих пор сохранилась гробница Ша'бана Вали, находящаяся в центре целого комплекса сопутствующих строений. К ней и поныне отовсюду стекаются приверженцы учения этого шайха.

Как уже упоминалось, в первой половине ХII/ХVII в. шайх Мустафа Камал ад-дин ал-Бакри основал еще одно ответвление карабашского братства, которое в его честь стало называться бакрия. Один из его заместителей, 'Абд ал-Карим Камал ад-дин (ум. в 1199/1784 г. в Газе), в свою очередь основал свою собственную ветвь братства под названием камалия. Еще один карабашский халифа, Мухаммад 'Абд ал-Карим ас-Самман (ум. в 1189/1775 г. в Мекке), основал популярное самманийское ответвление братства, которое получило распространение на территории Судана и Эфиопии. Из Мекки учение братства самманий проникло в Юго-Восточную Азию. Ответвление этого тариката под названием файдийя (по имени Файл ад-дина Хусайна Гунайма) имелось в Стамбуле, где его основатель прожил всю жизнь и скончался в 1309/1891 г. Выдающимся сподвижником ал-Бакри и его непосредственным преемником в Египте был Мухаммад б. Салим ал-Хифни (ум. в 1181/1767 г. в Каире). В значительной степени благодаря усилиям его учеников и их преемников в ХIII-XIV/ХIX-ХХ вв. Халватий сумела завоевать множество сторонников практически по всему Египту⁶⁶¹.

В Сирии, помимо ответвления джамалийи, которое основал в Дамаске некто Увайс ал-Караманий, халифа Челеби Эфенди, возникло еще два родственных братства: 'ассалийа, названное по имени Ахмада б. 'Али ал-Харий ал-'Ассали(ум. в 1048/1638 г. в Алеппо), и основанное Мухаммадом ал-Бахши ал-Халаби ал-Бакфалуний (ум. в 1098/1686 г. в Мекке) братство бахшия, центром которого была обитель (текке) Ихласийа в Алеппо. Духовные генеалогии остальных ответвлений халватий восходят к Ахмаду Шамс ад-дину б. 'Исе ал-Мармарави ал-Джигитбаши (ум. в 910/1504 г. в г. Манисе в Западной Анатолии). Он в свою очередь основал свое собственное братство - ахмадийа, которое было распространено в основном в районе Манисы.

К 1921 г. халватийбыла представлена следующими ответвлениями, которые располагались в Стамбуле: джаррахийа - десять обителей (текке), ша'банийа - двадцать пять текке, сюнбюлийа - восемнадцать текке, синанийа - три текке, и "ушшакийа - пять текке. Более того, в источниках упоминаются текке некоторых других ответвлений халватийи, названия которых не уточняются. Все эти ветви халватийского братства существуют и по сей день⁶⁶².

В доктринальном плане сочинения халватийских шайхов обнаруживают различные степени влияния монистического учения Ибн [ал-] 'Араби и его последователей. Некоторые из них с энтузиазмом восприняли его основную идею о «единстве бытия» (вахдат ал-вуджуд) другие же советовали относиться к ней с осторожностью и считали, что она касается лишь определенных уровней бытия, а не всей Вселенной. Великий халватийский учитель Мусшра Камал ад-дин ал-Бакри

полностью отвергал монистические идеи Ибн [ал-] 'Арабий и не уставал подчеркивать наличие непреодолимой пропасти между природой Бога и человека. В понимании Мустафы Камал ад-дина ал-Бакрий, идея о кульминации близости между Богом и человеком, которая, согласно Ибн [ал-] 'Арабий, приводит к «соединению» (иттисал) двух различных сущностей, является неприемлемой и вероотступнической. В учениях отдельных лидеров братства иногда можно видеть завуалированное влияние ши'итских идей. В целом же большинство из них придерживалось суннитской теории верховной власти в мусульманской общине и осуждало шиизм как «заблуждение». При этом суфии халватий не уставали подчеркивать, что учение их братства восходит к ал-Джунайду ал-Багдади, который был сторонником умеренного и «трезвого» суфизма.

В плане практическом халватийские шайхи особое внимание уделяли добровольному посту (джу), молчанию (самт), постоянному бодрствованию (сахар), уходу от мира (итизал), поминанию имени Бога (зикр), благочестивым размышлениям и интроспекции (фикр), постоянному поддержанию состояния ритуальной чистоты (тахара) и «привязыванию» (рабт) своего сердца к сердцу наставника.

Отличительной чертой халватийского тариката. и его многочисленных ответвлений являются периодические духовные уединения (халва), которые обязательны для каждого члена братства. Самый короткий рекомендованный период уединения состоит из трех дней, а максимальный может длиться целых сорок дней. Своды правил, регулирующих поведение муридов до, во время и после халвы, разрабатывались на протяжении веков, причем почти каждое ответвление халватий имело в этом плане свои особенности⁶⁶⁴. В некоторых халватийских братствах халва считалась необходимым условием для подготовки мурйда к вступлению в братство. В других же это упражнение было прерогативой тех, кто уже достиг определенной (как правило, пятой) стадии духовного самосовершенствования. Находящимся на более низких стадиях подвижникам халватийские шапхк рекомендовали практиковать облегченный вариант этого упражнения под названием «изоляция» (узла). Она должна была помочь послушнику подготовиться к суровым испытаниям, связанным с халвой. Мистический путь братства состоит из семи «стоянок» (макамат), каждая из которых связана с повторением определенной молитвенной формулы или же одного из «прекрасных имен» Бога, например, «нет божества, кроме Бога» (ат-тахлил), Аллах, «Он» (Ху), «Живой» ([ал-Хай), «Истина» ([ал-Хакк), «Сущий» ([ал-]Кайум) и «Всемогущий» ([ал-Каххар). Согласно теоретикам халватийского учения, первые четыре «стоянки» представляют собой подготовительную стадию духовного саморазвития. Начиная с пятой послушник вступает в стадию духовного совершенствования и оказывается в прямом контакте с Истинной Реальностью, т.е. Богом. Достичь следующих стадий собственными усилиями (иджтихад) невозможно, ибо они даются мистику только посредством Божественной милости.

Индивидуальный ритуал отправления зикра в халватийском братстве оговорен в ряде положений, которые записаны в суфийских руководствах тярпакагя. Коллективный зикр (хадра) в ответвлениях халватий обычно регулируется подобными же правилами, однако сам ритуал и произносимые формулы меняются от братства к братству. Ахмаду Шамс ад-дйну б. 'Исе ал-Мармаравий приписывают введение пяти «прекрасных имен» Бога, или «ветвей» (ал-фуру), в традиционную халватийскую формулу зикра, а именно: [ал-]Ваххаб> [ал-]Фаттах, [ал-1 Вахид, [ал-Ахад, [ас-]Самад. Их начинают произносить после семи других имен, которые называют «корнями» (ал-усул). Такая практика была принята, в частности, в ответвлениях дочернего халватийского братства ахмадийа. Позднее ее восприняли некоторые ветви бакрий. Члены различных халватийских общин расходятся относительно того, какие имена Бога следует произносить во время зикра.. Некоторые считают, что любое имя является дозволенным, другие же считают дозволенными лишь те, которые шайх сообщил своему муриду в момент посвящения в братство. Третьи настаивают на том, что, помимо имен, принятых в халватийской традиции, дозволенным является лишь собственное имя Бога, Аллах.

Условия выполнения молитвенных упражнений, соблюдения поста и совершенияочных бдений значительно отличались в разных ответвлениях халватийского братства. Общей чертой в ритуальной практике всех халватийских общин было чтение в установленное время текста молитвенника Вирд ас-саттар Иахий аш-Ширваний. Он состоит из трех частей, в которых восхваляются по очереди единство Божье, Пророк и пророчество, а затем его ближайшие сподвижники. Халватийский учитель Мустафа Камал ад-дайн ал-Бакрий считал этот текст основой всей ритуальной практики братства. [Дервиш братства сюнбюлий (подразделение халватий)] Вирд ас-саттар читает один человек, в то время как остальные ему внимают- такой порядок отправления молитвы считается более приемлемым, нежели

коллективное чтение. Такого рода ритуал приравнивается к «тихому» зикру, который называют в братстве зикром сердца». Считается, что чувство принадлежности к коллективу единомышленников, которое испытывают на таких собраниях члены суфийской общины, ведет к их духовному просветлению, которое, в свою очередь, делает возможным непосредственное лицезрение ими Бога (мушахада). Другими словами, именно через участие в коллективных обрядах и ритуалах суфий достигает более высокого духовного состояния, которое теоретики братства характеризуют как встречу «лицом к лицу» с самим Богом. В этом заключается основное отличие халватий от других тарикатов, таких как, например, накшбандийя, в котором новичок может достичь состояния мушахады только под непосредственным руководством шайха. Впрочем, некоторые халватийские общины склонялись к такой же позиции, например, джудийя, члены которой считали, что процесс духовного развития мурпда. находится в прямой зависимости от силы его веры в своего шайха. В малоазиатских ответвлений халватийи, особенно в общинах карабашийи, роль шайха в руководстве муридом была довольно пассивной. Для мурида он являлся тем же, чем дух (рух) для тела: если гибнет дух, с ним неизбежно гибнет и тело. Однако вместе с тем шайх вовсе не должен активно вмешиваться в процесс духовного развития мурида, одобряя или же осуждая его повеление, даже если тот совсем отойдет от ислама и впадет в неверие. Некоторые общины халватийи предъявляли особые требования к желающим вступить в братство. Так, ахмадийя и ее ответвления отказывались принимать в свои ряды безграмотных послушников. Считалось, что их невежество может притушить свет потаенного знания, которое Бог вливает в сердца подвижников.

В нынешнее время положение братства отличается от региона к региону, В 1945 г. правительство Албании признало основные тарикаты страны самостоятельными религиозными общинами со своими собственными духовными лидерами. Какое-то время 'Али Хормова являлся главой всех халватийских общин в стране. Положение дел изменилось после Албанской культурной революции, которая произошла в начале 1967 г. В 1939 г. в Македонии и Косово было зарегистрировано двадцать пять халватийских текке. Еще в 1970-х гг. молитвенные собрания (ед.ч. хадра) регулярно проводились в обителях братства в Охридс, Струге, Кичево, Штипе, Пече, Дьяковице, Урошеваце и Приштине. В греческой Фракии действующие общины с обителями {текке} были сосредоточены в Ксанти, Комотини и Эхиносе.

Мы не располагаем официальными данными о положении халватийи в Турции начиная с 1925 г., когда все турецкие братства были упразднены, их текке и завийи закрыты, а имущество конфисковано республиканским правительством Ататюрка. На Ближнем Востоке халватийские общины сохранились в Ливане (Бейрут, Триполи) и Сирии (Алеппо, Дамаск). Некоторые из этих общин возводят свою духовную родословную к Шайху Мустафе б. Мухаммалу б. ал-'Аззу, основателю завийи Рахманийа в Нафте (Тунис). Египетская халватий-джунайдийя имеет значительное число приверженцев как в Египте, так и в Сирии. Большое количество ответвлений халватий до сих пор существует в Египте. В этой связи следует упомянуть дочернее халватийское братство самманийа, верховный шайх которого надзирает за деятельность всех самманийских общин в Египте. Тем не менее некоторые общины египетской самманийи считают себя ответвлениями суданского ответвления этого братства. В Эфиопии самманийа является единственным ныне действующим ответвлением халватийи. О нынешнем состоянии братства мало что известно, помимо сильно устаревших сведений, которые приводит Дж. С. Тримингэм665. Ничего не известно о нынешнем состоянии самманийи в Индонезии. По непроверенным сведениям, в 60-х годах XX в. рахманийа - ответвление халватийского братства в Алжире - насчитывала якобы около двухсот тридцати тысяч членов.

* Йасавийя

На землях с преимущественно тюркоязычным населением (от Анатолии до Восточного Туркестана), помимо халватийи, важную роль играли еще несколько суфийских братств. Пожалуй, наиболее типичным «туркским» суфийским братством можно считать иасавийу, которая была широко распространена в Мавара'аннахре и Восточном Туркестане. Начиная с VI/XII в. это слабо структурированное братство принимало активное участие в распространении ислама среди кочевых тюркских народов и монгольских правителей Золотой Орлы. Его основатель Ахмад Иасавий, или Иасевий (ум. в 562/1162 г.), был, по всей видимости, учеником знаменитого подвижника Абу Иусуфа [ал-]Хамадани (ум. в 534/1140 г.), который в свою очередь возводил свою духовную родословную к Абу Иазиду ал-Бистамий. Записанное на

поркском наречии собрание подвижнических и морализаторских стихов Ахмада Йасави под названием «Мудрость» (Хикмет) стало идеологической и текстологической основой созданной им общины-Отрывки из Хикмета распевались во время йасавийских собраний, которые часто сопровождались неистовыми танцами и экстатическим поведением участников.

Сподвижники и ученики Ахмада Йасави, такие как Хаким Ата (ум. в 582/1183 г.) и Са'ид Ата (ум. в 615/1218 г.), распространяли духовный метод своего шайха в бассейнах Сырдарьи и Волги, в Хваразме и даже в Восточном Туркестане. Процесс распространения йасавийи шел рука об руку с исламизацией степных районов Средней Азии⁶⁶⁷. Однако после монгольского нашествия в VII/XIII в. многие видные шайхи йасавийского братства вынуждены были эмигрировать в Анатолию. Уже в Средней Азии, а еще более в Анатолии, йасавийское братство оказалось тесно связанным с движением «неассоциированных» дарвишей под названием каландарийя. В Анатолии его представители находились в постоянном контакте с местным ответвлением каландарийского движения, известным как хайдарийя. Что же касается Средней Азии, то здесь уже к X/XVI в. йасавийя лишилась своего былого влияния, уступив место накшбандийскому братству, с которым, впрочем, она была тесно связана. Важное ответвление йасавийского братства под названием 'азизийя основал в районе Самарканда духовный учитель Джамал ад-дин 'Азизан (ум. в 912/1507 г.). Общины 'азизий не имели строгой иерархической структуры, присущей централизованным тарикатам. Эту особенность можно отнести на счет их бытования в среде кочевников-скотоводов, которые не имели и не признавали централизованных государственных и общественных структур. Центры йасавийи обычно располагались вокруг могил знаменитых йасавийских шайхов, разбросанных по всей Средней Азии, в частности, в южных регионах Казахстана, в Кипчакской степи, Туркестане и Чимкенте.

* Каландарийя

Уже в VI-VII/XII-XIII вв. мы встречаем в источниках упоминания о странствующих дарвишах-каландарах, которые со временем стали неотъемлемой частью религиозной и общественной жизни Средней Азии и Анатолии. Каландары обычно не создавали централизованных организаций и не признавали авторитета суфийских шайхов из других братств. В то же время они имели свое отличительное одеяние и кодекс повеления (хотя и неписаный). Большую часть жизни они проводили в странствованиях и добровольном нищенстве, что отличало их от остальных суфиев, которые обычно проживали в обителях своего братства. К X/XVI в. каландары исчезли из Анатолии, однако продолжали существовать в Средней Азии и Восточном Туркестане вплоть до начала XX столетия⁶⁶⁹.

Несмотря на то, что каландарийя зародилась и распространилась в основном в восточных землях мусульманского мира⁶⁷⁰, в начале VIII/XIII в. каландаров можно было встретить как в Дамаске, 'Гак и в Египте.

Основателем движения считается иранец Джамал ад-лин Сави (ум. ок. 630/1223 г.), который наставлял своих последователей брить голову, бороду, усы и брови, а также проводить всю жизнь в непрерывных странствиях. Свою наставническую карьеру Джамал ад-дин начал как вполне обычный суфийский шайх, проповедуя аскетизм, богобоязненность и умеренность с «золотого минбара, обильно усеянного драгоценными камнями» в одной из очень богатых суфийских обителей Ирака⁶⁷¹. Со временем Джамал ад-дин стал испытывать отвращение к суфийскому «истеблишменту» и связанному с ним «лицемерию». В конце концов он оставил свою удобную и обеспеченную жизнь в ханаке и начал странствовать по городам и весям в обществе сорока нищих сподвижников. Следуя известному изречению Пророка «умри до того, как умрешь», Джамал ад-дин полностью отвернулся от этого мира, роздал все свое имущество бедным и отрекся от всех «прав и обязанностей общественной жизни», включая добычу пропитания, женитьбу и даже дружбу⁶⁷². Вопреки проповедям Джамал ад-дина, который поначалу настаивал на индивидуальном образе жизни и поиске личного спасения, его ученики создали ряд сообществ странствующих дарвишей, которых объединяло неприятие институционализированных форм суфизма. С течением времени даже сам Джамал ад-дин вынужден был пойти на компромиссы с действительностью, чтобы сохранить молодую каландарийскую общщину. Изначально Джамал ад-дин учил, что пищей подвижнику должны были быть исключительно дикие растения и фрукты, а одеждой - лишь листья, прикрывающие чресла. Однако позднее он внес некоторые послабления к этому правилу и позволил своим приверженцам принимать подаяния и носить одежду из грубой шерсти или мешковины, дабы прикрыть свою наготу. Количество учеников Джамал ад-дина постоянно росло, и в конце

жизни, не желая их больше опекать, шайх покинул их лагерь под покровом ночи и обосновался на кладбище близ Дамьетты (в египетской Дельте), где вскоре скончался. Вокруг его могилы была со временем возведена суфийская обитель (завия), в которой проживали его последователи-дарвиши⁶⁷³.

В учении Джамал ал-дйна, которое передалось главным образом и устной форме, особое значение придавалось отшельническому образу жизни и крайнему аскетизму; формальное религиозное образование объявлялось ненужной обузой и источником «лицемерия». Каландары выказывали глубокое и часто нарочитое презрение ко всем принятым условиям общественной жизни, а также к светским и религиозным властям и авторитетам. Джамал ад-дйн учил своих последователей избегать лжи и лицемерия, с презрением относиться к дорогим металлам и ценным предметам, но преклоняться перед красивыми лицами и людьми, которых, подобно приверженцам «еретической» хулманий, он считал явлением совершенной Божественной красоты в человеческом обличье. В Анатолии последователей Джамал ад-дйна стали называть «холщевниками» (джаулакийа) из-за их пристрастия к ношению грубой мешковины. Движение Джамал ад-дина по своей сути являлось пассивным протестом против официальной религии и общественных условностей, в том числе и против организованного и бюрократизированного суфизма. Помимо Анатолии, оно получило распространение в Иране и Индии, где существовало в виде небольших локализованных сообществ. В Индии несколько известных суфийских шайхов и поэтов-мисгиков, например, Фахр ад-дйн 'Иракий (ум. в 686/1287 г.) и Амир Хусайн (ум. в 718/1318 г.), на каком-то этапе своей жизни попали под сильное влияние «антисоциального» и «скандалального» учения каландаров, что нашло отражение в их поэтическом творчестве. Крайнюю форму учения каландаров исповедовали члены братства хайдарийя, которое получило широкое распространение в Османской империи в IX-X/XV-XVI вв. Они «облачались [в одежды] из овечьих шкур, холщевой или же грубой войлочной ткани», и носили «железные кольца в носу, на шее, запястьях и гениталиях»⁶⁷⁴. Приверженцы хайдарийя негативно относились к официальному исламу и его представителям и не соблюдали никаких правил поведения в обществе. Османские ученые, в свою очередь, постоянно обвиняли их в педофилии, употреблении гашиша и беспробудном пьянстве⁶⁷⁵.

