

Суфизм

в центральной

Азии

ЗАРУБЕЖНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

АЗИАТИКА

**Российская академия наук
Санкт-Петербургский филиал
Института востоковедения**

Суфизм В Центральной Азии

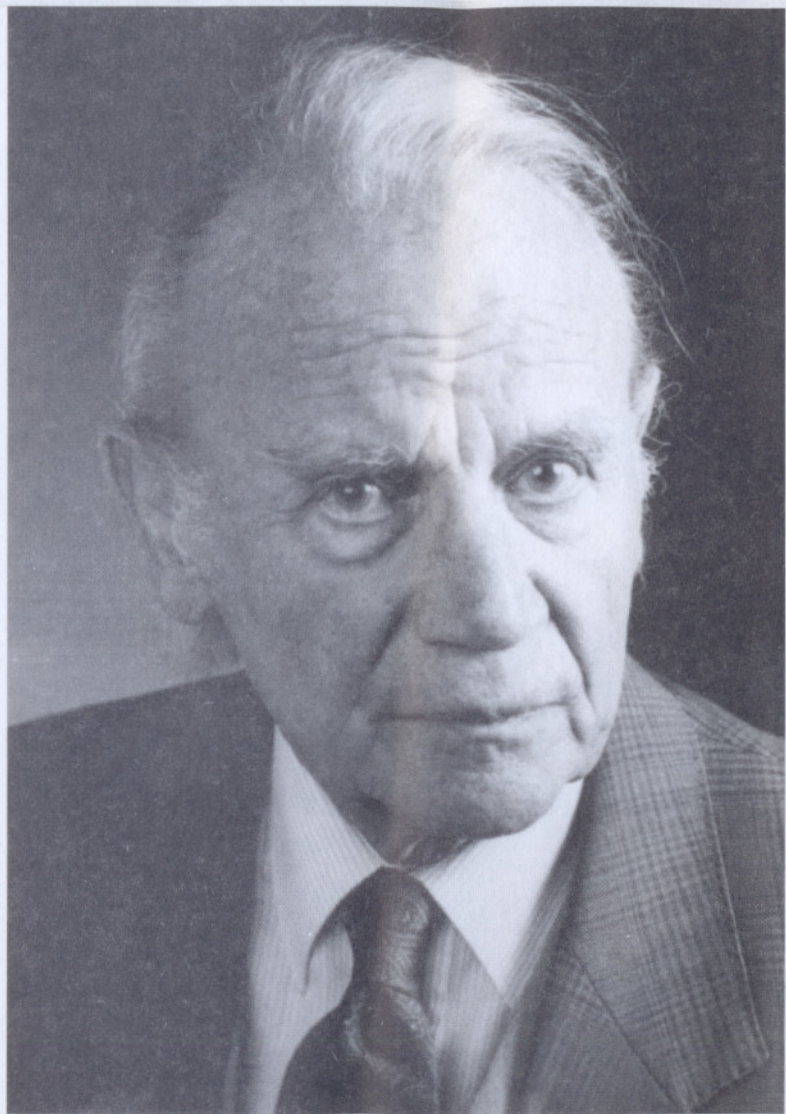
(зарубежные исследования)

**Сборник статей памяти
Фритца Майера
(1912—1998)**

Составитель и ответственный редактор

А. А. Хисматулин

**Филологический факультет
Санкт-Петербургского Государственного Университета
Санкт-Петербург
2001**



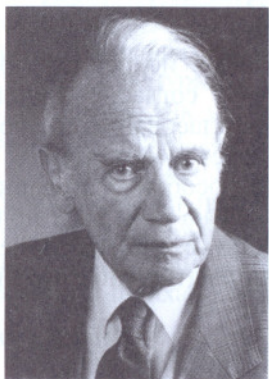
Фритц Майер
(1912—1998)

Бернд Радтке

(Утрехт, Нидерланды)

Памяти Фритца Майера*

(10.06.1912—10.06.1998)



Утром своего 86-го дня рождения Фритц Майер находился в приподнятом расположении духа, чувствуя себя расслабленным и умиротворенным, хотя на самом деле жаловался на какое-то беспокойство в сердце — ему бы быть осторожным в этот день. Вечером, неся в руках розы, подаренные по случаю дня рождения, прямо на улице он был поражен сердечным приступом, который не смог пережить. Таким образом, он недолго испытывал недомогание и был избавлен в свои преклонные годы от периода физического и умственного упадка.

Фритц Майер родился в Базеле 10 июня 1912 г., а рос около Базеля в деревне Гельтеркинден. Он посещал Гуманитарную гимназию, а затем в 1931 г. поступил в Университет Базеля для изучения классической филологии, семитологии и ассириологии. Но вскоре они уступили место исламоведению, в котором его первым учителем стал тюрколог-историк Рудольф Чуди. Однако решающее влияние на его будущее, в конце концов, должен был оказать Хельмут Риттер, на встречу с которым в Истанбуле он отправился в 1935 г. Риттер обучал его в Истанбуле, привлекая к участию в различных научных проектах, о чем свидетельствует его первая публикация — «Стамбульские рукописи трех персидских мистиков» (*Stambuler Handschriften dreier persischer Mystiker*)¹.