* Байрамийа и [нео]маламатийа (меламилик)

С каландарийей тесно связано братство байрамийа, которое было основано в Анкаре в IX/XV в. неким Хаджжай Байрамом (ум. в 833/1429 г.), выступившим в качестве обновителя маламатипской традиции, происходившей, как мы помним, из раннесредневекового Хурасана. В соответствии с установками маламатийи, он запретил своим приверженцам участвовать в публичном отправлении зикра и демонстрировать окружающим свою набожность. Его учение снискало определенную популярность среди жителей Центральной Анатолии, однако не сумело завоевать Стамбул, где и без того имелось множество соперничавших друг с другом суфийских братств. Одно подразделение байрамийи, возглавляемое 'Умаром Сиккийи (Юмер «Кинжалщик», ум. в 880/1476 г.), отказалось признать преемника Хаджжай Байрама по имени Ак Шамс ад-дйн и выделилось в самостоятельное братство, получившее название маламатийа-байрамийа. Внешне этот раскол выразился в отказе нового братства от ношения заплатанного «рубища» (хирка) и шапки-«короны» (тадж), которыми отличались последователи байрамийи. Помимо этой детали, мало что известно о разногласиях между двумя ветвями байрамийи. Раскол скорее всего произошел из-за соперничества между двумя группами последователей Хаджжай Байрама. Поздние источники, как правило, говорят об их богословских расхождениях: в то время как сторонники Ак Шамс ад-дйна придерживались доктрины о полной трансцендентности Бога и отсутствии непосредственной связи между Ним и Его творениями, приверженцы маламатийи-байрамийи, по всей видимости, были сторонниками идеи ал-Хусайна б. Мансура ал-Халладжа о том, что Бог может являться в образе некоторых совершенных «друзей Божьих» (мн.ч. аулия), в том числе и шайхов маламатийи. Эта установка вызвала недовольство многих суннитских религиозных авторитетов Османской империи, которые восприняли ее как откровенное отрицание официального мусульманского вероучения и нарочитое размытие границы между Творцом и Его тварями. Некоторые изречения маламатийских наставников свидетельствуют о влиянии на них воззрений иранской секги хуруфийя, лидеры которой утверждали, что они достигли Божественности и принесли своим последователям «новое откровение», которое отменяло мусульманское вероучение и утверждало новую, более совершенную религию. Как бы то ни было, маламатша подверглась суровым гонениям со стороны османских властей и приобрела своих

первых мучеников. Преследования вынудили членов маламатий скрывать свои истинные воззрения от «непосвященной черни» (в том числе религиозных ученых), которую они считали не более чем «животными», не заслуживающими приобщения к «высшей истине», известной лишь маламатийским шайхам. Руководители маламатии настоятельно требовали от своих последователей воздержи ваться от внешних проявлений благочестия, поэтому они носили обычную одежду и не имели никаких особых ритуалов, по которым можно было бы определить их религиозные воззрения⁶⁷⁶.

Вплоть до первой четверти X/XVI в. маламатпа была распространена исключительно в Центральной Анатолии. Однако когда ее новый руководитель Оглан Шайх принял решение проповедовать учение своего братства среди жителей столицы Османской империи (особенно среди военнослужащих), его активность вызвала опасения властей. По их наущению Оглан Шайх был обвинен в вероотступничестве и казнен, на основании обвинительной фатвы знаменитого османского ученого и государственного деятеля Кемала Паша-заде (ум. в 940/1534 г.). Другой наставник, Шайх Ахмад Деведжй («Погонщик верблюдов», ум. в 952/1545 г.), принес учение маламатии на Балканы. Особенно прочно братство обосновалось в Боснии, где последователи маламатийского учения заняли антиправительственную позицию и даже отказывались признавать законность османского султана как духовного главы всех мусульман. Со временем маламатийя приобрела еще одного мученика - Шайха Хамзу (ум. в 968/1561 г.), который, как и Оглан Шайх, пытался распространять учение братства в Стамбуле. Ученики Шайха Хамзы столь высоко почитали своего наставника, что после его смерти стали именовать себя хамзавийей. Усилия властей искоренить маламатийское братство в столице и в провинциях не увенчались успехом. В 1073/1662 г. в Стамбуле вместе с четырьмя десятками своих учеников был казнен последний маламатийский мученик по имени Бешир Ага. К тому времени некоторые общины маламатии отошли от своего изначального учения, которое было совершенно неприемлемым с точки зрения османских религиозных власгей, и заняли более умеренную позицию, подчеркивая свою приверженность шариату. Такая перемена позволила вождям маламатийского братства привлечь в ряды своего движения членов османской элиты. Их присутствие, в свою очередь, способствовало укреплению образа маламатпи как «правоверного» братства.

Египетский суфий Мухаммад Нур ал-'Арабй (ум. в 1206/1888 г.) поставил перед собой задачу вдохнуть новую жизнь в маламатийскую традицию. После долгих странствий по землям Османской империи Мухаммад Нур ал-'Араби обосновался в Македонии, откуда периодически совершал поездки в Мекку и Стамбул. Несмотря на то, что члены балканского братства хамзавийя считали его своим «духовным полюсом», сам он строго следовал учению братства накшбандийя. Будучи хорошо образованным человеком, Мухаммед Нур ал-'Арабй живо интересовался «интеллектуальным» суфизмом, в частности, учением Ибн [ал-] 'Араби о «единстве бытия», которому он посвятил ряд трактатов на османо-турецком и арабском языках. В практическом плане он был сторонником маламатийского запрета на любые формы показного благочестия. Желающий стать членом маламатии должен был, согласно его заветам, выполнять три обязательных условия: бороться со страстями своей низменной души (муджахедё), отправлять непрерывный «тихий» зикр {зикр-и да им}, а также снять со своего духовного взора «пелену двойственности», которая не дает ему узреть единство всего сущего⁶⁷⁷.

Благодаря усилиям Мухаммеда Нур ал-'Араби, предложенная им интерпретация маламатийского учения приобрела многих сторонников в Македонии, особенно в Монастыре (совр. Битоль) и Ускюбе (совр. Скопье). Его дочь возглавляла небольшую женскую маламатийскую общину в Струмице. Значительное количество маламатийских текхе возникло в Косово, а также в Боснии и Герцеговине. Во время своих частых поездок в Стамбул Мухаммаду Нур ал-'Араби удалось привлечь к своему учению новых сторонников из числа членов османской правящей элиты, включая и младотурков. Поскольку маламатийя не обладала разветвленной сетью обителей и другой недвижимостью, что было характерно для других тарикатов Османской империи, она мало пострадала от начатой в 1925 г. кампании Ататюрка, направленной на упразднение суфийских организаций и конфискацию их имущества. Ученики Мухаммада Нур ал-'Араби продолжали проповедовать его учение среди тех, кто хотел им внимать. И по сей день некоторые известные представители искусства и религиозной элиты республиканской Турции с гордостью считают себя «маламатийцами»⁶⁷⁸.

* Бекташийа

История бекташпи начинается с прибытия в Анатолию в середине VII/XIII в. человека по имени Хаджж Бекташ Вали, который происходил из одной из областей Хурасана. Его личность окутана легендами. [Странствующий дарвиш братства беташийа] Некоторые исследователи считают его странствующим проповедником (баба), который распространял ислам среди кочевого тюркского населения Анатолии, прибывшего туда из Средней Азии⁶⁷⁹. Согласно некоторым сообщениям, Хаджж Бекташ был последователем Бабы Ильяса и Бабы Исхака, которые возглавили широкое народное восстание, до основания потрясшее государство Сельджуков в 638/1240 г. Однако в том же году сельджукская армия сумела-таки разгромить войска повстанцев, и Хаджж Бекташ оказался одним из немногих выживших его участников. Он продолжил проповедовать свой «ислам» - своеобразную смесь суфизма, ши'изма и тюркских народных верований⁶⁸⁰- среди кочевых и оседлых тюркских племен Анатолии. Несмотря на отсутствие достоверной исторической информации, его тесная связь с тюркской племенной средой не вызывает особых сомнений. Хотя Хаджж Бекташ дал имя новому суфийскому движению, действительным его основателем следует считать Балим Султана, которого в 907/1501 г. османский султан Байазид II назначил главой центральной бекташийской обители (текке). Примерно в это время или чуть позднее братство раскололось на две группы. Первая, получившая название софийан, была связана со знаменитым родом Челеби, представители которого считали себя потомками Хаджж Бекташа и проживали в главной обители братства между Кырсхиром и Кайсери. Другую группу, известную как бабаган, возглавлял так называемый «великий отец» (деде-баба), который выбирался из числа самых достойных и давших обет безбрачия бекташийских проповедников (ед.ч. баба). Члены этой группы возводили свою генеалогию к Балим Султану⁶⁸¹. Чиновники Османской империи проявляли интерес прежде всего к группе софийан-челеби, которая контролировала большую часть завий братства (и принадлежавшую им недвижимость), и игнорировали группу бабаган, упоминания которой практически отсутствуют в османских официальных документах⁶⁸². Это ответвление бекташий было распространено в основном в отдаленных провинциях, например, в Албании, из которой вышло немало выдающихся членов братства. Большинство завий находились под контролем рода Челеби и обычно признавали главенство центральной завии Хаджж Бекташа. Как правило, пост руководителя в таких местных завиах передавался по наследству, хотя преемник должен был получить одобрение администрации Османской империи и шайха центральной завии. Такой Централизованный контроль помогал предотвратить проникновение в региональные ответвления братства «неортодоксальных» религиозных групп, которые называли «красношапочниками» (кызылбаш) или «экстремистами» (гулат). Представители этих групп, которые действовали в основном в сельской местности, зачастую придерживались «неправоверных» взглядов (например, 'Алй, двоюродного брата Пророка, они считали воплощением Бога и почитали его как такового)⁶⁸⁴. Практика испрашивания одобрения у шайхов центральной бекташийской завии при назначении нового главы той или иной обители позволяла последнему «отсеивать» претендентов, которые могли быть заподозрены в симпатиях к «экстремистам», и тем самым обеспечивала братству признание со стороны властей предержащих⁶⁸⁵.

Большинство бекташийских текке состояло из следующих элементов: собственно обитель со спальным корпусом и молельня; пекарня и помещения для женщин; кухня; постоянный двор для странников в посетителей. Текке и завии существовали за счет дохода от предоставленной им в дар собственности (вакф), как правило, земельных угодий. В большинстве случаев этого едва хватало для того, чтобы обеспечить нужды подвижников, проживающих в обителях, и их посетителей, хотя имелись и несколько зажиточных текке, которые вывозили на продажу немалое количество зерна⁶⁸⁶.

Политическая значимость братства определялась его близкими связями с янычарским корпусом, воины которого считали Хаджж Бекташа своим святым покровителем. Когда в 1241/1826 г. султан Махмуд II решил распустить янычарский корпус, многие бекташийские центры были закрыты, а их имущество конфисковано властями империи или же передано другим братствам, прежде всего накшбандий. После этого на протяжении нескольких десятилетий бекташий находилась на полулегальном положении, однако в середине XIII/XIX в., в период правления султана 'Абд ал-Маджида, оно вновь пережило небывалый расцвет. Открытость по отношению как к мусульманским, так и немусульманским верованиям сделала братство удобным средством осуществления реформ, начатых младоосманами и продолженных младотурками. После национальной революции 1908 г. ответвления бекташий на Балканах порвали все отношения со своими «братьями» в Турции. Этот шаг

ознаменовал становление этнического национализма как нового источника самоидентичности различных фупп населения Османской империи⁶⁸⁸.

Во время Турецкой национально-освободительной войны суфии бекташии встали на сторону Мустафы Кемала Ататюрка, однако он не пощадил их во время своей антисуфийской кампании 1925 года. Имущество и постройки обителей братства, находящихся на территории Турции, включая его центральную завийу, были конфискованы республиканским правительством. В Албании до 80% обителей братства было разрушено во время греческой оккупации 1912 года; многие шайхи были убиты или отправлены в ссылку. После непродолжительного возрождения албанские общины бекташии стали жертвой коммунистического переворота 1944 года, за которым последовала массовая конфискация собственности братства и казнь многих шайхов. Албанский Шайх Баба Реджеби бежал в Каир, а затем перебрался в США, где основал текке в районе Большого Детройта. Вплоть до албанской антикоммунистической революции 1990 года эта обитель оставалась одним из двух или трех действующих центров бекташии во всем мире⁶⁸⁹. После падения атеистического режима в Тиране в 90-е годы XX в. в истории албанской бекташии вновь наступила стадия возрождения, однако существенной помехой ему стали коренные экономические и политические катаклизмы послереволюционного периода.

Происхождение многих верований и обычаем бекташии до сих пор является объектом горячих научных споров. Все исследователи соглашаются в том, что самой яркой чертой учения братства является его идейный синкретизм. Однако на этом согласие ученых кончается. Некоторые из них подчеркивают влияние христианства, элементы которого заметны в ритуалах посвящения в братство (например, раздача сыра, вина и хлеба), а также в повседневной практике (например, исповедь рядовых членов перед духовным главой обители). Другие видят истоки воззрений бекташийских суфииев в ши'итском исламе, указывая на почитание ими 'Али и других 'алидских «мучеников», а также на их айную доктрину, согласно которой 'Али, Мухаммед и Бог составляют божественную «троицу». [Дервиш братства бекташии] Третьи же подчеркивают сходство между доктриной бекташии и тайным каббалистическим учением «еретической секты» хуруфийа, а также указывают на связь братства с кочевыми тюрками-кызылбашами, которые верили в Божественность своих вождей⁶⁹⁰. В конечном счете все исследователи соглашаются, что учение бекташии вобрало в себя множество доисламских верований и культов, которые были характерны для тюркских языческих племен Средней Азии.

Они смешались с суфийскими идеями, например, представлением о суфийском пути как средстве достижения духовного просветления и близости к Богу. Такое замысловатое сплетение разнородных элементов придало суфийскому братству бекташии узнаваемый «турецкий» характер и в то же время уникальный синкретизм.

* Суфийские институты в империи Великих Моголов (Индия)

Как и в других частях мусульманского мира, в Индии мы наблюдаем огромное разнообразие терминов, которыми называют суфийские практики и институты: тарика, маслак, сулук, ханвада, силсила, дайра, таифа и халка. Каждому из этих терминов присущи свои оттенки значений. Ими может обозначаться особый вид подвижнической самодисциплины, например, тарика-айи муджахада («приложение всех усилий на мистическом пути») и тариката-айи мушахада («путь созерцания, ведущий к лицезрению Бога»). Другие термины обозначают целую подвижническую школу и традицию, например, чиштийская «цепь» (силсила), тарика-айи Хваджаган («путь духовных учителей [накшбандийи]»), дайра («кружок») Шаха 'Алам Аллаха или Рае Барели и т.д. Наконец, они могут служить для обозначения отдельных направлений внутри основного мистического братства: «Мухаммадов путь» (тарика-айи Мухаммади) или «зубайрийский духовный метод» (тарика-айи зубайрия) братства накшбандийя. Интересно, что сам термин «суфизм» был впервые введен в европейские языки британскими ориенталистами, работавшими в Индии.

Наиболее популярными и активными в Индии были следующие братства: чиштия, сухравардия, кадирия, шаттариya, накшбандийя, кубравийя, мадарийя, каландарийя и 'айдарусийя. В процессе своего развития они дали начало многочисленным дочерним ответвлением. Так, ответвлениями чиштийского братства были низамийя, сабирия, гурударазийя, хусамийя, минайя и фахрия; кубравийского - хамданийя в Кашмире, фирдаусийя в Дели и Бихаре; накшбандийского -- бакийя, мухаммадийя, зубайрийя, мазхарийя и т. д.

В то время как такие тарикаты, как чиштия и накшбандийя были широко распространены по всему Индостану, существовали и региональные, локализованные братства. Так, сухравардия была распространена главным образом в Пенджабе и

Синде; последователями шаттариий были в основном жители Манду, Гвалияра и Ахмадабада; фирдаусийский тарикат действовал практически только в Бихаре; 'айдаруснийское братство проповедовало свое учение в Гуджарате и Декане; братства мадарийя и каландарийя получили распространение в основном в различных частях Пенджаба и Ауда.

Первыми тарикатами, появившимися в Индии, были чиштийя и сухравардийя. Появление чиштийя связано с Хваджой Му'нн ал-дйном Хасаном [ал-]Чиштий (ум. в 634/1236 г.), а расцвет - с Шайхом Низам ад-дйном Аулия' из Дели (ум. в 725/1325 г.), который придал братству поистине всеиндийский статус, после того как его многочисленные ученики основывали чиштийские центры по всему континенту. Его жизненный путь заслуживает особого внимания.

Дед Низам ад-дйна переселился в Индию из Бухары вскоре после монгольского вторжения. Низам ад-дйна воспитала мать, Бйб зулайха, которая, будучи женщиной благочестивой и набожной, оказала значительное влияние на образ мышления и характер своего сына. В поисках знаний и наставников Низам ад-дйн много путешествовал по Индии, а после того как окончил свое обучение и получил чиштийскую хирку, обосновался в Дели, где и провел следующие пятьдесят лет своей жизни, проповедуя свое толкование учения этого братства. Согласно одному свидетельству, Низам ад-дйн имел примерно семьсот последователей, которые основали множество чиштийских ханак. После его смерти Мухаммад Туглук, тюркский правитель Делийского султаната, возвел внушительный мавзолей над его могилой.

Низам ад-дйн предпочитал не общаться с властями предержащими и строжайшим образом запрещал своим ученикам поступать на службу к султану. Низам ад-дйн был выдающимся ученым мужем и обладал обширными познаниями в области мусульманского права - за это его глубоко уважали не только суфии, но и авторитетные улама. Своебразие Низам ад-дйна как ученого заключается в его социальных взглядах. К примеру, оказание помощи бедным и нуждающимся он считал делом более достойным, чем участие в формальных молитвенных собраниях и выполнение духовных упражнений. Его собственная обитель стала центром благотворительности, где пища и кров предлагались всем посетителям. Он щедро раздавал деньги бедным и нуждающимся, причем часто в ущерб собственному благосостоянию.

Его благотворительная деятельность и глубокое понимание нужд простого люда снискали ему широкую популярность как в Делийском султанате, так и за его пределами. Как уже говорилось, ученики Низам ад-дйна проповедовали его идеи в различных районах Индии: Шайх Чираг в Дели, Шайх Мунаввар в Пенджабе, Бурхан ад-дйн Гарий в Декане, Маулана Хусам ад-дйн в Гуджарате, Маулана Сирадж ад-дйн в Бенгали. Сухравардийский тарикат, учение которого в Индию принес Шайх Баха' ад-дйн Закарийя' (ум. в 661/1262 г.), достиг пика своей популярности при Шайхе Рукн ад-дйне Абу-л-Фатхе (ум. в 735/1334 г.) и Сайиде Джала [ад-дйне] Махдум-и Джаханиане (ум. в 788/1386 г.). Хотя в теоретическом плане чиштийя и сухравардийя имели немало общего (к примеру, в качестве основного руководства оба использовали 'Авариф ал-ма'ариф Шайха Шихаб ад-дйна Сухравардий), они существенно отличались друг от друга в вопросах регулирования жизни внутри братства и в отношениях с властями предержащими. Первые чиштийские шайхи отказывались принимать наделы земли или же какие-либо другие подношения от представителей государства, тогда как их «коллеги» из сухравардий охотно поддерживали тесные отношения с правящим классом и принимали от его представителей щедрые подношения⁶⁹³.

Братство фирдаусий, духовная генеалогия которого восходит к центральноазиатской кубравийе появилось в Индии благодаря выходцу из Самарканда Шайху Бадр ад-дйну. Поначалу шайхи братства обосновались в Дели, однако позднее перебрались в Бихар Шариф. Здесь братство получило широкую популярность при шайхе, по имени Шараф ад-дйн Иахия Манёри (ум. в 782/1381 г.), который был известен одновременно как выдающийся муҳаддис и как знаток суфийской практики и метафизики. Его основным сочинением стал просторный комментарий к известному сборнику суфийских наставлений Абу-н-Наджиба ас-Сухравардий Адаб ал-муридин, о котором шла речь выше.

Кадирийское братство в Индию попало благодаря Сайиду Мухаммалу Махдуму Гйлану (ум. в 923/1517 г.) и пережило расцвет при Шайхе Давуле [ал-]Кирмани (ум. в 982/1574 г.), Шайхе Кумайсе Гйлану (ум. в 998/1584 г.), Мийан Мире (ум. в 1045/1635 г.) и Мулле Шайхе (ум. в 1072/1661 г.).