* Перевод сокращенного автором некролога, полный вариант которого был недавно опубликован в журнале *Persica* [XVI (2000). С. 1—7]. Автор хотел бы поблагодарить Хайнриха Риггенбаха (Heinrich Riggenbach) за помощь в переводе этой и в корректуре следующей статьи. — *Примеч. ред.*

¹ Перечень публикаций Фритца Майера приведен в: F. Meier. *Bausteine*. Istanbul-Stuttgart 1992. Т. I. С. xvii—xxvi, последняя версия которого представлена в: F. Meier. *Essays on Islamic Piety and Mysticism*. Leiden 1999. С. xi—xx.

Дальнейшие стажировки в Истанбуле и в Персии должны были последовать в 1937 и в 1938 гг. В течение зимнего семестра 1936/37 гг. Фритц Майер получил в Базеле докторскую степень*, защитив под руководством Рудольфа Чуди диссертацию о жизни шайха Абу Исхака ал-Казаруни. То, что эта работа вышла в свет только в 1948 г., было вызвано военной ситуацией: когда в Ляйпциге книга была уже набрана, типографский пресс был уничтожен во время бомбардировки, и повторный набор был завершен лишь после войны. В 1939 г. внезапно начавшаяся война также положила конец другим неотложным планам Майера, по которым он собирался провести длительное время в одной из арабских стран. Несмотря на обязанности по воинской службе в Швейцарии, в 1941 г. Майер сумел представить в Университет Базеля свою пост-докторскую диссертацию (Habilitationsschrift), посвященную персидской поэтессе Махсати. Его вступительная лекция в 1942 г. о природе исламского мистицизма обрела книжное оформление в 1943 г. После назначения экстраординарным профессором он смог реализовать свой довоенный замысел и организовать двухгодичное пребывание в Египте, где в качестве *maître de conférence* (лектора) обучал персидскому языку в Университете Александрии.

В 1949 г. он был назначен как преемник Рудольфа Чуди на пост заведующего кафедрой исламоведения, который он занимал вплоть до своей отставки в 1982 г. В 1966 г. он отказался от назначения на должность, предложенную ему Университетом Харварда. Майер чувствовал глубокую привязанность к своей стране и своему городу и высоко ценил те скромные, но обозримые возможности, которым он отдавал предпочтение для спокойной работы. Тем не менее, ему нравилось путешествовать. В течение 50-х, 60-х и 70-х он предпринял несколько поездок в Иран и Афганистан. К концу 70-х он не единожды посетил Марокко. Только будучи уже в преклонном возрасте, он утратил склонность к таким масштабным предприятиям, продолжая, однако, вплоть до 1995 г. посещать конференции немецких востоковедов.

В 1974 г. Майер был произведен в почетные доктора Университета Техрана, а в 1982 г. по случаю своего 80-и летнего юбилея он получил степень почетного доктора от Университета

* Напомню, что докторская степень в Западной Европе и США (PhD) соответствует степени кандидата наук в России. Российская степень доктора наук соответствует на Западе Dr. of Habil, для получения которой претендент должен а) написать и защитить конкурсную работу (Habilitationsschrift) на замещение вакансии и б) прочитать лекцию, тематически отличающуюся от письменной работы и позволяющую претендовать на должность профессора в университете. — *Примеч. ред.*

Фрайбурга. В 1984 г. Германское Ближневосточное Общество (Deutsche Morgenländische Gesellschaft) сделало его своим почетным членом. С 1994 г. он состоял членом Академии наук Хайдельберга.

Приоритеты интересов Майера вращались вокруг двух основных областей: персидская поэзия и исламский мистицизм, последний преимущественно в арабском и персидском проявлениях. Наряду со статьями Майер написал пять монографий, в которых обсуждаются важнейшие темы и персоналии суфизма. Уже в своей диссертации — *Жизнь шайха Абу Исхака ал-Казаруни* — Майер демонстрирует оригинальность и личный талант. С точки зрения филологии издание персидского текста выполнено мастерски, а введение к нему, будучи превосходно выстроенным и написанным на ясном, хорошем немецком языке, затрагивает исторические и социальные, но, в особенности, интеллектуальные и психологические аспекты содержания. Едва ли можно вообразить, что Майер был всего лишь 24-х летним молодым ученым, когда представил свою диссертацию.

Двадцать лет минуло между работой Майера об ал-Казаруни и опубликованием его второй монографии — *Фава'их ал-джамал Наджм ад-дина ал-Кубра*. В течение этого времени он в основном занимался персидской поэзией. Квалификационная пост-докторская работа 1941 года о поэтессе Махсати впервые появилась в виде книги только в 1963 г. Майер не спешил, когда дело доходило до публикации. Он давал работе вылёживаться годами, а в некоторых случаях — десятилетиями, если она не казалась ему вызревшей для опубликования. Он мог собирать новый материал, ставить новые вопросы, зачастую не подавая и намека на то, над чем работает. Даже решив, что рукопись готова в печать, он мог время от времени продолжать переписывать большие куски уже печатаемого текста. Работая с Майером, издателям, редакторам и наборщикам приходилось не легко.