Появление в Индии братства шаттариий связано с именем Шаха 'Абд Аллаха (ум. в 890/1485 г.), который считал себя прямым потомком Шайха Шихаб ад-дина ас-

Сухравардий. По прибытии в Индию Шах 'Абд Аллах предпринял путешествие по всей стране с целью проповеди своего духовного «метода». Облаченного в роскошные одежды наставника сопровождали его многочисленные ученики, одетые как воины. О его прибытии в каждое новое место возвещал бой барабанов. По окончании своего «тура» шайх решил остаться в Манду, где и основал первую в Индии шаттариjsкую ханаку. Благодаря усилиям его учеников у тариката появилось множество приверженцев в Бенгалии, Джаунпуре и на севере Индии. При Шайхе Мухаммаде Гаусе из Гвалияра (ум. в 970/1562 г.) в братстве сложилась довольно жесткая внутренняя организация и новое идеологическое направление, смысл которого состоял в нахождении общего языка с индуистами, которые составляли большинство населения на субконтиненте. Стремясь завоевать их доверие, Мухаммад Гаус настойчиво зазывал их в свою ханаку и даже занялся разведением буйволов и коров. Среди его заместителей был шайх Ваджих ад-дин 'Алавий, чья религиозная школа в Ахмадабаде привлекала учеников со всех концов Индии, Здесь преподавали, в частности, да'ват-и сама - искусство управления небесными телами, которые оказывают влияние на судьбу человека. Суфийское учение Мухаммада Гауса и его сподвижников подчеркивало необходимость сосредоточения на внутренних аспектах богослужения, дабы сделать его самой сутью личного бытия. Шаттариya поддерживала дружеские отношения со светскими правителями и принимала участие в политической жизни в областях своего распространения. Шайх Мухаммад Гаус помогал императору Бабиру в завоевании Гвалияра и был доверенным лицом преемника Бабура султана Хумаюна (Хумайун, правил с 937/1530 по 936/1556 г.) Шайх Мухаммад Гаус, и его старший брат Шайх Бахлул посвящали могольского султана в тонкости да'ват-и сама'. Императоры Акбар и Джахангир возвели внушительные храмы-усыпальницы над могилами некоторых популярных шаттариjsких шайхов. После смерти Мухаммеда Гауса его братство было оттеснено его основными соперниками - кадирийей и накшбандией. В последующей истории суфизма в Индии шаттариya играла лишь незначительную роль.

Благодаря деятельности Хаджи Баки би-Ллаха(ум. в 1012/1603 г.) в Индии появилось накшбандийское братство. Пика своего влияния оно достигло при его самом выдающемся ученике Шайхе Ахмаде Сирхинди, жизненный путь и взгляды которого мы уже рассматривали. На протяжении более чем двух веков накшбандийя оставалась самым влиятельным и популярным тарикатом в Индии. Многие видные деятели мусульманской Индии, такие как Шах Вали Аллах, Мирза Мазхар Джан-и Джанан, Шах Гулам 'Али и другие, принадлежали именно к этому братству. Один из учителей накшбандийи Хаджа Мир Насир (ум. в 1172/1758 г.) основал дочернее братство - тарика-ийи мухаммади694. Другой видный накшбандийский Шайх Сайид Ахмад Шахид из Рае Барели (ум. в 1247/1831 г.) ввел новый способ следования по мистическому пути - тарика-ийи нубувват. Суть этого способа заключалась в тщательной имитации поведения Пророка, что достигалось посредством внимательного изучения хадисов. При Шахе Гуламе 'Али индийское ответвление накшбандийского братства, известное как муджаддидийя, проникло во многие области мусульманского мира. Как мы уже отмечали в разделе, посвященном накшбандийи, его курдский ученик Халид [аш]-Шахразурый сыграл значительную роль в распространении учения муджаддидийи в Сирии, откуда оно впоследствии проникло на Кавказ.

Помимо этих основных тарикатов, которые определяли общее развитие суфийского движения в Индии, здесь существовали относительно небольшие суфийские общинны. Так, например, в Ахмадабаде мы находим магрибинское братство Шайха Ахмада Хатту (ум. в 851/1447 г.), а в Кашмире было распространено иранское братство нурбахшия. Наиболее благоприятным временем для индийских тарикатов была эпоха Великих Моголов. Источники того времени упоминают около двух тысяч суфийских рибатов и ханак, которые действовали только в Дели и окрестностях в X/XVI в. В них также приводятся длинные списки выдающихся индийских суфииев, принадлежавших к различным «цепям» духовной преемственности и семьям потомственных «святых».

Индийским тарикатам присущи следующие отличительные черты. Во-первых, большинство братств, за частичным исключением накшбандийи, придерживались доктрины о «единстве бытия» (вахдат ал-вуджуд), которая восходит к Ибн [ал-] 'Араби и его комментаторам. Накшбандийские шайхи считали, что эта доктрина может привести к опасным социальным последствиям, в качестве противовеса выдвинули доктрину «единства свидетельства» (вахдат аш-шуход). В ней подчеркивается, что опыт единения с Божеством, испытываемый мистиком в моменты экстаза, вовсе не отражает истинного положения дел [во Вселенной, поскольку между Богом и Его созданиями всегда существует непреодолимая граница. Во-вторых, главы всех тарикатов, за исключением первых шайхов чиштийского братства,

стремились поддерживать тесные отношения с могольскими правителями, придворными и чиновниками, дабы иметь возможность оказывать влияние на государственную политику и получать дотации из государственной казны и от частных лиц. В-третьих, в то время как члены накшбандий обязаны были усердно заниматься подавлением своей низменной души с ее порывами и инстинктами и умерщвлением плоти, в чиштии и сухравардии больше внимания уделялось достижению внутреннего осознания единства Мироздания и состояния безмятежности перед лицом различных напастей и превратностей судьбы, что достигалось посредством сложных медитативных упражнений. Некоторые суфийские авторы в Индии иронически уподобляли ригоризм накшбандийских суфиев суровой дисциплине, принятой в британской армии. В-четвертых, в то время как чиштийские суфии, проповедуя свой мистический путь, полагались в основном на устную передачу учений авторитетов братства, в накшбандийской общине широко использовались письменные послания (мактубат), которые были адресованы как уже имеющимся, так и потенциальным последователям. Лидеры кадирийского братства пропагандировали свои учения с помощью поэзии. В-пятых, суфии чиштийского тариката жили совместно в особых общежитиях (джама'ат-хана), в то время как в других братствах возводились обители, где каждому предоставлялся свой отдельный «угол». В-шестых, в чиштийском братстве забота о благе простого люда и помощь нуждающимся считались средством достижения духовного совершенства и снискания Божественного расположения. Последователи других тарикатов, в частности накшбандий, считали, что снискать благоволение Бога можно лишь продемонстрировав Ему свою преданность посредством строгой самодисциплины и непосильных аскетических упражнений. Поэтому в суфийском фольклоре Индии иногда можно встретить высказывание о том, что чиштийский путь ведет «от человека к Богу», а накшбандийский - «от Бога к человеку». В-седьмых, индийским братствам присущи разные способы отправления зикра. В накшбандий практикуют ныне исключительно «тихий зикр сердца», тогда как в кадирийе приняты как «громкое» (зикр-и джахр), так и «тихое» повторение имен Бога (зикр-и хафи). В-восьмых, последователи шаттариий подчеркивали необходимость сосредоточиться на внутренних аспектах «пути к Богу» (в противовес «внешней» набожности) и стремились интегрировать идеи и практические установки индуистского и мусульманского мистицизма. Ярким примером попытки сближения индуизма и ислама был перевод йогического текста Амриткунд, выполненный Мухаммадом Гаусом и получивший название «Море жизни» (Бахр ал-хайат). Задачей этой книги было обеспечить идеологическое основание для сближения и даже объединения двух религиозных традиций. В-девятых, на раннем этапе истории суфизма в Индии каждый индийский суфий принадлежал только к одному тарикату и регламентировал свою духовную жизнь в соответствии с учением своего братства. «Одного пути держись и держись крепко!» - таким был девиз Шайха Баха' ад-дайна Закарийа', которого впоследствии одобрительно цитировал великий чиштийский суфий Низам ал-дин Аулия'. Однако со временем индийские муриды стали вступать сразу в несколько братств и, соответственно, приобщаться к нескольким духовным родословным, что не могло не повлиять на стабильность суфийских институтов. Ввиду того, что среди индийских суфиев это стало делом обычным, некоторые шайхи предпринимали попытки сгладить несоответствия между учениями и практиками различных братств. Так, Амир Абу-л-'Ула Акбарабадий попытался объединить учения чиштии и накшбандии, а Шах Вали Аллах из Дели считал, что разница между вахдат ал-вудждуд и вахдат аш-шуҳуд заключается исключительно в различии между точками зрения на одну и ту же истину. В своих сочинениях «Обращение внимания на духовные родословные друзей Божьих» (ал-Интибах фи саласил аулия Аллах) и «Красивое речение» (ал-Каул ал-джамил) этот великий мусульманский мыслитель оставил очень подробное сопоставление доктрина и практических установок различных индийских тарикатов. Практически каждый тарикат имел свое собственное «руководство», которое лежало в основе его идеологии и практики: в чиштийском братстве это было сочинение Фава'ид ал-фу'ад («Советы, полезные для души»), в накшбандийском - Мактубам-и Имам Раббани («Послания Божественного главы»), в шаттарийском - Джавахир-и хамса («Пять сущностей») в сухравардийском - 'Авариф ал-ма'ариф («Дары познания») Шайха Сухравардий, в фирдаусийском - Мактубат («Послания») Шараф ад-дайна Иахии Манерий.

* Суфизм в Индонезии

Первые достоверные сведения о суфизме в Индонезии встречаются в источниках конца X/XVI в., т.е. спустя примерно три столетия после проникновения ислама в эту часть света. В этом и следующем (XI/XVII в.) столетиях мы наблюдаем

стремительное распространение суфийских учений среди местного населения, в особенности в процветавшем тогда мусульманском султанате Аче в северной части Суматры. Здесь же мы находим и первого видного представителя суфизма на Малайском (Индонезийском) архипелаге - подвижника по имени Хамза Фансурй (вторая половина X/XVI в.)⁶⁹⁵. Хамза Фансурй был сторонником доктрины вахдат ал-вуджуд и учения о семи уровнях бытия в изложении Ибн [ал-] 'Арабий и его последователя 'Абд ал-Карима ал-Джайль (ум. в 832/1428 г.). Сам он прославился своими вдохновенными мистическими поэмами. Помимо своего родного малайского языка Хамза Фансурй великолепно владел арабским и персидским, на котором написано большинство его произведений. В них он изложил свои собственные размышления на такие традиционные суфийские темы, как четыре основные стадии мистического пути (шари'a, тарика, хакика и марифа), природа бытия (вуджуд), Божественные атрибуты (сифат Аллах), мистический экстаз (ваджд) и т.д. Его терминология свидетельствует о влиянии на него учений ал-Газалий, Ибн (ал-) 'Арабий, Румий и Джамий⁶⁹⁶. Трудно с точностью говорить о его принадлежности к какой-либо определенной суфийской традиции, хотя из его собственных слов можно предположить, что он был членом кадирийи. Ученик Хамзы Фансурй, Шамс ад-дайн ас-Саматра'й (ум. в 1039/1630 г.), написал ряд комментариев к сочинениям своего учителя. Мы мало что знаем о его жизни до того, как он получил широкую известность, что произошло в первое десятилетие XI/XVII в. В это время Шамс ад-дайн был назначен советником по религиозным делам и духовным наставником султана Аче Искандара Мулы, которого он посвятил в накшбандийское братство. После смерти Искандара Мулы и воцарения в 1048/1637 г. его преемника Искандара II он лишился своей должности, которую занял его ученик соперник Нур ад-дайн ар-Ранир (ум. в 1068/1658 г.), в жилах которого текла индо-арабская кровь. Будучи сторонником индийского реформатора суфизма Ахмада Сирхайнди, Нур ад-дайн ар-Ранир яростно критиковал как самого ас-Саматра'й, так и его Шайха Хамзу Фансурй за их приверженность «еретическому» учению Ибн [ал-] 'Арабий о «единстве бытия» (вахдат ал-вуджуд). Ссылаясь на пагубные социально-политические последствия распространения доктрины вахдат ал-вуджуд, ар-Ранир повелел предать огню сочинения Шамс ад-дайна ас-Саматра'й и казнить некоторых его учеников⁶⁹⁸. Некоторые работы последнего все-таки избежали уголовной им участи и дошли до нас. Они были написаны по-арабски и по-малайски. Из сочинений, написанных на арабском языке, особенно важным является трактат «Драгоценный камень [мистических] истин» (Джаухар ал-хакаик). Написанное в традициях школы Ибн [ал-] 'Арабий, оно свидетельствует об обширных познаниях автора в суфийской науке и о его собственном богатом мистическом опыте. По-видимому, это первое сочинение в литературной традиции Юго-Восточной Азии, в котором цитируется великий мистический поэт Ибн ал-Фарид. Это ясное и емкое изложение учения Ибн [ал-] 'Арабий и его последователей сыграло значительную роль в распространении духовного наследия «Величайшего учителя» на Суматре, Яве и на Индонезийском архипелаге в целом. В этой части мусульманского мира труд Шамс ад-дайна ас-Саматра'й пользовался большой популярностью, нежели сложные сочинения его наставника Хамзы Фансурй, который также опирался на учение Ибн [ал-] 'Арабий в изложении 'Абд ал-Карима ал-Джайль. Начиная с XI/XVII в., братства Индонезии развивались под влиянием идей таких аравийских ученых, как Ахмад ал-Кушаш (ум. в 1071/1660 г.), Ибрахим ал-Курани (ум. в 1102/1691 г.) и 'Абд ал-Карим ас-Самман (ум. в 1189/1775 г.). Будучи членами сразу нескольких братств, они, как правило, посвящали своих многочисленных учеников - выходцев из Индонезийского архипелага сразу в несколько духовных «путей». Одним из таких учеников был Абд ар-Ра'үф ас-Синкил (ум. в конце XI/XVII в.), который провел в Хиджазе девятнадцать лет своей жизни. По возвращении в султанат Аче он стал активно проповедовать учение шаттариjsкого братства. Самое известное его сочинение «Опора нуждающимся» (Умдат ал-мухтаджин) представляет собой практическое руководство по суфизму, в котором собрана подробная информация о методах отправления зикр, молитвенных формулах (раватиб) и способах контроля над дыханием во время мистических радений (сама). В теоретическом плане 'Абд ар-Ра'үф выступал как умеренный сторонник Ибн [ал-] 'Арабий и его комментаторов (в частности, уже упомянутого 'Абд ал-Карима ал-Джайль⁶⁹⁹): их учения о семи уровнях бытия и о «совершенном человеке» подробно рассмотрены в его сочинениях, написанных на малайском и арабском языках. В письменное наследие 'Абд ар-Ра'үфа входят также сочинения по шафи'итскому праву и перевод на малайский известного комментария к Корану ал-Байдавий, которым и поныне широко пользуются мусульмане на Суматре и Малайе.

Изначально последователями различных суфийских братств Индонезии были лишь представители придворной знати. Любопытно, что некоторые местные правители использовали метафизическое учение о «совершенном человеке» (ал-инсан ал-камил) для обоснования легитимности своей власти. Лишь начиная с XII/XVIII в. братства стали завоевывать сторонников среди простого населения. Суфии индонезийских братств не проявляли особого интереса к политической жизни, хотя в XIII/XIX в. тарикагы иногда играли существенную роль в антиколониальных восстаниях, внушиая тем самым страх голландским и британским колониальным властям. Однако в начале XIV/XX в. и эта политическая функция была практически сведена на нет с появлением национальных движений, которые опирались на светские идеологии.

На рубеже веков братства подверглись яростным нападкам со стороны индонезийских реформаторов ислама, что повлекло за собой | ожесточенную полемику между сторонниками и противниками суфийских сообществ, в частности накшбандий. Несмотря на эти антисуфийские кампании, в 30-х гг. XX в. на Индонезийском архипелаге появились даже новые братства, например, тиджаний и идрисий, активистские учения которых в большей степени соответствовали идеям индонезийских реформаторов. Помимо суфийских тарикатов, известных по всему мусульманскому миру, в Индонезии было несколько сугубо локальных братств, которые обычно терпимо относились к неисламским обычаям и практикам, которые были данью местному религиозному синкретизму Это привело к тому, что самая большая мусульманская организация страны - традиционалистски настроенная Нахдатул улама - учредила в 1957 г. ассоциацию Джам'ийя ахли тарекат му'табара. В ее были допущены только те индонезийские братства, духовные родословные (силсила) которых были признаны «достоверными», а ритуальная практика была лишена противоречащих шари'ату элементов. Представители этой ассоциации заявляют, что суфии, состоящие в официально не признанном ими братстве, не могут считаться мусульманами.

В современной Индонезии некоторые тарикаты приспособились к нуждам эпохи, взяв на себя новые функции. Некоторые из них предлагают использовать суфийские упражнения и медитацию для избавления от наркотической зависимости, а также для излечения определенных психических расстройств. В общественном плане тарикаты стали служить своего рода заменой кланово-семейным и общины связям, которые подверглись «эрозии» в ходе массовой миграции сельского населения в быстро растущие города. Хотя в нашем распоряжении нет точных статистических данных, по всей видимости, именно благодаря своим новым функциям братства смогли пережить глубокие социальные изменения, которые произошли в обществах Индонезии и Малайзии за последнюю четверть XX века.

* Суфизм на Кавказе

На Кавказе суфизм появился довольно поздно и примерно до конца XII/XVIII в. практически не оказывал влияния на местное мусульманское население. Тем не менее некоторые историки утверждают, что первое организованное сопротивление местных племенных сообществ российской экспансии на Северном Кавказе, которое возглавил чеченец Мансур Ушурма (1199-1206/1785-1791), было инспирировано суфиями накшбандийского братства. К сожалению, мы не располагаем свидетельствами в поддержку этой гипотезы. Известно лишь, что в конце XIII/XIX в. некоторые кавказские мусульмане, обучавшиеся суфизму в Иране или Средней Азии, стали проповедовать его среди горских сообществ Северного Кавказа и Закавказья. Что же касается знаменитого восстания против российских войск, которое возглавил дагестанец (аварец) имам Шамиль/Шамвиль (1250-1276/1834-1859), то здесь наличие суфийских влияний прослеживается достаточно хорошо. Более того, это повстанческое движение позднее получило название «мюридизм», так как его воины были одновременно и его суфийскими послушниками-«мюридами» (от арабского слова мурид). Шамиль родился в ауле Гимры в семье аварского крестьянина и был поначалу наречен именем 'Али. Поскольку он был ребенком слабым и постоянно болел, его родители, согласно местному поверью, решили «отогнать» от него болезни, дав ему новое имя «Шамвиль» (т. е. Самуил). Именно этим именем он подписывал свои письма и другие официальные документы. Источники той эпохи обычно называют его «Шамилем» (Шамил) - именно под этим именем он известен в России и на Западе. Уже в ранней юности он избавился от всех своих недугов и вырос исключительно сильным и высоким (около двух метров ростом) молодым человеком, который снискал известность своей храбростью, искусством верховой езды и прекрасным владением холодным оружием. К тому же, он проявил незаурядный талант и к религиозным наукам: уже к двадцати годам Шамиль успешно окончил курс обучения арабской

грамматике и риторике под руководством видных дагестанских улама. Затем вместе со своим другом и дальним родственником Гази Мухаммедом он приступил к занятиям коранической экзегетикой (тафсир ал-Кур'ан), пророческими преданиями (хадис), мусульманским правом (фикх) и спекулятивным богословием (калам). В это же время оба молодых человека познакомились с суфийским учением накшбандий-халидий, которое в Дагестане проповедовали Мухаммад ал-Яраги и Джамал ад-дайн ал-Гази-Гумукай. В отличие от своего относительно «миролюбивого» учителя Джамал ад-дайна, который был противником насилия, как Гази Мухаммад, так и его младший друг и сподвижник Шамиль жаждали силой насадить шариатский образ жизни среди горцев, большинство из которых все еще жили по своим племенным обычаям ('адат). Выступая в качестве борцов за «чистоту» ислама, они резко осудили такие широко распространенные среди их соплеменников «пороки», как употребление алкоголя, курение табака, танцы и «неблагопристойное» общение между полами и т.д. После вторжения войск Царской России в Дагестан, вопреки уверещаниям своего накшбандийского Шайха Джамал ад-дайна ал-Гази-Гумукай, Гази Мухаммад объявил русским джихад. Когда в конце 1829 г. несколько аварских общин объявили его первым имамом Дагестана, Шамиль стал его первым доверенным лицом. В 1832 г., спустя три года кровопролитных сражений, Гази Мухаммад и его ближайшие последователи, именуемые «послушниками» (муридун в русских источниках «мюриды»), были окружены и перебиты русским отрядом в крепости аула Гимры. Лишь двум горцам удалось выйти живыми из этого сражения. Одним из них был Шамиль. Под руководством второго дагестанского имама по имени Гамзат-бек (Хамзат-Бек) Шамиль вступил в беспощадную борьбу с дагестанской родоплеменной знатью и их русскими покровителями. После убийства Гамзат-бека в 1834 г., организованного несколькими представителями аварской родоплеменной верхушки, видные аварские улама из села Ашильта объявили Шамиля третьим имамом Дагестана. В 1834-1836 гг., несмотря на яростное сопротивление со стороны местных правящих кланов и продолжающуюся российскую экспансию на Кавказе, ему удалось установить жесткий контроль над большей частью Дагестана. Полководческий талант Шамиля был признан даже его противниками, и он был объявлен «врагом номер один» Российской колониальной администрации на Кавказе. Опасаясь растущего влияния Шамиля на воинственные племена близлежащей Чечни, российское командование направило большой экспедиционный корпус против его резиденции в селении Ахульго. После серии кровопролитных боев царским войскам все-таки удалось осадить Шамиля и его сторонников в крепости этого селения. После нескольких недель упорного сопротивления имам отказался сдаться на милость победителя. Тогда русские войска предприняли последний штурм и перебили весь оставшийся в живых гарнизон. Но и на этот раз Шамилю чудесным образом удалось уйти от гибели: он спустился с отвесной скалы прямо под самым носом неприятеля. Из двух его жен, которые были с ним во время осады, одна была убита вместе с его лучшими воинами. Вопреки ожиданиям русского командования, дух имама вовсе не был сломлен. Более того, ему теперь удалось обрести могущественных союзников в лице воинственных чеченских племен, которые были возмущены настойчивым посягательством Российской Империи на их независимость и образ жизни. За считанные месяцы Шамиль сумел оправиться от разгрома и даже еще больше укрепить свою власть. В ходе военных кампаний 1840-1842 гг. имам и его чеченский заместитель Ташу Хаджхай нанесли несколько сокрушительных поражений русским войскам в Чечне и Дагестане. В 1844 г. царь Николай I, раздраженный таким поворотом событий, приказал начать полномасштабную военную операцию по ликвидации движения Шамиля.

Организованная и возглавленная графом Воронцовым десятитысячная военная экспедиция против Шамиля, базировавшегося в ауле Дарго, закончилась практически полным провалом - имам хорошо усвоил уроки Ахульго и изменил свою военную стратегию, прибегнув к тотальной партизанской войне. В этот наиболее успешный период своей деятельности Шамиль попытался распространить свою власть на Кабарду и объединить племена всех горских народностей Кавказа в борьбе против Российской Империи. Однако осуществлению планов Шамиля помешали нерешительность его заместителя Нур 'Али и блистательная военная стратегия генерала Р. К. Фрейтага. Потерпев несколько военных неудач, имам не смог убедить могущественные кабардинские племена поддержать его борьбу против российских войск. Кроме того, эта кампания продемонстрировала значительное неравенство ресурсов, которыми располагал имамат Шамиля, по сравнению с военной и экономической мощью Российской Империи. Это неравенство в конечном счете привело к поражению горцев. Между тем, осознав тщетность стратегии «одного удара», русские стали применять более методичную, хотя и менее агрессивную стратегию, получившую название

«система топора». Она заключалась в медленном, но неуклонном окружении государства Шамиля сетью российских оборонительных линий и военных укреплений с целью отрезать его от Чечни -его основного источника продовольственных и людских ресурсов. В период с 1846 по 1849 гг. царские войска методично возводили укрепления и прокладывали дороги через непроходимые леса Большой Чечни. Одновременно они «умиротворяли» население плодородных равнин Чечни, вытесняя тех, кто отказывался подчиниться российской власти, в бесплодные горные районы. В то же время другая часть царских войск пыталась уничтожить укрепления Шамиля в центральной части Дагестана, за что им пришлось заплатить невероятно высокую цену деньгами, боеприпасами и человеческими жизнями. Однако их успех оказался непродолжительным: как только царские войска отошли, сторонники Шамиля успели восстановить свои укрепления и даже начали новую военную кампанию на юге Дагестана, где имам нашел поддержку среди нескольких местных сообществ, стремившихся избавиться от российского владычества. Теперь уже Шамиль окружил несколько русских крепостей и чугъ было не одержал решающую победу над российским экспедиционным корпусом. Однако его планы были расстроены героическим сопротивлением небольшого русского гарнизона в селении Ахты. Стойкость солдат этого гарнизона дала возможность царским генералам перегруппировать свои войска и отразить нападок шамилевских ополченцев. На территории Чечни Шамиль пытался воспрепятствовать операциям царских войск, укрепляя свою линию обороны и используя свои «элитные» войска - регулярные отряды пехоты, организованные по образцу османского пехотного корпуса низам-и джадид. Однако пехотинцы имама были наголову разбиты 11 марта 1851 г. войсками под командованием полковника Барятинского, который тем самым вынудил Шамиля вернуться к старой проверенной тактике партизанских вылазок и отказаться от мысли разбить царскую армию в решительном сражении. Переключив свое внимание на Дагестан, Шамиль направил своего лучшего военачальника и соперника аварца Хаджжай Мурада в находящиеся под контролем русских области Кайтаг и Табасарань с целью привлечь на свою сторону «умиротворенных» жителей тех районов. Эта кампания не увенчалась успехом и еще больше усилила недоверие имама к своему заместителю (мудир), доблесть которого была впоследствии воспета в повести Л. Н. Толстого. Приговоренный Шамилем к смерти, Хаджжай Мурад вынужден был перейти на сторону русских, однако вскоре был убит при попытке бежать в горы, что избавило имама от неприятной необходимое привести в исполнение смертный приговор одному из своих самых популярных и доблестных военачальников. В 1851-1853 гг. военные действия, в которых Шамиль участвовал лично, проходили на территории Чечни, причем успех, как правило, был на стороне царских войск. Находясь на грани войны с Османской империей, Царская Россия, однако, не сумела воспользоваться достигнутым ею преимуществом на Кавказе и тем самым дала столь необходимую передышку Шамилю, который перебрался в свою укрепленную резиденцию в селении Ведено (Ведень) и стал готовить там своих ополченцев к новым сражениям. Слухи о надвигающейся русско-турецкой войне преисполнили имама и его последователей решимостью продолжить свою борьбу против российской армии под началом турецкого султана. На страницах своих посланий Шамиль уверял османского правителя в готовности оказать любую поддержку и даже предлагал соединиться с его армией в районе Тифлиса (Тбилиси). Однако османские власти не спешили принимать предложенную им помощь. Более того, высокомерный тон ответных писем султана оскорбил Шамиля, который почувствовал, что османская верхушка обходится с ним, как с мелким вассалом. Тем не менее имам сохранил преданность главе Османской империи, которого считал верховным правителем мусульман всего мира. Во время Крымской войны он держал русские гарнизоны в постоянном напряжении, совершая набеги на находящиеся под их контролем территории. 15 июля 1854 г. ополченцы имама, возглавляемые его сыном Гази Мухаммадом, совершили успешный набег на Алазанскую долину и селение Цинандали, захватив много трофеев и пленников. Среди пленников оказались внучки последнего правителя Картлийско-Кахетинского царства Георгия XII, княгини Чавчавадзе и Орбелиани. Этот набег, в котором Шамиль не принимал непосредственного участия, принес ему дурную славу не только в России, но и на Западе. Положительной стороной было то, что он сумел обменять княгинь на своего старшего сына Джамал ад-дайна, который в 1839 г. попал в русский плен во время взятия аула Ахульго. В то же время этот эпизод очень сильно повредил репутации Шамиля в Европе, где его «непочтительное» обращение с представителями царского семейства было воспринято публикой как действия «фанатика и варвара, с которым нам [т. е. европейцам] и даже Порте будет очень трудно поддерживать доверительные отношения». Вскоре после набега Шамиль стал получать от Порты и ее европейских союзников

оскорбительные для себя письма, после чего окончательно потерял всякую надежду заручиться их поддержкой в своей борьбе против Царской России.

Результаты Крымской войны, хотя и далеко не выгодные для России, стали жестоким ударом для Шамиля и его последователей, которые уже больше не могли рассчитывать на военную помощь со стороны османской армии и оказались лицом к лицу со своим могущественным имперским противником. Россия же, напротив, теперь смогла вплотную заняться положением на Кавказе. Весной 1857 г. русские войска под командованием нового наместника Кавказа князя Барятинского и нескольких талантливых российских генералов принялись методично уничтожать укрепления Шамиля в Чечне и «умиротворять» его сторонников. В результате этого сfera влияния имама катастрофически сузилась, а немногим чеченским воинам, которые остались преданными ему, пришлось укрыться в горах. Большая часть изнуренных длительной войной чеченцев и многие дагестанские общины признали российское подданство и сложили оружие. Отчаяние охватило даже самых преданных последователей Шамиля, а его призывы о помогли, обращенные к османам, британцам и французам, остались без ответа. Сопротивление горцев бысгро пошло на спад и имаму не оставалось ничего другого, как отступать под натиском царских войск, оставляя одну за другой свои укрепленные позиции в аулах Новое Дарго, Ведено и их окрестностях. В конце концов, 6 сентября (25 августа по старому стилю) 1859 г., он вынужден был укрыться на горе Гуниб вместе со своей семьей и четырьмя сотнями преданных «мюридов». Осознавая бессмысленность дальнейшего сопротивления, Шамиль безоговорочно сдался царским войскам. В отличие от предыдущих лидеров антирусского джихада на Кавказе, например, чеченца Шайха Мансура и аварца Гази Мухаммада, российские власти, и особенно сам царь Александр II, отнеслись к имаму Шамилю вполне великолушно. «Преступления» имама против Российского государства были забыты. Его с большой помпой провезли по Москве, Санкт-Петербургу и другим городам России. Шамиль был неоднократно принят царем и позировал для многочисленных фотографов и портретистов. Неожиданно для себя он был обласкан «высшим обществом» Российской Империи и стал предметом восхваления и восхищения в прессе и популярных приключенческих романах о Кавказской войне. Для многих российских сановников и обычных людей, все еще не оправившихся от поражения в Крымской войне, плениение Шамиля стало желанным символом военной и колониальной победы, которая была призвана восстановить позиции России как просвещенного и могущественного европейского государства. До глубины души тронутый вниманием и радушием со стороны своих бывших врагов, Шамиль, похоже, смирился со своей ролью покоренного «благородного дикаря» и даже изъявил желание присягнуть на верность царю. Он открыто восхищался техническими и культурными достижениями Российской цивилизации и отправил своим бывшим сторонникам ряд посланий с призывом прекратить сопротивление и принять подданство Российской Империи. После того как Шамиля торжественно провезли по всей России, местом его постоянной ссылки стал г. Калуга в 188 километрах к юго-западу от Москвы. Там он жил в роскошном особняке вместе с двумя женами, тремя оставшимися в живых сыновьями, четырьмя дочерьми и их семьями. В 1866 г. ему было разрешено переселиться в Киев, а в 1869 г. он наконец получил разрешение совершить паломничество в Мекку. По дороге он был принят турецким султаном 'Абд ал-'Азизом и его египетским наместником Исма'илом, которые оказали имаму радушный прием исыпали его подарками. Шамиль умер в Медине в месяце зу-л-хиджжа 1287 г. (март 1873 г.). У сыновей Шамиля были разные судьбы: Джамал ад-дин умер от чахотки спустя три года после освобождения из русского пленя, Гази Мухаммад же поступил на службу в армию Османской империи и сражался против российских войск в русско-турецкой войне 1877-1878 гг. (он умер в 1903 г. в Мекке). Третий сын, Мухаммад Шафи'й, дослужился до звания генерал-майора Российской армии и закончил свои дни в Казани. У его младшего сына Мухаммеда Камила был сын (Са'ид-Бек), который в 1920-1921 гг. принял активное участие в борьбе горцев Дагестана за независимость от Советской России.

* Шамиль и "мюридизм": методологические проблемы

Относительно того, имела ли война (газават) Шамиля против России непосредственное отношение к суфизму, до сих пор ведутся горячие споры. Как и его предшественники Гази Мухаммад и Хамзат-Бек, он пытался создать теократическое шариатское государство («имамат») и объединить непокорных и свободолюбивых горцев против общего врага - России. Как уже отмечалось, Шамиль был последователем Халидийи - одного из ответвлений накшбандийского братства. Линия духовной преемственности всех трех имамов восходит к известному курдскому

Шайху дийа' ад-дйну Халиду аш-Шахразурй, или Маулане Халиду (ум. в 1243/1827 г. в Дамаске), который, в свою очередь, принадлежал влиятельному муджадидийскому ответвлению накшбандийского тариката, основанному индийским суфием Ахмадом Сирхинли (ум. в 1243/1827 г.). Один из учеников Халида аш-Шахразурй Шайх Исма'ил ал-Курдумирй проповедовал учение халидийи в Ширванском ханстве (северная часть нынешнего Азербайджана) в конце второго десятилетия XIX столетия. Благодаря проповеднической деятельности одного из (заместителей) Исма'ила ал-Курдумирй по имени Хасс Мухаммал аш-Ширваний, у халидийского тариката появилось несколько учеников и приверженцев в Дагестане. Примерно в 1823 г. его собственный «заместитель» (халифа) Мулла Магомет (Мухаммад ал-Йараги) стал проповедовать суфийское учение дагестанским мусульманам, одновременно призывая их строго соблюдать предписания шариата, сторониться недозволенных «новшеств» в делах веры (ед. ч. бид'а), сражаться против «врагов ислама», а в случае поражения переселяться на мусульманские территории. Все эти положения вполне соответствуют основным установкам учения халидийи, однако не совсем ясно, призывал ли Мухаммад ал-Йараги дагестанцев к полномасштабному джихаду против Царской России. Очевидно свою главную задачу он видел в искоренении «неисламских» обычаяев и верований, которые были тогда широко распространены среди горцев, и в воспитании их в духе уважения к предписаниям шарп'ата. Как ни парадоксально, но Гази Мухаммада и молодого Шамиля в братство накшбандий-халидийя посвятил не «воинственный» Мухаммад ал-Йараги, а его достаточно «миролюбивый» последователь Сайидид Джамал ад-дйн, ведший уединенный образ жизни и предававшийся аскетизму и суфийским медитациям. Призыв Шамиля строго соблюдать нормы шариата, его враждебное отношение к «нечестивым христианам и презренным персам (т.е. к ши'итам Ирана)», его активное участие в политической жизни горских обществ и непоколебимая верность турецкому султану также вполне соответствуют учению основателя халидийи. Вместе с тем, тот факт, что Сайидид Джамал ад-дйн осудил газават Шамиля и призвал своих последователей заняться внутренним совершенствованием, а не вооруженной борьбой на поле брани, свидетельствует о том, что образ действий, принятый Шамилем, отнюдь не являлся единственным возможным толкованием установок халидийи даже если оно и в самом деле служило одной из идеологических мотивировок шамилевского восстания⁷⁰⁰.

К вопросу о мотивации движения Шамиля непосредственное отношение имеет проблема так называемого «неосуфизма». Этим термином принято обозначать некоторые «активистские» движения конца XVIII - начала XIX в., идеологической основой которых в той или иной мере служил организованный суфизм. Этот термин ввел в научный обиход видный американский ученый пакистанского происхождения Ф. Рахман, который утверждал, что в XIX в. суфизм утратил свою «потустороннюю» ориентацию и стал естественным средством активного сопротивления мусульманских народов европейской колониальной экспансии⁷⁰¹. Принимая во внимание «суфийское прошлое» трех дагестанских имамов, а также некоторых их преемников из числа чеченцев и ингушей, кавказский «мюридизм» и в самом деле можно истолковать как региональное проявление «неосуфийской» идеологии. Чтобы проверить корректность концепции «неосуфизма», необходимо заново проанализировать историческую информацию, имеющуюся в доступных нам источниках. К сожалению, как и в случае с большинством побежденных народов, горцы Кавказа были до недавнего времени лишены возможности изложить собственное понимание своей истории. На протяжении более чем ста лет ее писали представители стороны-победителя, т.е. историки сначала Царской, а потом Советской России, которые по большей части имели смутное представление об истинных мотивах мусульманских антиколониальных движений на Кавказе. К тому же, офицеры и чиновники колониальной администрации Царской России - авторы большей части ранних описаний Кавказа и его обитателей - были подвержены европейским и христианским стереотипам и страхам относительно «врожденной воинственности» ислама и мусульман, которые, как мы знаем, не изжиты и по сей день. Подобно французским колониальным властям Алжира, представители которых произвели на свет обширный корпус litterature de surveillance («литература [шпионского] наблюдения»), офицеры и чиновники Царской России склонны были считать, что сопротивление «цивилизаторской миссии» Европы было смыслом и главной целью существования суфийских братств. В то же время, даже не имея четкого представления об истории суфизма и суфийских учениях, эти колониальные авторы осознавали существенное различие между квиетизмом и «непротивлением злу», которые присущи классическим суфийским учениям, и «воинственным» политическим активизмом некоторых братств в их колониальных доминионах. Это противоречие заставило колониальных авторов считать современные

им суфийские движения своего рода «новой формой» исламского сопротивления «благородной» миссии европейских держав, стремившихся «вытащить» мусульманский мир из состояния глубокого духовного и интеллектуального «оцепенения», «идиотизма» и «стагнации». Не удивительно, что колониальные чиновники европейских метрополий, а также некоторые европейские востоковеды часто применяли к современным им суфиям такие оценочные термины, как «тайные общества», «ретрограды-сектанты», «выродки исламизма», «масоны ислама» или даже «мусульманские иезуиты». Подобного рода эпитеты свидетельствуют скорее не о наличии объективных представлений о суфийских движениях в российской и западноевропейской историографии, а об имперском менталитете ее создателей, который заставлял их повсюду видеть антиправительственные «заговоры» и разрушительную работу «невидимых тайных сил». Одним из следствий этой установки явилась тенденция европейских и российских колониальных авторов противопоставлять суфийские движения так называемому «исламу Священного писания», присущему якобы просвещенным городским элитам мусульманских обществ. При этом последний считался более «цивилизованным», а следовательно легче поддающимся манипуляции со стороны колониальных властей. Такого рода концептуальный дуализм имел важное практическое применение, поскольку он исподволь позволял колониальной администрации внести раскол в антиколониальное движение мусульман в соответствии с принципом «разделяй и властвуй». Отсюда многочисленные попытки колониальных властей дискредитировать суфийских лидеров путем распространения фатв, в которых им вменялось в вину «пренебрежение» мусульманскими нормами, «властолюбие» и «искажение» благочестивых заповедей ранних суфийских подвижников. Такие фатвы, как правило, издавали сотрудничавшие с европейцами улама или же конкурирующие суфийские шайхи с подачи колониальных властей. В колониальных классификациях суфийских движений четко прослеживается желание их авторов создать непреодолимую концептуальную пропасть между «неосуфийскими» движениями и «исламом Писания». К примеру, французские колониальные чиновники не уставали рассуждать об «орденах» (*ordres*), «хуанах» (кхонаг, от араб, ихван), «марабутах» (*marabouts*, от араб, мурабитун) и о «тарикатизме» (*confrerisme*), который, по их мнению, «надлежит считать чем-то вроде новой религии, отпочковавшейся от ислама»⁷⁰². Точно так же их коллеги в колониях Царской России сетовали на «слепой фанатизм» и «изуверство» «мюридизма», «зикризма» и «дервишества», причем первые два рассматривались как преимущественно кавказские (и неизменно воинственные) варианты исламской религии. Был ли это самообман или же просчитанная стратегия, направленная на то, чтобы сеять раздор в стане врага, но такой же «дихотомический» подход можно видеть и в других концепциях, выдвинутых учеными - представителями европейских колониальных режимов (например, противопоставление берберов и арабов, дагестанцев и чеченцев, накшбандийских суфииев и кадирийских и т. п.). С таких «дихотомических» позиций были написаны практически все труды российских, французских и британских колониальных чиновников.