При жизни у Майера была издана только первая часть исследования о поэтессе Махсати — собрание ее стихов в виде *дивана*. Майер не смог заставить себя опубликовать вторую часть — популярный роман о жизни поэтессы, поскольку, по его мнению, важные материалы все еще оставались ему не доступны. Однако, есть план издать роман посмертно. Собранным стихам прекрасной «Госпожи Луны» — Махсати, в большинстве своем, четверостишиям, предшествует введение, в котором, помимо всего прочего, Майер дает наброски истории персидского четверостишия и рассматривает биографии других поэтесс. Это издание стихов сопровождается подробными комментариями и экскурсами во

множество филологических и исторических предметов. Уже только поэтому данная книга представляет собой необходимый инструмент для всякого, работающего в области персидской поэзии.

Монография Майера *Фава'их ал-джамал ва-фаватих ал-джалал Наджем ад-дина ал-Кубра*, появившаяся в 1957 г. после пятилетнего (!) процесса ее печатания², является, как и биография ал-Казаруни, изданием текста (в данном случае арабского), впрочем с предисловием много большего объема, чем представленного в диссертации по ал-Казаруни. Эта книга — авторитетное исследование о жизни и учении мистика ал-Кубра, равно как и об истории основанного им ордена Кубравийа. Введение к ней демонстрирует, что Майер, будучи хорошо знакомым с соответствующей исламской литературой, кроме того был искушен в других предметах широкого диапазона: классической античности, христианском Западе, и, в особенности, в методах и перспективах юнгианской психологии. До конца 50-х годов Майер состоял членом кружка *Eranos*, что подтверждается его статьями в ежегодниках *Eranos*. Позже он более не желал быть связанным с этим аспектом его жизни и деятельности. Соответственно, он не включил отмеченные статьи в свой сборник очерков — *Bausteine* («Кубики»).

В книге Майера *Абу Са'ид Абу-л-Хайр* идет речь о суфийском мастере X—XI вв. из Майханы, о ком ранее уже писали Р. Николсон и Х. Риттер. Как отмечает сам Майер, эта работа — что-то вроде Библии суфизма, состоящая исключительно из описательных характеристик, не сопровождаемых каким-либо изданным текстом. Вокруг центральной фигуры Абу Са'ида рассматривается широкий круг вопросов, имеющих отношение к интеллектуальной и культурной истории суфизма. Книгу следует читать небольшими порциями, одновременно акцентируя внимание на отдельных подразделах, которые сами по себе часто являются самодостаточными отступлениями по фундаментальным аспектам суфизма. Эта книга была переведена на персидский язык Афагом Байбурди при активном сотрудничестве Майера и опубликована в 1999 г. после его смерти.

Еще одна монография Майера, вышедшая в 1989 г., посвящена Баха-йи Валаду, отцу *мавлана* Джалал ад-дина Руми. На основе персидских дневников Баха — *Ма'ариф*, значительная часть которых представлена в мастерском немецком переводе, Майер делает наброски портрета того, что во многих отношениях выдает уникальную форму мистицизма. Данная книга является

² Ср. темпераментные замечания Майера в Предисловии к этой монографии [с. xiii].

просто необходимым сочинением для дальнейшего изучения жизни прославленного сына Баха-йи Валада — Джалал ад-дина Руми. Планируется персидский перевод этого труда.

Последняя из крупных работ Майера — *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya* («Два трактата о Накшбандийа»), появившаяся в 1994 г., рассматривает две темы: «связь сердца с учителем» (*rabūta*) и «проявление святым сверхъестественной силы и власти», то есть феномен *масарруфа*.

Под редакцией Гудруна Шуберта, Эрики Глассен и Ренаты Вюрш (Gudrun Schubert, Erika Glassen, Renate Würsch) большинство статей Майера было опубликовано в 1992 г. к его 80-и летнему юбилею в двухтомном сборнике, озаглавленном *Bausteine* («Кубики») и имеющим третий том с указателями. Где-то половина из включенных статей была переведена на английский язык Джоном О'Кейном при редакторской помощи Бернда Радтке и издана в 1999 г. после смерти Майера³. За несколько дней до своей кончины Майер закончил просмотр перевода. Нехватка времени не позволила Майеру завершить одну текущую работу по культу Мухаммада, и солидная подборка соответствующих материалов осталась среди его бумаг.

Из множества статей Майера, имеющих дело с широким многообразием вопросов, я хотел бы выделить следующие — знакомые с работами Майера, без сомнения, предпочтут что-то свое:

Истолкование позиции Халладжа в суфизме — «Ein wichtiger Handschriftenfund zur Sufik».

Исследование перехода от «шайха-преподавателя» к «шайху-воспитателю внутренних качеств» — «*Quṣayris Tartib as-suluk*»; «*Khurasan und das Ende der klassischen Sufik*».