Вплоть до недавнего времени местные документальные источники были практически недоступны исследователям и широкой публике (что особенно верно относительно Шамиля и его дагестанских и чеченских преемников). Да и немногие имевшиеся местные источники были зачастую сугубо описательными и совершенно не раскрывали побудительных мотивов участников антиколониальной борьбы (мы имеем в виду, например, агиографические сочинения, эпиграфику, коранические толкования, молитвенные формулы, изложения морально-этических принципов и юридические рассуждения). Поэтому исследователям и поныне волей-неволей приходится полагаться на крайне необъективные труды колониальных авторов, в большинстве своем враждебно настроенных по отношению к суфийским движениям в частности и к исламу в целом. Даже самые критично настроенные современные исследователи суфийских движений нередко оказываются под влиянием скрытых идеологических установок, присущих колониальной литературе о суфизме и исламе.

Если говорить о влиянии такого рода установок на исследования о кавказском суфизме, то здесь нельзя не упомянуть сравнительно недавно вышедшую книгу М. Гаммера «Мусульманское сопротивление Царю»⁷⁰³. В историографическом разделе своего исследования он предпринимает попытку «деконсгруировать» представления о «мюридизме», которыми, как он полагает, насквозь пронизаны работы русских и советских историков кавказских войн. М. Гаммер правильно отмечает, что большинство из них имело весьма смутное представление об истории суфизма и о суфийских учениях. Свое незнание они компенсировали широким и некритическим использованием понятия «мюридизм» для обозначения «воинственных суфийских» движений на Кавказе, а также за его пределами. Стремясь исправить их

ошибки, М. Гаммер в своей книге неустанно подчеркивает «воинственность» и шариатскую направленность учения братства халидий-муджадидий, которое явилось, по его мнению, идеологической и организационной основой для газавата Шамиля. Другими словами, корни движения Шамиля М. Гаммер видит в идейных установках накшбандийского братства. Его тезис будто бы находит подтверждение в деятельности Кунты Хаджжай Кишиева - чеченского пастуха, распространявшего учение кадирийского тариката среди своих соплеменников в 1861-1863 гг., т.е. сразу после падения имамата Шамиля. Кадирийский суфий Кунта Хаджжай действительно призывал к мирному сосуществованию с русскими и «внутреннему» (духовному) джихаду как способу достижения духовного и морального совершенства и чистоты помыслов. Измученные войной чеченцы, боевой дух которых был подорван победой Царской России, с готовностью внимали его примиренческой проповеди, которая будто бы логически проистекала из «пацифистской» идеологии кадирийского братства (в противоположность воинственности накшбандийской традиции).

Однако дальнейшая эволюция «миролюбивой» кадирий на Кавказе ставит под сомнение корректность выводов М. Гаммера относительно «врожденного» политического «активизма» накшбандий. Несмотря на свою миротворческую проповедь, Кунта Хаджжай был арестован российскими военными властями и умер в лечебнице для душевнобольных на севере России, а сотни его последователей были казнены или брошены в тюрьмы. Под влиянием антнисламской политики Российской колониальной администрации новые лидеры кадирийского братства, которые сумели завоевать многочисленных сторонников среди чеченцев в горных районах Ичкерии, отошли от изначальных принципов Кунты Хаджжай, чтобы принять активное участие в сопротивлении российскому владычеству на Кавказе. С другой стороны, накшбандийское братство, распространенное среди чеченцев более уязвимых с военной точки зрения равнинных районов, после поражения Шамиля, наоборот, старалось избегать открытой конфронтации с колониальной администрацией Царской России. Временами чеченцы накшбандий объединялись со своими соплеменниками из кадирий, однако инициатива обычно исходила от воинственных горных кланов (ел.ч. тайп), которые были лучше организованы и менее уязвимы для карательных экспедиций царских войск, благодаря неприступности своих высокогорных селений. Как мы видим, политические и военные позиции накшбандийских и кадирийских чеченцев не обязательно вытекали из учений братств, к которым они принадлежали. Скорее, они были обусловлены геополитическими и социальными факторами, такими как пересеченная, труднопроходимая местность (в противовес уязвимым в военном отношении открытым равнинам) и родовая эгалитарная и военизированная организация горных тайпов (в противовес более стратифицированным и русифицированным общинам равнинных районов Чечни).

Показательно, что до начала русско-чеченской войны 1994-1996 гг. многие чеченцы, исторически связанные с накшбандийей и, в особенности, жившие на равнинах, изначально не поддерживали правительство президента Дж. Дудаева, в котором доминировали представители воинственных горских кланов, включая и родственников прежнего президента. Однако с началом военных действий они присоединились к войскам Дудаева из-за бездарной политики российского руководства и неумелых действий российского военного командования на Кавказе. Другими словами, вряд ли следует механически выводить политические позиции чеченцев из их принадлежности к кадирийскому или накшбандийскому братству. В данном случае куда более значительную роль сыграли традиционные клановые отношения, историческая память (насильственная депортация чеченцев при Сталине) и националистическая идеология, нежели фактор принадлежности к тому или иному тарикату, (принимая, однако, во внимание то, что в чеченских тайпах не так-то просто разделить понятия преданности клану и преданности тарикату). В исламоведческой литературе все еще можно встретить утверждения о «панисламском характере» суфийского движения на Кавказе и о «хорошо организованной структуре тарикатов, которая почему-то объявляется чуть ли не единственным объединяющим принципом кавказских движений сопротивления»⁷⁰⁴. Однако если мы рассмотрим ход русско-чеченского конфликта за последние десять лет, мы не найдем гам никаких следов сильного воздействия суфийской идеологии, если не считать, бесчисленных портретов Шамиля, головных повязок с Мусульманскими лозунгами, ритуальных кадирийских танцев и молитвенных собраний. Но это лишь внешние символы (причем их связь с суфизмом тоже проблематична), за которыми скрываются, на наш взгляд, совсем иные реалии и мотивации. Политический и военный потенциал суфизма был, как нам кажется, сильно раздут западными советологами, которые стремились обеспечить государственное финансирование для своих поисков «тайных суфийских

обществ», представляющих будто бы «смертельную угрозу» советскому режиму⁷⁰⁵. Если мы, к примеру, обратимся к арабским хроникам войн Шамиля, написанным его сподвижником Мухаммалом Тахиром ал-Карайх, мы практически не встретим там упоминаний роли суфизма и его идеологии.

Несмотря на это, некоторые исследователи продолжают придерживаться колониальных стереотипов XIX в., которые приписывали суфийским общинам «врожденное» стремление организовывать и вести подрывную деятельность против колониальной политики европейских держав. Этот будто бы заложенный в суфизме подрывной потенциал некоторые советологи надеялись использовать для того, чтобы повергнуть своего идеологического противника во времена «холодной» войны. Их идейное наследие, к сожалению, не изжито и по сей день. Прежде всего на ум приходят такие западные авторы, как Ш. Лемерсье-Келькеже, А. Беннигсен, С. Эндерс Вимбуш, М. Беннигсен-Броксп и А. Зелькина. Обещанная ими «полумиллионная армия»⁷⁰⁶ воинствующих кавказских дарвиш существовала, по всей видимости, исключительно в их воображении. Во всяком случае, она не вышла «из подполья» на историческую сцену в ходе недавних кавказских и среднеазиатских конфликтов, в которых ведущую роль сыграли профессиональные военные и национальная интеллигенция (по большей части светская), причем порой весьма негативно относившаяся к суфизму. В устных интервью, газетных статьях и бесчисленных ревизиях истории Кавказа, увидевших свет незадолго до начала первой русско-чеченской войны, некоторые чеченские лидеры действительно говорили о своей преданности исламу и, реже, суфизму, однако все их высказывания часто свидетельствовали об их полном незнании ни того, ни другого. И это не удивительно, если принять во внимание многие десятилетия промывания мозгов советской атеистической пропагандой и жестокие репрессии против местных носителей исламских знаний как в Чечне, так и в других мусульманских республиках Кавказа и Средней Азии.

Подводя итог сказанному, следует отказаться от давно изжившей себя теории, согласно которой суфизм/мюридизм» является самостоятельным (и даже главным) фактором организации и мотивации движений мусульманского сопротивления. Она слишком проста, чтобы объяснить сложную динамику возникновения массовых движений в мусульманских сообществах в периоды кризиса. Ни в одном из регионов мусульманского мира, будь то Кавказ, Северная Африка, Судан или Сомали, мы не находим «неосуфийских» движений с легко узнаваемыми или весьма схожими характеристиками. Трудно или даже невозможно выявить четкую зависимость между учениями суфийских братств и их политическими позициями по отношению к европейским колониальным державам. Похоже, что суфийские идеи и ценности как таковые оказывали лишь косвенное и несущественное влияние на политическую деятельность суфийских шайхов в различных исторических обстоятельствах, даже если они принадлежали к одной и той же мистической традиции. Наглядным примером является братство тиджанийа, члены которого в Алжире шли на сотрудничество с европейскими колонизаторами, в то время как в Сенегале боролись против последних с оружием в руках. Другим примером является воинственная позиция, занятая духовными наследниками «миролюбивого» Кунты Хаджжай в Чечне, или же квиетизм и пацифизм Джамал ад-дина ал-Газий-Гумукай - главного накшбандийского шайха Кавказа и наставника Шамиля, который осудил объявленный им джихад против русских.

Между прочим, нежелание Джамал ад-дина одобрять насилистенные методы своего ученика полностью соответствовало взглядам основателя накшбандий-халидий Шайха Халида, который тщательно избегал любых конфликтов с преследовавшими его властями Османской империи, а также с соперничавшими суфийскими лидерами. То, что его учение стало волею судьбы своего рода «идеологической основой» шамилевского джихада, представляется случайностью. Его роль могла сыграть любая другая мусульманская доктрина, например, ваххабизм или мессианство. Вместе с тем, история движений Шамиля и Кунты Хаджжай показывает, что суфийским лидерам XIX в. приходилось сталкиваться с трудными морально-этическими и практическими дилеммами, которые эзачастую требовали от них радикальных и неординарных решений. В условиях колониального захвата их земель и насилиственной ломки традиционного жизненного уклада действия мусульманских лидеров (как суфиев, так и не-суфиев) были обусловлены сложной совокупностью объективных и субъективных факторов, таких как географические условия, социальная структура, местные обычаи и традиции (в особенности кровно-родственные отношения), их собственные личные склонности, международная обстановка, а также экономические и военные ресурсы, находящиеся в их распоряжении⁷⁰⁷. Если у различных суфийских движений XIII/XIX в. и была какая-то

общая черта, так это то, что им приходилось приспосабливаться к быстро меняющейся социально-политической обстановке, которая характеризовалась в то время активным вмешательством в их жизнь европейских держав. У глав братств был выбор: сопротивляться этому вмешательству или же идти на уступки и лавировать. Вместе с тем, суфийские шайхи, которые были вынуждены волей обстоятельств избрать путь активной борьбы (зачастую против своей воли), могли рассчитывать на гибкую систему суфийских институтов, на значительные духовные ресурсы суфизма, на его эффективные методы ведения пропаганды, на его популярность в народных массах и конечно же на проверенную веками систему отношении между шайхами и их муридами, которая наделяла лидера и его последователей чувством принадлежности к единой духовной традиции и братской сплоченностью вокруг общей цели.

Г л а в а X

Основные суфийские концепции и институты

- * {"Путь": тарика}
- * {"Состояния" и "стоянки" мистического пути}
- * {Цель мистического пути: фана / бака}
- * {Суфийская теория познания: кашф}
- * {Способы вызывания мистических "состояний"}

Предыдущие девять глав были посвящены рассмотрению основных течений и представителей суфийского движения, а также его региональных особенностей. В данной же главе мы обратимся к некоторым ключевым концепциям суфийского мировоззрения, принимая при этом во внимание и конкретные исторические обстоятельства, в которых они сформировались. Нам следует начать с идейной основы суфийской теории и практики - понятая суфийского «пути» и связанных с ним концепций мистических «состояний» и «стоянок».

- * "Путь": тарика

Многие суфийские мыслители рассуждали о трех основных этапах мистического пути (тарик, или тарика). Первая заключается в строгом соблюдении начинающим суфием установок Божественного закона (шари'а) и поддержании им безупречного личного благочестия. Выполнив основные требования этой стадии, «путник» (араб, салик) готов был вступить на собственно «путь к Богу» (тарика). Пройдя этот «путь» до конца, он вступал на стезю, ведущую непосредственно к «Истинной реальности» (хакика), или Богу (хакк). Эти три стадии суфийского пути в какой-то мере соответствуют известной триаде христианского (католического) мистицизма, т. е. *via purgativa*, *via illuminativa* и *unio mystica*. В суфийских сочинениях эти три стадии пути иногда связывают с различными степенями личного благочестия и веры, а именно: с исламом, иманом и ихсаном. Под исламом понимается полная, безусловная покорность «стреящегося» (мурид) Божьей воле, выраженной в Коране и сунне Пророка, а под иманом - осознание их глубинного смысла. Мистический путник приобретает непоколебимое внутреннее спокойствие и уверенность, помогающие ему превозмочь самые тяжкие испытания и напасти, которые посыпает ему судьба. Достигнув состояния «благодействия» (ихсан), путник начинает, согласно пророческому преданию, служить Богу так, «как будто он видит Его». Суфийские авторы обычно поясняют, что этот уровень религиозного сознания предполагает полное и безошибочное осознание всех религиозных истин и своего положения в этом мире: в каждое мгновение своего существования «ищущий» ощущает себя в непосредственном присутствии Бога, который неотступно наблюдает за каждым его действием и за каждой его мыслью. Вопрос о том, может ли состояние «благодействия» завершиться единением «путника» с Богом и полным растворением в Нем личности суфия, оставался предметом оживленных споров между суфийскими наставниками на протяжении многих столетий.

Большинство суфьев соглашаются с тем, что хакика представляет собой конечную цель мистического пути, однако они по-разному представляют себе способы достижения этой стадии духовного просветления. Кроме того, они расходились относительно количества «стадий» или «стоянок», которые должен преодолеть идущий по мистическому пути. В то же время большинство суфьев признавали, что тарика является теми необходимыми концептуальными и этическими рамками, в которых мистический странник должен проходить процесс психического, этического и духовного совершенствования. Этот процесс всегда сопровождается «духовной борьбой» (муджахада) со своей низменной душой (нафс), внутренними «озарениями» (кашф) и сменой мистических «состояний» (ахвал, ед.ч. хал). Последние наряду со

«стоянками» (макамат, ед. ч. макам) стали основами мистического образа жизни в исламе. Продвигаясь по суфийскому пути, мистический странник должен соблюдать определенные требования и правила, присущие каждой из «стоянок». При этом каждый наставник имел свое собственное понимание этих требований и правил. Именно поэтому со временем суфийские авторы стали говорить о тариках (т.е. «духовных путях»), присущих тому ли иному шайху или братству. Таким образом, термин тарика стал обозначать своего рода метод духовной и психологической подготовки, которым пользовался суфийский наставник или суфийская школа, которой он дал начало. Этот метод обычно связывали с именем ее воображаемого или действительного основателя, например, «метод аш-Шазилий» (ат-тарика аш-шазнлия), «метод Накшбанда» (ат-тарика ан-накшбандия) и т.д. На определенном этапе истории суфизма этот термин стали применять по отношению к организации или институту, которые имели свой собственный метод подготовки послушников. Это новое значение термина тарика существует и по сей день наряду с его изначальным смыслом.

Распространение различных способов богопочитания и духовного наставничества, отличия между которыми заключались зачастую лишь в незначительных деталях и акцентах, привело к появлению множества суфийских «стезей», которые обусловили внутреннее разнообразие суфийского движения. Персидский суфий Иахья Бахарзий (ум. в 776/1261 г.) насчитывал девять методов, каждый из которых подчеркивал определенный способ духовного развития, например, аскетизм и бережливость; уединение и одиночество; скитания по городам и весям; благотворительность и бескорыстная помощь ближнему; внутренняя борьба со своими страстью и мирскими соблазнами; смиренность и самоуничижение; отказ от своей воли и, как следствие, беспомощность и слабость; и, наконец, неустанные занятия религиозными науками и пребывание в компании ученых. Согласно Иахье Бахарзий, каждый из этих методов богопочитания требовал следования определенному своду правил, установленному каким-нибудь уважаемым шайхом из числа суфиев предыдущих поколений.

В суфийских сочинениях конечной целью мистического пути обычно объявляется стадия «растворения» личности мистика в Боге, когда его человеческая природа сменяется Божественной и благодаря этому происходит полная реализация понятия единственности Бога (таухид), которая предполагает духовное или субстанциональное единство всего сущего. На этом тарик, т. е. следование по мистическому пути, заканчивается и начинается то, что многие мистики называли жизнью или пребыванием в Боге (бака би-Ллах).

* "Состояния" и "стоянки" мистического пути

Непосредственное отношение к суфийской идеи мистического пути имеют понятия «духовного состояния» (хал, мн. ч. ахвал) и «стоянки» (макам, мн. ч. макамат). Согласно большинству суфийских авторов, классическую формулировку этих понятий дал египетский мистик Зу-н-Нун ал-Мисри (ум. в 245/859 г.), а развил - его багдадский современник ал-Харис ал-Мухасиби (ум. в 243/857 г.). Однако, как мы упомянули выше, учение о мистических «стоянках» и «состояниях», по-видимому, появилось несколько раньше⁷¹⁰. Слово хал можно часто встретить в сочинениях арабских грамматиков, врачей и правоведов, где оно обычно имеет терминологическое значение. Вполне вероятно, что ал-Мухасиби заимствовал его из медицинской науки того времени, где им обозначался «действительный функциональный (физиологический) баланс», присущий человеческому организму. Этот баланс мог меняться под воздействием внешних условий, что вело к перемене в функционировании человеческого организма. Для ал-Мухасиби и суфиев последующих поколений мистическое «состояние» было результатом прямого «столкновения» (ваджд) души мистика с Божественной реальностью, в результате которого он мог испытывать чувство уравновешенности и спокойствия или же, напротив, исступленного восторга. В результате этого «столкновения» происходит полная переоценка его представлений о себе и своих отношениях с Богом и миром.

В грамматических теориях того времени хал означал состояние глагола по отношению к деятелю, т.е. его «подчиненность» и «зависимость». Грамматическое значение термина оказало непосредственное влияние на лексикон мусульманского спекулятивного богословия (калам), где им стали обозначать переходную форму существования, которое не является ни бытием ни небытием. В учении му'тазилитов хал означал особую форму бытия Бога, более или менее продолжительный «модус» проявления Божественной сущности или, другими словами, Ее атрибут, действия и состояния. В целом в мусульманском богословии термин «состояние» стал означать различные модальности действия, которые в высшей степени скоротечны и преходящи.