Отношение Ибн Таймийи к суфизму — «Das Sauberste über die Vorbestimmung».

История ал-Моравидов и концепции *риба* и *мурабата* — «*Almoraviden und Marabute*».

Жизнь и деятельность Мухаммада после смерти — «Eine Auferstehung Mohammeds bei Suyuti».

Диапазон использования *маслуйа* — «Die Segenssprechung über Mohammed im Bittgebet und in der Bitte»; «Kehrreim und *mahya*».

И наконец, работа, стоящая по своей филологической эрудиции в собственной категории, представлена в виде обширного

³ Fritz Meier. *Essays of Islamic Piety and Mysticism* / Tr. by John O'Kane with editorial assistance of Bernd Radtke. Leiden 1999.

эссе, рассматривающего вопросы произношения в древнем новоперсидском языке — «Aussprachefragen des älteren Neu-Persisch»⁴.

Публикации Майера охватывают исламскую историю и культуру по всей протяженности. Масштаб его познаний был действительно феноменальным. Любой, читающий, например «Almoraviden und Marabute», подумает о том, что Майер являлся специалистом, который всю свою жизнь посвятил исламу на Западе. Этот читатель едва ли сможет вообразить, что тот же самый автор был также величайшим современным ученым в персидской литературе.

Майер не любил обсуждать методы и методологию в теории. Его собственные исследования служат самой наглядной иллюстрацией его рабочих методов в действии. Наряду с его способностью к психологическому прочувствованию и юнгианскому истолкованию в своем подходе Майер брал за основу методы школы классической филологии, которые он применял мастерски. Весь корпус работ Майера написан по-немецки и, по сути, до сих пор несёт печать неизвестности за пределами немецкоговорящего мира. Благодаря английским и персидским переводам такая ситуация в будущем может измениться. Хотя Майер предал анафеме саму мысль о том, чтобы превозносить свою работу и заниматься «саморекламой», он хотел быть читаем, ибо у него было стойкое ощущение внутренней ценности и оригинальности написанных им сочинений.

⁴ Все вышеупомянутые очерки переведены на английский язык. См.: Fritz Meier. *Essays. Table of Contents.*

Фритц Майер
(Базель, Швейцария)

Учитель и ученик в ордене Накшбандийа*

Предварительные замечания

Цель написания настоящей брошюры — дать некое представление об исследовании связи сердца с учителем, которое было опубликовано в моем сборнике «Два трактата о Накшбандийа» [*Zwei Abhandlungen über die Naqṣbandiyya*. Beiruter Texte und Studien (BTS) 58. Istanbul-Stuttgart 1994], где оно занимает более 200 страниц. В напечатанном здесь докладе я пытаюсь по возможности максимально доступным языком обобщить в главных чертах ход моей мысли и показать рассматриваемый феномен в более широкой связи. Он является результатом различных подходов и переработок, которые были нацелены на то, чтобы добиться сочетания лаконичности изложения с точностью формулировок. Желаясь ознакомиться с данной темой более глубоко и основательно можно посоветовать обратиться к самой книге. То же касается и примечаний, которые здесь сведены к минимуму.

В силу тесной взаимосвязи содержания книги и доклада друг с другом, я позволю себе здесь внести некоторые поправки к тексту книги, выявившиеся при последующем прочтении. Так, на с. 186 естественно следует читать: во Внутренней Азии (Innerasien). Не был указан и источник, касающийся связи сердца с учителем, практикуемой у суфиев Накшбандийа на Кавказе. На данное упущение мне указал г-н Клеменс Сидорко (из Schopfheim). Речь идет о французском переводе вышедшего в русской редакции арабского текста *Ал-адаб ал-мардийиа фи-т-тарика ан-накшбандийа* [Петровск 1323/1905] саййида Джамал ад-дина ал-Гази-Гумуки ад-Дагистани (ум. в 1866 г). Он напечатан в приложении к книге

* © Fritz Meier. Meister und Schüler im Orden der Naqṣbandiyya. Universitätsverlag C. Winter: Heidelberg 1995. Доклад, прочитанный 10 февраля 1995 г. Sitzungsberichte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse: Bericht; Jg. 1995, 2.

Александра Беннигсена и Шантал Лемерсье-Келкеже [A. Bennigsen, Ch. Lemerrier-Quelquejau. *Le soufi et le commissaire. Les confréries musulmanes en URSS*. Paris 1986. С. 235—236]. На с. 202 — местность Дуро (= *ду род/руд*, т.е. 'две реки') находится в Иранском Курдистане. Далее, на с. 216, в заглавии книги Давсари следует перевести «О повторении (*зикр*) имени Бога». С. 217 — арабское производное от индонезийского Минангкабау звучит как Минангкабави. На с. 332 — книга *Бугйат ал-ваджид* Сахибзада напечатана в 1334-35 г. в Дамаске.