Исходя из перечисленных выше значений, в суфийской литературе слово хал использовалось для обозначения подчиненного статуса человеческого «объекта» по отношению к Божественному «субъекту» и, одновременно, «моментального» духовного озарения мистика в процессе лицезрения Высшей реальности. В суфийских руководствах термин хал часто рассматривается наряду с сопутствующими понятиями, а именно: «стоянка» (макам), «миг» (вакт) и «устойчивость», или «постоянство» (тамкин). Наиболее часто в суфийской литературе встречается сопоставление и сравнение понятий хал и макам. Эти понятия формируют пару, в которой мимолетность и быстротечность хала противопоставляется постоянству и неизменности макам. Термином макам обычно обозначают стадии на «пути к Богу», которые мистик должен преодолеть в процессе духовного самосовершенствования и избавления от «мирских» привязанностей и наущений своей низменной души. Большинство суфийских авторитетов полагали, что путник должен «добраться» или «завоевать» каждый макам с помощью строгой самодисциплины и специальных аскетических и медитативных упражнений. Хал же, с другой стороны, даруется Богом суфию вне зависимости от его духовных или умственных усилий. Поэтому одно и то же «состояние» может посетить и начинающего послушника, и умудренного опытом суфийского «мастера».

Несмотря на очевидное сходство пары хал/макам суфийских теоретиков с «пассивными»/«активными» состояниями христианского мистицизма, нельзя говорить об их полной идентичности. В целом «стоянки» и «состояния» можно считать двумя категориями мистических переживаний. Согласно суфийской поговорке, «стоянки достигаются в поте лица, в то время как состояния приходят даром». [Дервиш братства рифайя] Вероятно, именно поэтому во многих суфийских руководствах и описаниях восхождений души «стоянки» всегда предшествуют «состояниям». Ведь то, что даровано Богом по определению, выше, нежели то, чего человек достигает своими собственными усилиями. Однако зачастую разница между «стоянками» и «состояниями» почти неуловима и зависит от личного опыта отдельного мистика. Некоторые суфии, например, 'Абд Аллах [ал-]Ансарий (ум. в 481/1089 г.) и его комментаторы помещают «состояния» и «стоянки» в общую категорию «жилищ», или «привалов» (маназил, ед. ч. манзила) на мистическом пути. Однако большинство суфийских наставников все-таки считали их разными по сути.

Макам часто называют «привалом путника», к которому он может вернуться в любой момент. Иными словами, единожды достигнутая «стоянка» остается «собственностью» мистика на всю жизнь. Более того, достижение нового макама вовсе не упраздняет предыдущего, в то время как хал, который по своей сути мимолетен, может существовать одновременно с каким-либо другим состоянием или ощущением. По мнению суфийских наставников, сердце, охваченное халем, полностью находится в его власги, хотя его может сменить другой хал, который либо доведет предшествующий до совершенства, либо вытеснит. «Состояния» часто приходят парами: за «страхом» обычно следует «надежда», за «опьяненностью» - «трезвость», за «сжатием» - «расширение», за «растворением [в Боге]» - «пребывание» в Нем и т.д. Кажущаяся мимолетность некоторых мистических «стоянок» стала предметом споров между суфийскими авторитетами, которые не могли однозначно определить, является ли определенный психологический феномен халем или макамом. Типичным примером такой неоднозначности является «любовь к Богу» (махабба). Так, ал-Калабазий считал ее самой последней «стоянкой», а [ал-]Ансарий - первым «состоянием». Классический перечень «стоянок» дал упоминавшийся уже Абу Наср ас-Сарадж: раскаяние, осмотрительность, воздержание, бедность, терпение, упование [на Бога], удовлетворение [Божественным промыслом]. Другие суфийские авторы добавляли благочестивость, смиренение, искренность и т.д. В большинстве трактатов макамы расположены в порядке возрастания сложности их достижения.

Что касается «состояний», то у них нет отчетливой иерархии и они представляют собой широкий спектр чувственных переживаний, которые охватывают мистика на его пути к Богу. «Состояния» случаются вне зависимости от степени духовного совершенства или возраста мистического странника. Один и тот же хал может овладеть и сердцем седого суфийского шайха, и сердцем безбородого мурида, хотя сила и глубина «состояния» будет зависеть от степени их духовного совершенства. Согласно Абу Насру ас-Сараджу, основных «состояний» десять: наблюдение, близость [к Богу], любовь [к Богу], страх, надежда, страстное желание, приязнь, успокоение, свидетельство и, наконец, уверенность⁷¹². Практически каждый суфийский автор имел свою собственную классификацию «состояний» и «стоянок». Более того, некоторые из них полагали, что при

определенных условиях хал, полученный лишь благодаря Божественной милости, может превратиться в «собственность» (милк) мистика, став тем самым его макамом. Такого рода хал уже не мимолетен, а «закрепляется» на некоторое время. Другими словами, мистик может «заслужить» и «получить в свое владение» хал так же, как он заслуживает и получает макам. Превращение «состояния» в «стоянку» напрямую зависит от духовного совершенства и зрелости мистического путника. Чем они выше, тем больше вероятность, что дарованный ему хал станет макамом. Эта идея хорошо выражена в известной фразе ал-Худжвир: «мимолетное состояние „ друга Божьего" - это долговременная стоянка пророка»⁷¹³.

В отличие от макама, который обычно противопоставляют халю мистический «миг», или «.мгновение» (вакт), сильно напоминает «состояние». Оба они являются результатом прямого контакта мистика с его Божественным Возлюбленным. Вакт не является единицей измерения времени. Он существует как бы вне времени и является скорее «единицей психического измерения» интенсивности мистической «встречи» между Богом и суфием (или же ее отсутствия). Вакт можно назвать духовным, или психологическим, аспектом времени. «Миг» (вакт) не существует сам по себе; он нуждается в «состоянии» (хал), которое, по словам ал-Худжвир, «нисходит на него и украшает его подобно тому, как дух украшает тело»⁷¹⁴. Именно благодаря такому сопутствующему «состоянию» мистик может «ухватить» мистический «миг» и продлить его. В то же время именно посредством вакта душа мистика может обрести определенный хал. В зависимости от степени полноты духовного опыта суфия упор делается то на вакт, то на хал. Согласно суфийской легенде, Иа'куб (библ. Яков) был обладателем вакта,» то время как Ибрахим (библ, Авраам) - обладателем хаяля, т. е. более совершенным в своем знании Бога. Будучи внутренним состоянием, которое ниспосыпается мистику непосредственно самим Богом, хал не может быть выражен словами. Но, тем не менее, мистические «странники» все же предпринимали попытки описать свои состояния, что порой вызывало возмущение у не посвященных в мистические тайны, которые обвиняли суfiев в «вероотступничестве» и «богохульстве».

В начале мистического пути «состояния» обычно быстротечны и неустойчивы. По мере продвижения суфия к своей цели они становятся все более устойчивыми и продолжительными. Такое «закрепление» мистического «состояния» иногда называют «устойчивостью», или «постоянством» (тамкин). Несмотря на свою продолжительность, тамкин, как правило, не может перерasti в обычную «стоянку» (макам). Поэтому отдельные суфии определяли тамкин как духовное явление, которое сочетает в себе характеристики как «состояний», так и «стоянок». В суфийских руководствах тамкин обычно приводится в паре с талвином. Этот последний термин несет в себе значение неустойчивости, изменчивости и быстротечности. Считалось, что .макам, так же как и хал, может и должен быть укреплен «постоянством» (тамкин). Слабая и переменчивая душа новичка не может «удерживать» постигшее ее «состояние» (хал), которое неожиданно охватывает ее, но затем моментально исчезает или уступает место новому «состоянию». Душа мистика, который достиг степени тамкина уже не подвластна внешним переменам и может удерживать свои «состояния» (хал) в течение длительного времени. Согласно [ал-]Ансарий, такого рода «укрепившиеся» мистические «состояния» могут со временем перейти в качества, присущие «друзьям Божьим» (вилайат), затем в «истинные реальности» (хакаик) и в конечном счете в «заветные цели» мистических поисков (нихайат).

Чтобы достичь конечной цели мистического странствия, «путник» должен соблюдать определенные условия, которые подробно изложены в суфийских руководствах. Самыми важными из них являются «правдивость» (сидк) и «искренность» (ихлас), причем оба они абсолютно обязательны для соблюдения каждым «путником» вне зависимости от уровня его духовного развития. Как и в случае с другими суфийскими терминами, выбор слов сидк и ихлас для обозначения основополагающих концепций суфийской этики и морали был обусловлен их частым употреблением в Коране и Сунне. Такие авторитетные суфийские шайхи, как ал-Харис ал-Мухасиб (ум. в 243/857), ал-Джунайд ал-Багдадий (ум. в 297/810 г.), ал-Хусайн б. Мансур ал-Халладж (казнен в 309/922 г.), а также анонимный автор Адаб ал-мулук (конец IV/X в.) объявили их краеугольными камнями мистической самодисциплины. «Чистота» правдивости (сидк) и искренности (ихлас) постоянно противопоставляется «грязи» лживости (кизб), которая аллегорически сравнивалась с «регулами человеческих душ» (хайд ан-нуфус). Важность правдивости засвидетельствована тем фактом, что классик суфийской литературы Абу Са'ид ал-Харраз (ум. в 286/899 г.) посвятил рассмотрению этого понятия специальный трактат - Китаб ас-сидк. Правдивость рассматривалась им в сочетании с другими

достохвальными качествами, необходимыми для успешного прохождения по суфийскому пути: искренность (ихлас), удовлетворение [Божиим промыслом] (рида) в терпение (сабр). Понятия правдивости и искренности получили дальнейшее развитие в трудах ранних систематизаторов суфийской традиции: Абу Насра ас-Сарраджа, Абу Талиба ал-Маккй, Абу Ну'айма ал-Исбахани, Абу-л-Касима ал-Кушайри и ал-Джуллаби ал-Худжвири. Позднее они подробно обсуждались в трудах Абу Хамида ал-Газали, Абу Хафса Шихаб ад-дина 'Умара ас-Сухравардий, Ибн [ал-]'Арабий и других суфийских теоретиков.

Эти и другие авторы определяли сидк и ихлас как полное соответствие между делами и помыслами человека, которое является отличительным признаком истинного суфия. Подчеркивалось, что любое благодеяние тщетно, если оно не проистекает из искреннего и бескорыстного желания подвижника снискать Божественное благорасположение. Поэтому правдивость и искренность должны «украшать» все «стоянки» мистического пути. Ранний суфийский автор Сахл ат-Тустарий (ум. в 283/896 г.) называет правдивость наряду с главными столпами суфийской самодисциплины - великодушием, решимостью [в достижении цели], страхом перед Богом, умеренностью и «осмотрительностью» в пище. Большое значение сидку и ихласу придавал Абу Наср ас-Саррадж, который считал их «корнями веры» (усул ад-дин) вместе с признанием Божественной единственности (таухид), богоодобновенным знанием (ма'рифа), верой (иман) и блаженной уверенностью (йакин). Анонимный автор сочинения Адаб ал-мулук называл сидк и ихлас в числе пяти способов достижения конечной цели мистического пути наряду с воздержанием (зухд), удовлетворением своей участью (рида) и укрощением своей низменной души (муджахадат ан-нафс). Ибн [ал-]'Арабий также включил сидк в свой перечень девяти условий, обязательных для соблюдения при прохождении мистического пути, среди которых (помимо правдивости) он назвал добровольный пост, ночные бдения, молчание, уединение, упование на Бога, терпение, решимость и уверенность. Согласно «Величайшему учителю», они являются «матерями всех добродетелей».

Важность искренности и правдивости для суфийского благочестия позднее была засвидетельствована следующими изречениями: «ничто кроме сидки не может принести человеку истинного блаженства»; «искренность есть меч Божий на земле, который рассекает все, чего касается» (т.е., прежде всего, привязанность человека к этому миру). Во втором изречении, собственно как и во многих других, искренность/ правдивость ассоциируется со «стойкостью» (шидда) и «непоколебимостью» (салаба)- качествами, которые, согласно суфийским авторам, делают их эффективным «наступательным оружием» и достижении духовного совершенства и «надежным щитом» против дьявольских соблазнов.

Как уже говорилось, понятия искренности и правдивости получили детальную разработку в суфийской психологии. Так, ал-Газалй в своем монументальном труде «Воскрешение наук о вере» (Йхая улум ад-дин) посвятил их рассмотрению две отдельные главы. В главе о сидке он выделил шесть различных видов правдивости: в словах, в намерениях и желаниях, в решимости, в убеждениях, в приверженности и, наконец, в выполнении требований мистического пути (тарика). Однако, несмотря на столь важную роль правдивости в рамках суфийской самодисциплины, она все же не считалась абсолютной добродетелью. Согласно ал-Газалю и Ибн [ал-]'Арабию, все зависит от конкретных обстоятельств. Например, говорить правду о ком-либо в его отсутствии может оказаться равносильным клевете и сплетням, за что говорящий получит соответствующее воздаяние в будущей жизни. То же самое касается тех, кто открыто говорит о своей интимной жизни, даже если их высказывания являются по своей сути верными и правильными. С другой стороны, ложь с благими намерениями, которая спасает жизнь мусульманина или сохраняет важную государственную тайну, будет расценена Богом как деяние, заслуживающее награды.

Основываясь на Коране (5:108-120 и 3:81), некоторые суфии рассуждали по поводу «вопроса [требующего] правдивости» (су'ал ас-сидк), который Бог задаст кораническому Иисусу (Иса) в день Страшного суда. В ответ 'Иса отречется от своих впавших в заблуждение последователей, которые обожествили его и его мать. Таким образом, он успешно пройдет уготованное ему испытание, проявив одновременно «чистую искренность» и «подобающее святому смижение».

С одной стороны, человек будто бы делит правдивость с самим Богом, поскольку одним из эпитетов Его является «Правдивый» (ас-Садик). В то же время природа человеческой правдивости остается несовершенной до тех пор, пока, согласно известному хадису, мистик не достигнет такого духовного состояния, в котором Бог «станет его слухом... его глазами... его руками... и его ногами»-

т.е. единственным смыслом и движущей силой его существования. По мнению Ибн [ал-] 'Араби и некоторых других поздних суфииев, это и есть высшая степень искренности и правдивости, которая свидетельствует о том, что путник достиг стадии совершенства в служении Господу {ал-убудийа}].

* Цель мистического пути: фана / бака

Мистики многих религий утверждают, что конечной целью мистических поисков является не просто знание о Боге, а достижение единения с Ним. Это понятие «может означать разные вещи: от полного слияния, когда мистик настолько погружается в Бога, что совершенно лишается своего индивидуального сознания, до единения, которое переживается как осуществление конечной цели любовных отношений, во время которого влюбленный продолжает осознавать себя как нечто отличное от Возлюбленного»⁷¹⁵. Истолкование мистиками разных религий и школ цели мистических исканий и природы единения с Божественным началом зависит от их общего представления о Боге и мире. В раннем суфизме, особенно в так называемый «классический период», связанный с багдадским окружением ал-Джунайда ал-Багдадий, целью мистических исканий считалось уничтожение, или растворение, личности мистика (фана), за которым должно следовать «возрождение», или «пребывание», в Боге (бака*). Ал-Джунайд ал-Багдадий и его последователи считали эти мистические переживания одновременно взаимодополняющими и несовместимыми. Их можно отнести к ряду других парных понятий, которые отражают диалектический характер мистического восприятия Бога и мира, а именно: «опьянение» (сукр) и «трезвость» (сахв), «соединение» (джам) и «разделение» (тафрика), «отрицание» (нафи) и «подтверждение» (исбат) и т.д.⁷¹⁶ Учение о фана/ бака, по-видимому, появилось в ответ на доктрину «опьяненного» мистицизма, связанную с экстатическими высказываниями Абу Иазида ал-Бистамий и ал-Хусайна б. Мансура ал-Халладжа, которые рассуждали о стадии фана, полагая ее самой высшей точкой мистического переживания. Вводя концепцию бака, более «трезвые» суфийские теоретики стремились показать, что экстатическое слияние человеческой сущности с Божественной есть не что иное, как кратковременное психическое состояние, на смену которому должно прйти состояние более совершенное и «устойчивое», позволяющее мистику одновременно лицезреть Бога и Его творения (не впадая при этом в крайности). Хотя многие суфии и продолжали говорить о единении с Богом (особенно в мистической поэзии), эти заявления вовсе не обязательно подразумевали слияние человеческой и Божественной субстанций или же полное растворение человеческого «Я» в Боге. С течением времени были выработаны два взаимодополняющих определения фана, которые были приемлемы как для суфийских шайхов, так и для большинства суннитских ученых. Согласно первому, фана означает освобождение и «опустошение» сознания мисгика от всех мыслей, включая даже мысли о мистическом пути и самосовершенствовании. Возникающий в результате этого духовный и интеллектуальный вакuum заполняется «чистым» осознанием Бога, которое полностью исключает появление каких-либо посторонних мыслей и ощущений. Согласно второму определению, фана представляет собой «отпадение» несовершенных качеств греховной человеческой души и последующее их замещение совершенными атрибутами Божества. В отличие от нирваны, с которой фана зачастую сравнивается в западной религиоведческой литературе, эти определения предполагают, что «расторжение» есть не просто приостановка любых переживаний, чувств, ощущений и мыслей мистика, но и приобретение им более совершенной личности, освещенной Божественным присутствием и знанием о Боге. Согласно большинству суфийских мыслителей, человек не может достичь такой трансформации исключительно с помощью своих собственных усилий или действий - Господь ниспосыпает ее Своим избранникам в знак Своего благоволения. [Дервиш братства бекташийа] Наконец, многие суфийские теоретики настаивали на том, что фана никогда не стоит истолковывать как слияние Божественной и человеческой сущностей, в котором они видели уступку «еретической» христианской доктрине воплощения Бога в личности Христа (хулул),

В соответствии с вышеупомянутыми определениями фана, суфийские авторы со времен ал-Джунайда ал-Багдадий представляли бака как продолжительное пребывание, или существование, человека в Боге после того как он (т.е. человек) обрел особое Божественное знание и воспринял часть Божественных качеств (бака би-Ллах). Это состояние предполагает одновременное осознание множественности мира и изначального единства всего сущего. Другими словами, быть с Богом - означает быть в мире, который был сотворен Им и в котором Он продолжает являть Себя в бесконечном разнообразии форм и обличий. Согласно этой теории, бака' следует считать более совершенным состоянием, нежели фана. Эта мысль выражена в

известном суфийском изречении, согласно которому <трезвосгъ> (= бака) следует ставить выше «опьяненности» (фана). «Возвращение» мистика к миру в состоянии бака не означает, что он возвращается к своему изначальному осознанию множественности мира и его «отдельности» от Бога, которое он имел до вступления в состояние фана. Испытав состояние фана, мистик приобретает совершенно новое понимание действительности, позволяющее ему понять, что его изначальное видение множественности было однобоким, хотя и не совсем ошибочным. Трансформация личности мистика в результате фана заставляет его искать способ передать свой драгоценный опыт непосвященным с тем, чтобы поведать им о красоте жизни, которая освящена Божественным присутствием. В суфийских учениях состояние бака зачастую уподобляется пророческому сознанию, которое всегда ориентировано только на Бога, но которое предполагает также ответственность пророка за донесение открывшихся ему истин до своих последователей. «Опьяненный» же мистик, как правило, склонен оставаться на стадии экстатического единения, испытанного им в состоянии фана, и не пытается разделить свой опыт с окружающими и преобразовать мир к лучшему. Пророк же является своего рода идеальным мистиком: пребывая одновременно и в Боге, и в мире, он стремится преобразовать последний, распространяя среди его обитателей открывшиеся ему Божественные истины.

* Суфийская теория познания: кашф

В центре суфийской теории познания лежит понятие сверхчувственного, богооткровенного знания, доступного лишь немногим избранным. Авторы суфийских руководств называют этот вид знания «непосредственным лицезрением» (мушахада), «вспышками [прозрений]» (лаваких), «потаенным знанием» (марифа), «озарением» (ишрак), «вкушением» (заук), «подтверждением» (тахкийк) и т.д.⁷¹⁷. Здесь мы ограничимся рассмотрением лишь одного вида мистического познания, известного как «раскрытие [завесы]» (кашф). Этим термином в суфийских сочинениях обычно обозначают акт снятия «завесы», скрывающей от человека истинную сущность бытия. Это значение, по всей видимости, является результатом размышлений мистически настроенных мусульман над смыслом коранического глагола кашафа, который в кораническом тексте означает «обнажать [часть тела]» или «предотвращать [грядущее несчастье, опасность или мучение]». Ключевыми для становления этого суфийского понятия стали два коранических отрывка: «Мы сняли с тебя твой покров {кашафна}, и взор твой сегодня остр» (50:22) и «Приспело неожиданно подоспевшее⁷¹⁸; никто кроме Бога не отвратит⁷¹⁹ его» (53:57-8). Согласно суфийским комментаторам, когда «завеса неведения» оказывается поднятой, мистику открываются самые сокровенные тайны бытия, причем это происходит интуитивно, а не путем логического размышления или изучения священных текстов и их толкований. Теперь мистик больше не нуждается в опосредованных способах приобретения знания, потому что получает прямой доступ к источнику Божественного откровения. Суфийские авторы называли это неопосредованное знание «светом, которым Бог освещает сердца тех, кого пожелает»⁷²⁰. Таким образом, кашф приводит к мухашафе - «снятию завесы» в смысле «озарения» или «богоявления». Оба этих понятия обычно противопоставляют «сокрытию» (самр) или « занавешиванию» (иститар), которые подразумевают невозможность постижения человеком Божественных тайн и, соответственно, Бога.

В ранних суфийских текстах термин «богоявление» (таджалли) также использовался как антоним «сокрытия» (самр) или « занавешивания» (иститар), что делает его одним из синонимов слова кашф. Например, для ал-Калабази таджалли составляет саму суть понятия мухашафа. Эта идея получила дальнейшее развитие в «Кушайриевом послании». Описывая главные стадии продвижения мистика на пути к Богу, Абу-л-Касим ал-Кушайри называет первую из них «нахождением в присутствии Бога» (мухадара). Будучи в этом состоянии, мистик все еще остается «за завесой» логических доводов (бурхан) и своего разума (акл). Другими словами, он может постигнуть Бога, только наблюдая за Его знамениями в тварном мире (айат). Второй стадией, согласно ал-Кушайри, является «снятие завесы» (мухашафа): здесь логические доводы (бурхан) уступают место неопровергнутому и ясному доказательству (байан). Теперь мистик видит уже не знамения, а сами атрибуты Бога. Однако и эта стадия - лишь прелюдия к еще более возвышенной, когда перед мистиком «поднимается занавес», скрывающий саму Божественную тайну. Однако даже здесь окончательного ее раскрытия не происходит. При благоприятных условиях мистик может перейти и на стадию «непосредственного лицезрения» (мушахада). Тогда мистик оказывается в «непосредственном присутствии истины» (хакика), которая больше не нуждается в каких-либо доказательствах или доводах. На этой

стадии мисгик становится своего рода пустым сосудом, куда изливается Божественное знание.

Развивая эту мысль, известный ханбалитский суфий из Герата 'Абд Аллах [ал-]Ансарий рассматривал кашф и мукашафу как прелюдию к ничем не опосредованному Божественному озарению. В его классификации кашф является признаком достижения степени «уверенности» (йакин), которая приводит мистика к абсолютному осознанию им истин бытия. Богоявление (таджалли) возникает перед ним подобно «восходу» Солнца, открывая перед ним истины, которые лежат за пределами любых рациональных аргументов и доводов.

Суфийские авторы сравнивают кашф со вспышкой молнии, которая позволяет мистику проникнуть в мир Божественной тайны, где доводы разума уступают месго «очевидным и бесспорным доказательствам» (байан). Состояния кашф и мукашафа позволяют мистику проникнуть в высшие сферы «Божественного могущества» (джабарут) и «Божественной власти» (малакут), где истина предстает перед ним во всем своем величии. В то же время сознание простых смертных имеет тенденцию быть обманутым изменчивыми явлениями тварного мира (мулк), так как их несовершенное эмпирическое восприятие не в состоянии постигнуть исгинных реальностей бытия. Значение понятия кашф яствует из частотности его использования в названиях суфийских сочинений. Самым известным примером является сочинение ал-Джуллабий ал-Худжвирь «Раскрытие скрытого за завесой» (Кашф ал-махджуб). В этой книге продвижение по мистическому пути сопровождается постепенным «снятием завес», скрывающих от «путника» истинную реальность. Согласно ал-Худжвирь, «снятие завесы» в этом мире предвосхищает восторженное состояние блаженства, которое праведники испытывают в Раю, когда Бог явится им во всем Своем великолепии. Именно состояние кашфа делает возможным чудеса «друзей Божьих», позволяя им читать мысли своих учеников и предвидеть будущее.

Понятие кашф занимает важное место в сочинениях ал-Газали. По его мнению, кашф лежит в основе «уверенного знания» (йакин), которое противопоставляется знанию, получаемому путем изучения священных текстов и следования предшествующим авторитетам {таклид}. Ал-Газали уподоблял этот вид знания свету (нур), который Бог «проливает в сердце» избранных рабов Своих. Исходя из этой идеи, ал-Газали проводил четкую грань между знанием ритуалов, обычаев, правовых норм и этических правил (илм ал-му'амала) и знанием богодохновенных истин (улум ал-мукашафа), которое позволяет его обладателям увидеть истинную сущность всех вещей. Такое знание присуще некоторым категориям Божественных избранников, в частности «правдивейшим» (мн.ч. сиддикун) и «приближенным [к Богу]» (мн.ч. мукаррабун). Его свет может проникнуть в сердце праведника только после того, как оно полностью освободится от недостойных качеств и низменных порывов. Это знание является плодом интуитивного и безошибочного восприятия истины в обход длительных размышлений над священными текстами или логических рассуждений. Согласно ал-Газали, «под 'илм ал-мукашафа мы подразумеваем снятие завесы с тем, чтобы Истинный показал Себя во всем Своем величии; причем это происходит с ясностью, которая не оставляет ни малейшего сомнения в том, что именно открывается [нашему] взору»⁷²². Другими словами, для ал-Газали кашф - это свет, или милость Божья, наделяющая его обладателя верным и ясным знанием о Боге. Подобные представления о кашфе можно найти в сочинениях многих суфийских теоретиков, включая ши'итских мыслителей, например, Гайдара Амули (VIII/ XIV в.). Он и его единомышленники считали кашф высшим способом познания, который, в частности, позволяет мистикам постигнуть тайны бытия, «зашифрованные» в текстах Писания и в явлениях окружающего мира. В соответствии с ши'итским вероучением, ши'иты приписывали кашф своим духовным лидерам - имамам или их представителям - ученым ши'итской общины. Похожие идеи мы находим и в исма'илитской доктрине, согласно которой Коран есть не что иное, как набор символов, за которыми стоит подлинный, скрытый смысл Божественного откровения⁷²³.

* Способы вызывания мистических "состояний"

Люди, которые стремились достичь мистических «состояний», превозмочь мирские соблазны, подавить порывы своей низменной души и открыться излияниям Божественных истин, прибегали к различным аскетическим и духовным упражнениям, которые детально описаны на страницах суфийских сочинений. Мы рассмотрим здесь лишь самые распространенные методы суфийской самодисциплины: халва, зикр и сама'.

Халва

В «суфийской науке» термин халва в значении «уход, уединение, одиночество» (от глагола хала - «находиться в одиночестве, уединяться») занимает существенное место. Пребывание в одиночестве в уединенном месте или келье обычно сопровождалось напряженными размышлениями о Боге и о мире, добровольными лишениями (постом или постоянным бодрствованием), обетом молчания и т.д. Не будет преувеличением сказать, что практика халва представляет собой один из столпов аскетизма (зухд) и подвижничества (нуск). Склонность ранних мусульманских подвижников к уединенному, отшельническому образу жизни подробно освещена на страницах суфийских агиографических сочинений. Независимо от того, оказали ли христианский аскетизм и монашество влияние на становление этой суфийской практики, нет никаких сомнений, что ее всячески поощряли многие представители раннего ислама, причем не только суфии. В качестве примера можно упомянуть Суфайана ас-Саурй (ум. в 161/778 г.), который был убежденным приверженцем уединенного образа жизни и стремился избегать любых контактов с «коррумпированными» светскими властями⁷²⁵ и «миром» в целом. Таких же взглядов придерживались ранние подвижники. Сообщают, что Зу-н-Нун ал-Мисрй (ум. в 245/860 г.) узнал о «сладости одиночества, повторения [имени Бога] (зикр) и сокровенного общения с Богом в уединении (ал-халва би-мунаджати-хи)» от некоего сирийского анахорета-христианина⁷²⁶. По словам Зу-н-Нуна, он не знал «лучшего способа достичь искренности (ихлас), чем халва». Другой известный суфий Абу Бакр аш-Шиблй (ум. в 334/945 г.) дал своим последователям следующий совет: «Держись уединения, сотри свое имя [из памяти] людей и стой лицом к стене [совершая молитву] до конца своих дней!». В целом изречения известных представителей ранней суфийской традиции, которые цитируют Абу-л-Касим ал-Кушайрй и Абу Хамид ал-Газалй, отражают широкий спектр мнений о преимуществах уединения по сравнению с жизнью в обществе (сухба, муhalata). При этом духовное и интеллектуальное обособление от мира ставилось выше простого физического отшельничества. Большинство суфиеv предпочитало периодические «уходы» от мира постоянному уединению или жизни в пустыне. Суфийские теоретики стремились сохранить хрупкое равновесие между необходимостью уединения от общества и жизнью в коллективе. Признавая неоспоримые достоинства халвы, они все-таки призывали своих читателей жить в небольших общинах единомышленников и считаться с интересами общества в целом. Согласно раннему мистику Абу Иа'кубу ас-Сусй из Басры {жил в начале IV/X в.}, «только самые сильные могут жить в уединении, в то время как жизнь в общине (иджтима) более благотворна для таких как мы, ибо каждому человеку на его изъян может указать его ближний»⁷²⁷. Склонность к общинной жизни среди суфиеv в конечном итоге привела к появлению первых суфийских братств в VI/XII в. Один из создателей такого раннего братства, Абу Хафс ас-Сухравардй (ум. в 632/1234 г.), считал, что именно общинной жизнью суфии отличаются от аскетов: они предпочитают жизнь в коллективе потому, что она гарантирует им духовное «здравье». По его мнению, суфии, живущие в общине, защищают друг друга от искушений, с которыми аскеты пытаются бороться путем отшельничества и уединения. Вместе с тем, несмотря на то, что суфии предпочитают жить общинами, они должны всегда сохранять «духовное уединение», сосредотачивая все свои помыслы на Боге. Даже когда они молятся в «общей комнате» (байт ал-джама'a) в суфийском рибате, каждый из них должен сидеть на своем собственном молитвенном коврике, который призван символизировать его отчужденность от посторонних мыслей и отвлечений. В суфийских обителях нередко имелись отдельные кельи, в которых мистики могли предаваться благочестивым размышлением и аскетическим упражнениям в стороне от суеты окружающей жизни. Со временем такие кельи стали служить местом периодических уединений, которые, в свою очередь, стали одним из ключевых элементов суфийского образования (тарбия). Уже упоминавшийся выше ас-Сухраварди посвятил три главы своего сочинения 'Авариф ал-ма'ариф описанию правил уединения. Халва занимала существенное место в ритуальной практике кубравийи, шазилийи, кадирийи и конечно же халватийи, само название которой происходит от этой подвижнической практики. Такого рода халву иногда называли «большим джихадом» против порывов и страстей низменной души. Неотъемлемыми частями этой практики был строгий самоконтроль, бдения, постепенно увеличивающийся пост и концентрация сознания на Боге, главным образом посредством зикра. Чтобы начать халву, мисгик должен достичь состояния ритуальной чистоты и не иметь с собой ничего. Продолжительное пребывание в келье, в которой, как правило, света было либо очень мало, либо вовсе не было, нередко сравнивали с пребыванием в могиле.

Сумрак или полная темнота «приглушали внешние чувства» и «открывали внутренние»⁷²⁸, подготавливая затворника к мистическим «состояниям». Однако многие суфийские шайхи, предостерегали своих учеников от чрезмерного увлечения практикой уединения и призывали не придавать слишком большого значения приобретенному в нем мистическому опыту. Руководство духовного наставника всегда должно было оставаться на первом плане, иначе послушник может стать жертвой наущений со стороны своей низменной души. Согласно ас-Сухравардий, видения и сверхчувственные переживания, которые подвижник испытывает в процессе уединения, не являются самоцелью. Истинное предназначение халвы заключается в том, чтобы позволить свету Божественной сущности засиять в сердце затворника и дать ему достоверное знание о Боге и о себе.

Во многих суфийских братствах продолжительность халвы, как правило, составляет сорок дней, поэтому ее иногда именуют «сороковницей» (араб. ал-арбанийа, перс. чилла). Совершать это упражнение следует раз в год, а прерывать его можно только для совершения совместной молитвы в суфийской общине. Халва представляет собой один из примеров *imitatio prophetae*, т.е. подражания обыкновению пророка Мухаммеда уединяться в пещере на горе Хира' в ожидании Божественных откровений. Однако число сорок связано также и с биографиями других пророков, например, коранического Моисея (Мусы)⁷²⁴. Оно также символизирует «сорок уровней» Вселенной, которая считалась ареной мистического «путешествия» человеческой души⁷³⁰. В идеале каждый суфий должен практиковать уединение на протяжении всей своей жизни. Физическое уединение является лишь средством достижения цели, которая состоит в «духовном уединении» (халват ал-мана). Это означает, что душа мистика всегда находится с Богом, поэтому он не обращает внимания на красоты и соблазны внешнего мира. Эта идея нашла отражение в знаменитом накшбандийском правиле, получившем название «уединение в толпе» (халват дар анджуман). Интересно, что когда Ибн [ал-] 'Арабий говорил о халве, он имел в виду не суфийский обычай уединения, а абсолютную «пустоту» (хала') души мистика, которая «заполняется» Божественным присутствием.

Зикр

Как уже отмечалось в предыдущем разделе, практика уединения часто сопровождалась поминанием Бога (зикр). Как и в случаях с другими суфийскими понятиями, это слово взято из Корана, где оно встречается, в частности, в следующих стихах: «Вспомни (узкур) твоего Господа, когда ты забудешь» (18:24) и «О те, которые уверовали! Упоминайте (узкуру) Аллаха частым упоминанием» (зикран касиран) (33:41). В поздней суфийской традиции зикром стали называть ритуальную практику поминания Бога, которая была характерна для той или иной суфийской общины. Совершать поминание можно было либо в одиночестве, либо на общих собраниях представителей суфийской общины (мезджлис аз-зикр). В последнем случае зикр становится чем-то вроде молебственного песнопения, которое обычно сопровождалось особыми ритуальными действиями, движениями, принятием определенных поз и, в отдельных случаях, экстатическими танцами. В суфийской традиции зикр является, пожалуй, самой распространенной формой молитвы. Его нередко противопоставляют факру, т. с. «безмолвным» размышлением о себе и о Боге, или медитации. Описывая «ночное восхождение» Мухаммада к трону Бога (мирадж), ал-Халладж говорит, что путь к Богу, который лежит через «сад зикра», в сущности равнозначен «пути размышлений» о своей участи и о Боге (фикр). Большинство суфиеv последующих поколений не разделяло это мнение, отдавая предпочтение путешествию через «сад зикра».

Неустанно произносимая молитвенная формула-зикр имеет много общего с «Иисусовой молитвой» православных монахов Синая (Египет) и Афона (Греция). [Зикр братства рифа'ийа] Он также чем-то напоминает индийское джа-па-йога и японское нембуцу, хотя нет никаких исторических сведений, указывающих на то, что они происходят из одного источника⁷³¹. Не отвергая возможной исторической связи между всеми этими видами «поминания», можно предположить, что мы имеем дело с ритуальной практикой, возникшей независимо и развившейся в разных религиозных традициях.

Как уже говорилось, поначалу поминание было сугубо индивидуальным суфийским упражнением, но со временем в суфийских братствах были разработаны различные виды коллективного, ритуализированного зикра. При этом в одних братствах практиковали «громкий» (джали), а в других так называемый «тихий» (хафи) зикр, который произносится либо шепотом, либо про себя. «Громкий» зикр

обычно отправлялся сообща, в то время как «тихий» практиковался в уединении и являлся частью духовной подготовки суфийского послушника. Разновидности «громкого» и «тихого» зикра описаны в различных суфийских руководствах и учебниках. Согласно ал-Газали, чтобы начать отправление «тихого» зикра, суфий должен уединиться в своей келье (завийа), где ему следовало постоянно произносить слово «Бог (Аллах)», пока это слово не проникнет в каждую клетку его тела. Некоторые братства (такие, например, как шазилийя, халватийя, даркава и т. д.) подчеркивали преимущества уединенного зикра, который они называли «зикром избранников [Божьих]» (зикр ал-хавасс), т.е. тех, кто приблизился к концу мистического «пуги». Другие же (например, рахманийя в Алжире и Тунисе)⁷³² указывали на «опасности» уединенного поминания и советовали сочетать его с коллективным зикром, который мог отправляться как во время больших «собраний» (хадра), так и в небольших «кружках» (халка) подвижников. Правила коллективного зикра в некоторых братствах предписывают их участникам определенные позы и контроль над дыханием. Такие «поминания» напоминают своего рода литургию, которая начинается с произнесения коранических аятов или молитв, завещанных основателем братства. Такой зacin обычно называется хизбом или вирдом. Нередко суфийская «литургия» сопровождается «духовным концертом», или радением (сама), о котором будет рассказано в следующем разделе. Тексты вирда и сама', правила их исполнения, а также позы, в которых надлежит находиться участникам во время радения, отличаются от одного братства к другому. Вероятно, наиболее исчерпывающим сочинением о ритуалах зикра является Салсабил ал-му'ин фи-тара ик ал-арба'ин («Сладкий источник, помогающий найти пути сорока братств»). Автор этой книги, основатель известного ливийского братства санусийя Мухаммад ас-Санусий (ум. в 1276/1859 г.)⁷³³, дает описание основных зикров сорока различных братств. Согласно автору, его тарикат является преемником всех описанных в его книге братств, поскольку он вобрал в себя присущие им методы отправления зикра.

Совершению как коллективного, так и индивидуального зикра должна предшествовать определенная подготовка, в частности, произнесение формул хизба и вирда, которыми обычно начинаются суфийские собрания (маджлис аз-зикр). Помимо этой вводной части подвижники должны пройти общую духовную подготовку, которая, по словам ал-Газали, заключается в отречении от мира и принятии аскетического образа жизни, чему, в свою очередь, должно предшествовать «искреннее намерение» (нинийа). Именно оно не позволяет суфию впасть в самодовольство и сделать зикр самоцелью или средством продемонстрировать свое исключительное благочестие. Здесь важную роль играет духовный наставник и руководитель суфийской обители. Он наблюдает за исполнением зикра, во время совместных радений с тем, чтобы его последователи не позволяли себе симулировать экстатическое поведение или «работать на публику». Что касается индивидуального зикра, то его исполнитель должен полностью забыть обо всем окружающем и постоянно удерживать в своем мысленном взоре образ своего шайха. В суфийских руководствах оговаривается поза суфия во время индивидуального поминания (ему надлежит сидеть на молитвенном коврике скрестив ноги) и положение его рук. Рекомендовалось также умащать себя благовонными маслами и облачаться в ритуально чистую одежду.

Формулы зикра, принятые в разных братствах, отличаются друг от друга и зависят от уровня духовного развития, достигнутого подвижником. Как правило, зикр начинается произнесением первой части мусульманского символа веры (шахада), а именно: «Нет божества, кроме Бога» (ла илаха илла-Алаху). Согласно шазилийскому методу, произнесение этой формулы должно начинаться во «вместилище сердечного светила и месте средоточия духовного света», т. е. в левой части груди, затем ее нужно плавно «двигать» из нижней части груди наверх и вправо, пока она не вернется в свое исходное место. Таким образом, она совершает полный круг в груди отправляющего зикр (закир).