В XIX в. орден Накшбандийа под руководством своего лидера Шамиля выступил на Кавказе против русских в качестве политической и военной силы. Аналогичный процесс имел место и в Алжире, где 'Абд ал-Кадир во главе Кадирийа встал на борьбу с французами. Выдающийся французский арабист Мариус Канар (Canard) провел сравнение между двумя борцами против европейской экспансии в исследовании, также оставшимся незамеченным специалистами, которое было опубликовано в *Annales de l'Institut d'Études Orientales* [AIEO 14, Algier 1956. С. 231—256]. О событиях того времени на Кавказе мы располагаем на сегодня монографией Моше Гаммера (Moshe Gammer) [*Muslim Resistance to the Tsar*. London 1994]*. Внутриполитическая активность Накшбандийа возросла в Турции, а на Балканах и на Кавказе она вновь подходит или подошла к состоянию войны. Действуя таким образом, Накшбандийа идет по стопам древних исламских мистиков, которые ещё до возникновения ордена единолично или группами принимали участие в организации борьбы в защиту или за распространение веры (*джихад*), точно также, как это продемонстрировал сам Мухаммад. Однако, данная проблематика выходит за рамки темы моего доклада, посвященного вопросам мистики ордена.

10 февраля 1995 г. я прочел данный доклад в представленной здесь редакции, однако, чтобы уложиться во время, отведенные на выступление, я опустил отдельные, определенные заранее куски текста.

Ф. М.

* Недавно вышел уже упоминавшийся русский перевод этой монографии: Гаммер М. Шамиль. Мусульманское сопротивление царизму. Завоевание Чечни и Дагестана / Пер. с англ. В. Симакова. Москва: Крон-Пресс, 1998. 512 с. — Примеч. ред.

Много лет тому назад одному моему знакомому, пожилому пациенту, посоветовали выбрать санаторий, который был бы расположен на той же высоте от уровня моря, что и место его рождения. Врач, которому я рассказывал об этом, с улыбкой ответил: «Это мистика!». Под этим он подразумевал суеверие, идущее вразрез с современным пониманием вещей. Однако не трудно показать, что, по крайней мере, в отношении исламской мистики речь идет не столько о косности мышления и обскурантизме, сколько о чём-то, тесно связанным с религиозной верой. Так как при вдумчивом словоупотреблении мистика выступает лишь в качестве небольшой традиции внутри большой традиции какой-либо «религии», как то иудейской, христианской, исламской и т.д. Мистика, или то, что является внутренней частью некой религиозной философии вроде буддизма, неоплатонизма, какой-нибудь самоизобретенной системы или неким учением йоги, короче говоря, как *mystique naturelle* (согласно определению Луи Гарде)¹, есть не мистика сама по себе². В ней речь все же ведется о стремлении не только ценить Бога, о котором говорит великая традиция, но и осязательно приблизиться к Нему и, насколько возможно, установить с Ним контакт. Не то, чтобы мистик хотел подвергнуть свои религиозные убеждения чему-то вроде логической или экспериментальной проверки, нет, — религия или философия сделали ему Бога настолько дорогим и незаменимым, что мистик полностью привязан к Нему и до глубины души хочет Ему принадлежать. Исламский мистик часто уверяет, что он не устремляется к раю, но — только к одному и единственному Богу. Поскольку Бог не связан ни с какими местом и временем, а согласно *суре* 50:16 Корана — ближе к человеку, чем шейные артерии (по Бл. Августину, Бог ближе к любой твари, чем она сама к себе³), то он ищет к Нему путь посредством путешествия в свои сокровенные глубины.

«Путь» (*тарик/тарика*, мн. ч. *турук/тара'ук*) — естественная метафора, что также относится и к «прохождению» (*сулук*) по

¹ Вторя Жаку Маритэну (Maritain). Louis Gardet. *La connaissance mystique chez Ibn Sina et ses présupposés philosophiques*. Mémorial Avicenne II. Publication de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1952. С. 55—65. Louis Gardet. *Études de philosophie et de mystique comparées*. Paris 1972. С. 149 и далее.

² Gershom Scholem. *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt 1967. С. 6, 11, 143. Обзор западноевропейских исследований о видах мистического опыта см. в персоязычной статье Нусраталлаха Фарухара: Нусраталлах Фарухар. «Таджруба-йи 'ирфани чист?» // *Кайхан-и фарханги*. Год 11. № 5 (1373/1994). С. 18—21.

³ Scholem. С. 117-19. Интересные мысли по поводу мистики у Лешека Колаковского: Leszek Kolakowski. *Falls es keinen Gott gibt*. München 1982. С. 89—138.

этому пути. Поскольку Бог представляется как дух, предполагается, что Его можно достичь лишь через одухотворение, спиритуализацию собственного «Я». Это — превращение, которого надеются добиться посредством поступательного преобразования души с помощью осторожного самонаблюдения. Инстинкты подавляются, мирские устремления укрощаются, скрытые и явные склонности ко злу преодолеваются, так называемые похвальные качества прорастают и развиваются внутренние органы восприятия. Все это мистику одному не под силу. Он нуждается в учителе, который знаком с трудностями, сам их уже преодолел и в состоянии руководить и направлять ученика. По-арабски — это шайх, по-персидски также *пир*, и то и другое понимается как «старик», но лучше перевести как «мастер». Исламские мистики называются по-арабски *суфиййа* (ед. ч. *суфи*), т.к. они, подобно лицам, занимавшимся в древности аскетическими и духовными упражнениями, не без влияния со стороны восточно-христианских монахов, имели обыкновение носить шерстяные (а порой, сшитые из хлопка) власяницы; *суф* — по-арабски значит ‘шерсть’. Отсюда же наше искусственное слово суфика, или суфизм, служащее нам для обозначения исламской мистики. Однако самостоятельность исламской мистики нельзя недооценивать. Один из первооткрывателей-исследователей религиозной души, хотя и не причислявший себя к тогдашним суфиям, но оставивший после себя целый свод сочинений, известен под прозвищем Мухасиб (ум. в 857 г.)⁴, что означает «Исследователь совести». С ним и ему подобными было положено начало новому псевдо-теологическому направлению, которое рутинная книжная ученость, стремившаяся обосновать истинное вероучение, довольно долго не могла проглотить, и ещё меньше переварить. Только в X в., благодаря усилиям мистических апологетов, объяснявших и отстаивавших свое направление, удалось прийти к лучшему взаимопониманию и согласию между мистикой и теологией, пока, наконец, около 1100 г. теолог Абу Хамид ал-Газали (ум. в 1111 г.) своим классическим трудом «Воскрешение (или пробуждение) теологии» не ввел мистику в теологию.

В XIV столетии проникательный мистик Ибн ‘Аббад ар-Рунди (ум. в 1390 г. в Фесе) из андалусского города Ронда подразделил суфийских шайхов на две категории: «обучающий шайх» (*шайх ат-та‘лим*) и «воспитывающий шайх» (*шайх ат-тарбийя*)⁵.

⁴ О нём см.: Josef van Ess. *Die Gedankenwelt des Harith al-Muhasibi*. Bonner Orientalistische Studien. NS, т. 12. Bonn 1961.

⁵ См.: «Quṣayri’s Tartīb as-sulūk» // *Oriens*, 16 (1963). С. 106. «Hurasan und das Ende der klassischen sufik» // *La Persia nel medioevo*. Rom 1971. С. 545-70 (Accademia Nazionale

«Обучающий» шайх типичен, по его мнению, для раннего периода суфизма, продолжавшегося до XI в., «воспитывающий» — для более позднего, продолжавшегося вплоть до XIV в. Это во многом верно. В раннюю классическую эпоху суфийское преподавание носило более свободный, академический характер, в более поздние времена оно стало значительно строже. Пропасть между учеником и учителем увеличилась. От послушника требовалось беспрекословное подчинение, шайх же процветал бесспорным господином милости Божией, чувствуя однако, в свою очередь, более сильную ответственность за своих учеников: распределял их по кельям, толковал им их сны и видения, назначал наказания и выдавал аттестаты по окончании курса обучения.

По нашей теме нам придется иметь дело именно со вторым периодом, который, если угодно, продолжается и до сего дня. Тем не менее, он распространяется и на весь суфизм, который в данном отношении, в соответствии со своим географическим положением, возникает посередине между Западом и Индией. Согласно выше сказанному, иметь своего учителя надлежало даже самому первому мистiku, в котором видят Мухаммада — Пророка и основателя новой религии и к которому, по определению, возводилось любое из достижений ислама, и точно так же приписывалось и приписывается влиянию свыше. С конца первого периода к нему возводятся родословные всех мистических школ, как правило, через двоюродного брата и зятя Пророка — ‘Али, считающегося непосредственным учеником Мухаммада.

Исключение составляет линия Накшбандийа, восходящая к Мухаммаду через первого халифа Абу Бакра. Именно ее нам и предстоит сейчас рассмотреть. Ее основателем, или, лучше сказать, эпонимом был Баха’ ад-дин Накшбанд, умерший в Средней Азии, в окрестностях Бухары за год до смерти Ибн ‘Аббада ар-Рунди, т.е. в 1389 г. Еще до Накшбанда — что указывает на его профессию вышивальщика по ткани⁶ — обособилось направление, придерживающееся восьми принципов. Накшбанд добавил к ним ещё три. Один из восьми принципов гласит: отшельничество в обществе (*халват дар анджуман*). Благодаря ему члены и кандидаты освобождались от необходимости сорокадневного затворничества в кельях, как это было обычно принято. Уже в XV в. персидский поэт Джами (ум. в 1492 г.), принадлежавший ордену,

dei Lincei). Краткое и сжатое изложение истории вопроса дает Насруллах Пурджавади в журнале *Ма’ариф*, 6 (1989). С. 43-5.

⁶ Мухаммад б. Мухаммад Парса Бухара’и. *Кудсиййа* (Калимат-и Баха’ ад-дин-и Накшбанд) / Под ред. Ахмада Тахири Ираки. Тегран 1354/1975. Введение 45-9.