Распространенной формулой зикра является так называемое «Имя величия», т.е. Аллах. Ее артикуляция должна сопровождаться двумя следующими движениями: произнося первый слог, состоящий из хамзы и краткого звука «а», подвижник ударяет себя подбородком в грудь, а затем, выдыхая слог «ллах», он запрокидывает голову назад . Еще одна известная формула зикра связана с ал-Халладжем и его последователями. В ней в слове Аллах опускается начальный слог ал, поэтому она звучит как лаху, лахи, лаха. Ас-Санусий предупреждал, что эту формулу надлежит использовать с осторожностью и только тем, кто «осознает ее возможные последствия»⁷³⁵. Другие формулы зикра обычно представляют собой одно из «прекрасных имен» Бога, а именно: Хува, [ал-]Хакк, [ал-]Хайй, [ал-]Кайум, [ал-]Каххар и т.д.⁷³⁶

Продолжительность зикра регулируется либо шайхом братства, который руководит коллективным радением, либо, во время уединенного зикра, самим подвижником с помощью четок (субха, мисбаха). Количество «воззваний к Богу» может быть разным, например, 300, 3 000, 6 000, 12 000, 70 000. В конце концов подвижник теряет счет количеству повторений, и тогда его зикр становится беспрерывным и непроизвольным.

Сущность и специфику индивидуального зикра хорошо описал в своем сочинении Мифтах ал-Фалах («Ключ к успеху») Ибн 'Ата' Аллах из Александрии, который был третьим шайхом шазилийского братства⁷³⁷. Он тщательно собрал и проанализировал рассуждения о зикре, приписываемые суфийским авторитетам от ал-Калабазы до ал-Газали. Согласно Ибн 'Ата' Аллаху, большинство из них различали три стадии поминания. Первая - это «зикр языка», который должен быть обязательно подкреплен «намерением сердца»; отсутствие такого искреннего намерения и полной сосредоточенности на имени Бога делает зикр бессмысленной и ненужной рутиной. На этой стадии подвижник обязан строго придерживаться правил поминания, предписанных ему его шайхом. Его задача заключается в том, чтобы «вселить Того, Кого он поминает (т.е. Бога) в свое сердце». Когда эта задача исполнена, «воззвания к Богу» становятся непроизвольными и продолжаются уже без всяких усилий со стороны исполнителя поминания. Однако на этой стадии все еще можно различить три ключевых составляющих зикра: самого «поминающего» (закир), «поминание» (зикр) и «Поминаемого» (мазкур), т.е. Бога.

После того как первый этап пройден, суфий вступает в стадию «зикра сердца», на которой, согласно ал-Газали, «на его языке не остается и следа [поминаемых им] слов». Теперь органом зикра становится само сердце суфия. Эта стадия, в свою очередь, делится на два этапа: сначала суфий должен насилием «заставить» свое сердце «произносить» формулу поминания, в результате чего он может почувствовать даже физическую боль в груди. Однако со временем нужда в каких-либо усилиях с его стороны отпадет, так как формула станет неотъемлемой частью биения его сердца. Теперь имя Бога начинает пульсировать вместе с пульсацией крови в артериях человека без участия его голосовых связок или мозга. Находясь в этом состоянии «Божественного присутствия», вызванном поминанием, суфий совершенно забывает об окружающем мире. Такое состояние является основой для следующей, третьей, стадии зикра, которая называется «поминанием сердечной тайны» (сирр). Будучи вместилищем Божественного знания, сердце лучше других органов подходит для того, чтобы стать местом «лицезрения» Бога (мушахада) исполнителем «богопоминания». Именно в «сердечной тайне» поминающего осознание им Божественной единицы (таухид) и неразделимости человеческого и Божественного начал достигает своего апогея. Суфийские авторы часто связывают эту стадию с состоянием «благодействия» (ихсан), которое, как уже говорилось, следует сразу за состояниями внешнего подчинения [Божьей воле] (ислам) и внутренней веры [иман]. Когда суфий достигает этого состояния, зикр становится неотъемлемой частью его организма. Более того, все естество суфия становится, иногда даже помимо его воли, «языком, отправляющим зикр». В конечном итоге упомянутая выше триада зикра, состоящая из «поминающего», «поминания» и «Поминаемого», перестает существовать и сливается в единое целое. В акте добровольного самоуничтожения в Боге человек, отправляющий зикр, теряет ощущение множественности окружающего мира (фана 'ан аз-закир би-Ллах), и тогда для него наступает не сравнимый ни с чем «момент истины». Индивидуальное «Я» суфия полностью растворяется во всепоглощающем Божественном единстве и единственности, которые не несут в себе и намека на двойственность или множественность.

В некоторых суфийских руководствах описываются звуковые и визуальные явления, которые соответствуют различным формам и стадиям зикра. В одном из таких описаний «зикра сердца» уподобляется «жуужжанию пчел», которое сопровождается особыми зрительными и цветовыми ощущениями. Ал-Газали, к примеру, говорил о видении «огней», которые «иногда проносятся как молнии, а иногда задерживаются, иногда надолго, иногда нет; иногда они следуют один за другим... а иногда сливаются в единое целое». Ал-Газали называет их «проблесками истины», которые Бог щедро ниссыпляет Своим «избранныкам». Некоторые суфии утверждали, что такого рода «световые явления» наиболее ярки на стадии «зикра сердечной тайны» и потому могут считаться его отличительной чертой. На этой стадии, согласно Ибн 'Ата Аллаху ал-Искандару, «пламя зикра не угасает, его огни не иссякают... ты видишь, как одни огни поднимаются вверх, а другие опускаются вниз; тебя окружает пламя, из которого исходит обжигающий жар»⁷³⁸. Считается, что «поднимающиеся и опускающиеся огни» суть не что иное, как «Божественное

озарение», вызванное правильно исполненным зикром. Таким образом, можно сказать, что «зикр сердечной тайны» позволяет актуализировать Божественный элемент, заложенный в человеческой душе, который философ-мистик Плотин когда-то метко назвал «следом Единого».

Суфийские авторы по-разному определяли роль и место зикра в рамках суфийской духовной дисциплины. Так, ал-Халладж и ал-Калабазй считали, что зикр - это способ заставить подвижника постоянно помнить о Боге, тем самым помочь ему оказаться в Божественном присутствии. Ал-Газалй полагал, что зикр - это путь, который готовит мурива к восприятию излияний Божьей милости и высшего знания о Боге и мире. Ибн 'Ата Аллах ал-Искандарий считал его не просто подготовительной стадией мистического пути, но и своего рода постоянные «пропуском» в сферу Божественных тайн (лахут). Авторы поздних суфийских сочинений много внимания уделяли чисто техническим «внешним» аспектам отправления зикра, в частности, громкости голоса, управлению дыханием, положению тела, соблюдению внешних приличий и т.д.

В психологическом плане целью зикра является стимуляция и поддержание монодиезма, т.е. тотальной, безусловной концентрации помыслов и стремлений человека на объекте поминания. Наряду с интуитивным осознанием тайн бытия посредством «снятия завесы» (кашф), поминание призвано было привести мистического «путника» к непосредственной «встрече» с Богом и даже единению с Ним.

С течением времени в некоторых братствах сложные правила и предписания, связанные с зикром, были заменены упрощенными и часто искусственными и даже «вульгарными» способами достижения измененных состояний сознания. В качестве примера этого явления можно привести экстатические танцы братства маулавийя, пронзительные выкрики «воющих дервишей» братства рифайя а также использование некоторыми суфийскими группами стимулирующих средств и одурманивающих наркотиков. В массовом сознании эти явления стали постепенно отождествляться с суфийским образом жизни в целом. Отчасти по этой причине в конце XIX - начале XX вв. суфизм и его ритуалы подверглись резкой критике со стороны таких мусульманских реформаторов-модернистов, как Мухаммад 'Абдо ('Абду) и Мухаммад Рашид Рида.

Сама'

Этот термин происходит от арабского корня с-м-' с общим значением «слушать», «внимать». В более широком смысле он часто означает не только процесс «слушания», но и «то, что слушают», например, музыку. Слово сама' в Коране не встречается, однако в доисламской арабской поэзии оно часто использовалось в значении песни или музыкального исполнения. Надо сказать, что этот термин имел хождение во многих мусульманских науках, в частности, в грамматике и богословии, однако здесь интересует его чисто суфийское значение. В суфизме им, как правило, обозначается процесс «прослушивания» музыки во время суфийских радений, которое обычно сопровождается определенными ритуальными действиями. Многие суфии считали сама' «пищей душ», т.е. особой практикой богопоклонения, тесно связанной с описанным выше обычаем поминания Бога. Участие в «слушании», согласно многим суфийским авторам, вызывает сильнейшие эмоциональные переживания (граваджуд), мистические состояния (ахвал, ед.ч. хал) и, наконец, непосредственный контакт с Божественной реальностью (ваджд, вуджуд), сопровождающийся «падением завес» и «лицезрением истин [бытия]».

Внешними проявлениями таких душевных состояний обычно становятся необычное физическое возбуждение, мистический восторг и непроизвольные телодвижения или танцы. Последние исполняются суфиями индивидуально или коллективно и зачастую следуют определенным правилам. О широком распространении сама' в средневековом мусульманском мире свидетельствуют миниатюры и иллюстрации к рукописям, отражающие различные формы, которые «слушание» принимало в разных регионах мусульманского мира (особенно в Индии, Средней Азии и Иране).

В суфийской теории понятие сама' подразумевает гораздо больше, нежели простой акт «прослушивания» поэзии или музыки, сопровождаемый танцами или определенными телодвижениями (например, раскачиванием в сидячем положении). Скорее, суфийские теоретики видят в нем процесс понимания и усвоения Божественных истин участниками сама'. Поэтому неверно видеть в нем исключительно состояние восторженного исступления: согласно суфийским авторам, «слушание» есть не что иное, как «раскрытие сокровенных тайн» и средство достижения более

возвышенных духовных состояний и новых форм мистического сознания.

'Сама' как суфийский термин вошел в употребление не раньше середины III/IX в. Он упоминается, в частности, в описаниях (как правило, враждебных) ритуальной практики багдадских суфиев из окружения ал-Джунайда. Связывать же происхождение сама' с экстатическими ритуалами и практиками доисламских ближневосточных религий пока нет достаточных оснований. В рамках ислама сама' можно считать естественным развитием обычая читать Коран нараспев при большом стечении народа. Такого рода чтения нередко вызывали сильные эмоции (вплоть до экстаза) среди слушателей. Помимо рецитации Корана, на развитие сама' в суфийской среде оказали влияние концерты мирской музыки (тараб) и декламации поэзии (обычно любовной), которые всячески поощряли как багдадские халифы, так и их наместники в Исфахане, Ширазе и Хурасане. Изначально практика сама' была преимущественно «иранским» явлением, которое активно пропагандировали иранские подвижники, обучавшиеся у багдадских суфиев Абу-л-Хусайна ан-Нурй и ал-Джунайда ал-Багдади. К тому же практически все ранние авторы, писавшие о сама', происходили из Ирана, за исключением Абу Талиба Мухаммада ал-Маккй (ум. в 386/996 г.), который жил в Нижнем Ираке. Со временем практика сама' проникла в другие регионы мусульманского мира, где ее охотно восприняли многие арабские, турецкие и индийские подвижники. Первые сочинения о сама' увидели свет спустя примерно столетие после его появления. Они были написаны в ответ на критику со стороны таких известных ученых, как, например, Ибн Абй-д-Дунай (ум. в 281/894 г.), автора популярного сочинения «Порицание увеселений» {Замм ал-малахи}. Он, в частности, утверждал, что музыка и пение противоречит учению Пророка и его сподвижников. Что же касается сочинений в защиту сама', то их можно разделить на три группы:

(1) В IV/X в. было написано Китаб ас-сама' Абу 'Абд ар-Рахмана ас-Сулами - первое сочинение, посвященное исключительно этой практике. Его автор считался большим поклонником «слушания», за что его критиковали его современники и более поздние ученые. Такие суфийские авторы, как ал-Маккй, ас-Саррадж и ал-Калабазй посвятили сама' отдельные главы в своих сочинениях. В защиту сама' они приводили хадисы Пророка и высказывания ранних мистиков (например, Зу-н-Нуна ал-Мисрй).

(2) В V/XI в. в защиту сама'; выступили такие видные теоретики суфизма, как Абу-л-Касим ал-Кушайрй и Абу Хамид ал-Газалй.

(3) В VII-VIII/XIII-XIV вв. подробные трактаты о сама' были написаны такими известными шайхами, как Наджм ад-дайн [ал-]Кубра, Рузbihan Baklî Shîrazî (ум. в 606/1209 г.), Ахмад-и Джам, Наджм ад-дайн Багдадий, 'Абд ар-Раззак ал-Кашанй и Ахмад Тусй (все жили в VII/XIV в.). Они уделяли особое внимание социальному и религиозному смыслу сама', причем их труды были значительно более детальными и аргументированными, нежели сочинения их предшественников. Эти и некоторые другие авторы ставили своей задачей продемонстрировать «добродетели» сама' как средства достижения возвышенных духовных состояний и детально разработали его символические и аллегорические аспекты. Некоторые суфийские наставники даже объявили участие в радениях обязательным для всех новичков на мистическом «пути». Усилия защитников «слушания» не пропали даром: со временем большинство мусульманских ученых признало сама' «дозволенным обычаем», освященным авторитетом ранних мусульман и самого Пророка.

После X/XVI в. споры вокруг сама' постепенно стихают. Несмотря на то, что радения оставались широко распространенной практикой во многих суфийских братствах (особенно в маулавийн и чиштийи), в последующие столетия мы не находим практически ни одного оригинального сочинения на эту тему.

Как и в случае с «поминанием», с течением времени жесткие правила проведения радений, которые разработали ранние суфийские шайхи, были забыты, и сама' превратилась в расхожее средство быстрого достижения состояния мистического транса и экстаза. Более того, для многих суфиев «слушание» стало формой развлечения и получения сугубо чувственных удовольствий, которое скрашивало их достаточно однообразную жизнь в суфийской обители. Зачастую участников радений больше заботили танцы и последующие обильные пиры, нежели духовные и воспитательные аспекты сама'. Частью таких «обмирщенных» радений стал скандально известный обычай «созерцания безбородых юношей» (назар ила-л-мурд), сторонники которого утверждали, что они способны узреть проблески Божественной красоты в красивых молодых людях (последние обычно присутствовали на радениях в качестве музыкантов и исполнителей). Несмотря на то, что этот обычай осудили многие ученые и суфийские шайхи, он получил широкое распространение в позднее

средневековье и новое время и был воспет в произведениях классической персидской поэзии. Расхожим поэтическим сюжетом стало, в частности, описание чувства романтической любви, которое возникало в ходе сама' между зрелым суфийским шайхом и его безбородым послушником⁷³⁹.

В ответ на критику сама' суфийские наставники постоянно пытались ввести особые предписания и правила приличия, которым были обязаны следовать участники радений. Они, в частности, выделили три вида сама', а именно: сама' низменной души, сама' сердца и сама' духа. Тогда как первый вид сама' считался неприемлемым и богохульным, два последующих были признаны «законными», при условии, что в них участвуют лишь зрелые шайхи и их ближайшие ученики. Но и они должны всегда помнить о том, что сама' есть лишь средство достижения духовной чистоты, умиротворения и близости к Божественному Возлюбленному, а не самоцель.

Некоторые суфийские шайхи в ответ на критику сама' стали строжайшим образом запрещать своим последователям участвовать в радениях. Они утверждали, в частности, что эта практика весьма опасна для новичков, тогда как для опытных мистиков она совершенно бесполезна. Широко обсуждался вопрос музыкального сопровождения во время сама', в частности, какие инструменты можно считать приемлемыми, а какие нет. Большинство суфьев признали приемлемыми тамбурины (дафф; бендир) и флейту (най); остальные же инструменты были признаны чересчур «мирскими» и поэтому неподходящими для сама'. Во многих тарикатах музыка было полностью запрещена, однако разрешалось распевать тексты молитв, завещанных своим последователям основателями братств. Что же касается декламации романтической и любовной поэзии во время радений, то суфийские шайхи не уставали подчеркивать то, что ее нужно воспринимать метафорически, т.е. в объекте любовных переживаний поэта следовало видеть не конкретного человека, а либо Бога, либо Пророка.

Учитывая чрезвычайное разнообразие форм суфийских радений, которые, как уже отмечалось, были распространены по всему мусульманскому миру, вряд ли представляется возможным говорить о сама' как о чем-то едином и однородном. Общей чертой всех региональных вариантов сама' является их тесная связь с практикой зикра. В сущности порой трудно провести четкую грань между ними. Кроме того, независимо от своей специфики, практически все местные варианты «слушания» оказывали (и по сей день оказывают) сильное психологическое воздействие на их участников. Пожалуй, именно благодаря этому свойству суфийские радения сумели выжить до сегодняшнего дня, несмотря на яростную критику со стороны их многочисленных противников.

О б щ е е з а к л ю ч е н и е

Поскольку мы стремились дать как можно более широкий обзор основных идей, выдающихся личностей и институтов суфизма в исторической перспективе, нам пришлось опустить множество важных деталей и обойти молчанием ряд неразрешенных пока проблем суфийских штудий. Наша задача была к тому же осложнена размытостью категории «суфизм» и неоднозначностью его взаимоотношений с другими идеями и духовными течениями в исламе. Однако даже этот весьма беглый и неполный обзор развития суфийского движения на протяжении многих веков в различных частях мусульманского мира показывает, что оно было теснейшим образом связано с общим развитием ислама как способа богоопочтания, богословских доктрин и эстетических и моральных ценностей, а также религиозных и социальных институтов. Любые попытки обсуждать суфизм как нечто самодостаточное, т.е. вне широкого религиозного, социального и культурного контекста, в котором он существовал и развивался с момента своего возникновения по настоящее время, обречены на провал. К сожалению, этого пока не осознали многие современные исследователи, которые склонны представлять суфизм в качестве самостоятельного духовного учения, существовавшего, так сказать, вне времени и пространства⁷⁴⁰. В противовес их «неконтекстуальному» подходу, настоящая работа показывает, что каждое новое поколение суфьев заново истолковывало ключевые идеи и ценности суфийской традиции, расставляло новые акценты и приспосабливало ее составляющие к постоянно меняющимся историческим условиям. Нельзя, конечно, отрицать, что новые формы суфизма всегда были связаны с более ранними и что между старыми и новыми суфийскими идеями и практиками существовала историческая преемственность. Тем не менее непрекращающиеся и поныне попытки постулировать наличие некой «внеисторической» и «неизменной» сущности суфизма вряд ли можно считать серьезным академическим упражнением. Как и в случае с другими идеями

направлениями и школами в исламе, суфийская традиция есть не иное, как идеальная идеологическая конструкция, которая была изначально сформирована классиками «суфийской науки» и доведена до совершенства последующими поколениями ее приверженцев. Как и другие такие идеальные конструкции, она зиждется на выборочном использовании определенных элементов суфийской традиции, которое было обусловлено личными религиозными взглядами ее создателей, их духовными и интеллектуальными пристрастиями и социально-политической средой, которая сформировала их мировоззрение. Как и любая идеальная конструкция, такое видение суфизма неизбежно игнорирует безграничное разнообразие религиозных, поведенческих и интеллектуальных позиций, подпадающих под достаточно расплывчатую аналитическую категорию, которую мы именуем «суфизмом». В нормативной суфийской литературе, как мы могли видеть, порой сильно отличающиеся друг от друга аскетические и мистические течения в исламе предстают перед нами более монолитными и единообразными, нежели они были на самом деле. Если данное исследование сумело продемонстрировать внутреннее разнообразие и идейную и практическую «полифонию» мусульманского мистического движения, в котором находилось место крайне отличным друг от друга, а то и диаметрально противоположным взглядам и принципам, то его задачу можно считать выполненной. В то же время настоящая книга, безусловно, не могла дать исчерпывающей и окончательной картины развития мусульманского мистицизма. Совершенно очевидно, что его сложная и многогранная история еще не единожды будет переоценена и переистолкована на страницах научных и популярных статей и монографий.