восторгался данной особенностью в некоторых своих стихах, подчеркивая, что таким послаблением пользуется только Накшбандийа⁷. Однако есть немало свидетельств тому, что и Накшбандийа приходилось и приходится обращаться к отшельничеству. Далеко не всегда соблюдалось и соблюдается тихое произнесение формулы богопомяновения «Нет божества, кроме Аллаха», или других. Так, в Китае, на который распространилось влияние ордена, в XVIII в. дело дошло до кровавых столкновений между приверженцами тихого и громкого *зикра*⁸.

Обучение, которое ученик должен пройти у шайха Накшбандийа, включало разные дисциплины. Один шайх начала XX в. соединяет пять из них в один комплекс, в котором только две имеют отношение к Богу, а три касаются отношений учителя с учеником⁹. Богу посвящено только что упомянутое богопомяновение, которому все мистические школы придают первостепенное значение, и специфическое для Накшбандийа «пребывание внутри» (*йаддашт*), выражающееся в длительном пребывании сердца с Богом и являющееся, как говорит автор, само по себе результатом изучения всех дисциплин. Отношения с учителем подразумевают пристальное наблюдение, направленное на шайха (*муракаба*), и почти равнозначную концентрацию внимания (*таваджжух*) на шайхе или ориентированность на него, которые можно рассматривать в качестве одного предмета, причем внимание или ориентированность (*таваджжух*), направленные также от учителя к ученикам, должны и могут их внутренне поддерживать¹⁰. Третья дисциплина, в которой взор тоже обращен к учителю, представляет собой связь сердца с учителем (*рабита*). Ее мы здесь и разберем.

Данное требование — связать сердце в любви к учителю — предъявлялось к ученикам суфиев задолго до Накшбанда и было отчетливо сформулировано Наджм ад-дином ал-Кубра, убитым монголами в 1221 г. у себя на родине под Хивой, в районе ниж-

⁷ Нур ад-дин 'Абд ар-Рахман Джами. *Нафахат ал-унс мин хазарат ал-кудс* / Под ред. Махмуда 'Абиди. Тегеран 1370/1991. С. 417, 5—8.

⁸ Françoise Aubin. «En Islam chinois: quels Naqshbandis?» // *Naqshbandis. Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman. Historical developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order. Actes de la Table Ronde de Sèvres. Proceedings of the Sèvres Round Table 2-4 mai 1985* / Marc Gaborieau, Alexandre Popovic et Thierry Zarccone. Varia Turcica, XVIII. Istanbul-Paris 1990. С. 515-24.

⁹ Мухаммад-Амин ал-Курди. *Ал-мавахиб ас-сармадиййа фи манакиб ан-Накшбандиййа*. Каир 1329/1911. С. 92-3.

¹⁰ Michel Chodkiewicz. «Quelques aspects des techniques spirituelles dans la tariqa Naqshbandiyya» // *Naqshbandis* / Marc Gaborieau etc. С. 69—82.

него течения Аму-Дарьи¹¹, затем — его школой и уже современником ал-Кубра не по определению, но по сути, Абу Хафсом ас-Сухраварди (ум. в 1234 г.)¹². Следовать этому требованию уже тогда являлось не только исключительно поведенческим элементом, но понималось в качестве неотъемлемой предпосылки для успеха шайха у послушников. А в Рифа'ийя оно уже в те времена сочеталось с упражнением по сосредоточению во время затворничества¹³. У Накшбандийя оно приобретает факультативное значение к установленным дисциплинам. Более того, для учеников, особенно подходивших для него или хуже справлявшихся с другими, оно могло стать главным или даже единственным делом в их образовании. Решение об этом принималось шайхом, к чему его могло подвести поведение соискателя. Среди ташкентских учеников влиятельного и могущественного шайха XV в. 'Убайдаллаха Ахрара (ум. в 1490 г.) был замечен юноша с удивительно красивым лицом. Ахрар хотел прогнать его, поскольку он вносил беспокойство в группу. Юноша возразил: «Какая Вам польза, если я больше не приду и буду вынужден терпеть приставания людей на улице. В вашем кругу я ощущаю внутреннее присутствие и сосредоточенность, которых мне обычно не хватает». Юноше позволили остаться, и со временем он, по словам шайха, зачастую оказывался настолько завлечен «высшим отношением» (*нисбат*), что не находил более дороги назад. Он выполнял различные поручения Ахрара и не хотел с ним расставаться. «У меня нет иного желания, как время от времени лицезреть Ахрара», — говорил он. Ахрар целенаправленно вел ученика по пути *рабиты*¹⁴.

Подобное обучение, основанное на любви к мастеру, отнюдь не было у Ахрара «сладким», ибо юноше полагалось стать мистиком. Холодность, грубое обращение и авторитарность чередовались с дружеским участием и должны были тем самым имитировать ученику действия Бога, по-видимому, не редко вынуж-

¹¹ См.: *Die Fawa'ih al-jamal wa-fawatih al-jalal des Najm ad-din al-Kubra. Eine Darstellung mystischer Erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200 n. Chr.* Публикация текста и комментариев к нему. Wiesbaden 1957. §6. Предисл. с. 48-9.

¹² Шихаф ад-дин Абу Хафс 'Умар б. Мухаммад б. 'Абдаллах ас-Сухраварди. '*Авариф ал-ма'ариф*'. Каир 1358/1939. С. 287; *Die Gaben der Erkenntnisse des 'Umar as-Suhrawardi ('Awarif al-ma'arif)* / Пер. и пред. Richard Gramlich. Freiburger Islamstudien / Под ред. Hans Robert Roemer. T. VI. Wiesbaden 1978. С. 356.

¹³ 'Изз ад-дин Ахмад Абу 'Али ас-Саййад б. 'Абд ар-Рахим ал-Хусайни ар-Рифа'и (ум. в 670/1271-2 г.). *Ал-ма'ариф ал-мухаммадийя фи-л-ваза'иф ал-ахмадийя*. Каир 1305/1888. С. 120-7.

¹⁴ Фахр ад-дин 'Али б. Хусайн Ва'из Кашифи (ум. в 939/1533 г.). *Рашахат 'айн ал-хайат* / Под ред. 'Али Асгара Му'инийана. Тегеран 2536/1977. В 2-х т. С. 635-6; Джами. *Нафахат*. С. 409-10.

дая его под давлением внешних обстоятельств искать сверхчувственные пути к контакту с учителем, когда тот преднамеренно выражал недовольство. Впрочем, для Ахрара, по его собственному свидетельству, не находившего для своих воспитанников достаточно времени вести занятия в обычном смысле слова из-за своей многосторонней политической деятельности, подобная форма преподавания была как нельзя более кстати¹⁵.

Однако и *рабита* подвергалась в Накшбандийа регламентации. Перед послушником ставилась задача как можно более частой визуализации образа, в первую очередь лица своего мастера, когда тот во плоти и крови не находился напротив. Считалось, что только благодаря такому непрерывному переходу через этот «мост», обеспечивалось желаемое воздействие на учеников. Вначале имел место акт посвящения. Ахрар наставлял своего сына Мухаммада-Йахйа следовать по пути *рабиты*, но лишь случайно мы знаем, как это происходило. Сын спросил, должен ли он смотреть отцу в лицо или в глаза. Ахрар приложил указательный палец меж бровей, и сын понял, на что он должен направить взор¹⁶. Более поздний период (XIX в.) дает нам знать о том, как затем послушник внедряет образ в себя, представляет его в различных участках своего тела и погружает его в «сердце»¹⁷. В результате, ученик должен быть в состоянии произвольно вызывать образ в любое время. И то и другое, восприятие и соответствующий произвольный вызов образа, называют «заниматься с кем либо *рабитой*» (по-арабски: *'амила ар-рабита би-, фа'ала ар-рабита би-, тасаввара ар-рабита, иштагала би-р-рабита би-* (или *фи*), *рабатаху*; по-персидски: *рабита кардан* или *варзидан ба* или *bâ*).

От вызывания образа ожидается реальное сверхчувственное присутствие шайха и его помощь, особенно в борьбе с беспокоящим вторжением чуждых помыслов во время «богопомяновения» при занятии такой практикой.

Однако, главной их целью продолжало оставаться поддержание и укрепление любви к учителю как пред-цели (*als Vorziel*). Его образ в сознании послушника играл роль мандалы. Он концентрировался на нём и, как явствует из достоверных источников, должен был заниматься с ним «любовной игрой» (*'ишкбази*), то есть предаваться с ним любовным фантазиям. Сам Накшабанд

¹⁵ *Рашахат*. С. 601, 2-6.

¹⁶ *Там же*, с. 587, 3-8.

¹⁷ Мухаммад б. 'Абдаллах ал-Хани ан-Накшбанди. *Ал-бахджа ас-саниййа фи адаб ат-тарика ал-'алиййа ал-Халидиййа ан-Накибандиййа* (завершен в 1253/1837 г.). Каир 1319/ 1901. С. 40-1.

в XIV в. уже следовал этой традиции. Его учитель 'Ариф Диггарани, находясь на смертном одре, напомнил ему, что однажды полное единство (*иттихад*), связав их обоих, связывает до сих пор, даже если теперь их любовные игры канули в лету. Он сказал это ему в утешение, дабы подсластить горькую пилюлю, ибо он назначил своим преемником не его, а Мухаммада Парса¹⁸. Когда некие суфии в Самарканде с нетерпением ожидали прибытия из Ташкента Ахрара, они играли, любясь с его тенью, что звучит как-то немного поэтично¹⁹. Мухаммад-Амин ал-Курди (ум. в 1914 г.) рекомендовал шайху предоставить послушнику час после полуденной молитвы для занятий *рабитой*, а затем медитацией над именем Бога²⁰. Кишми (ум. в 1646 г.) преподнес своему учителю Сирхинди (ум. в 1624 г.), Великому обновителю Накшбандийа в Индии, носившему гордый титул «Обновителя Второго тысячелетия» (по мусульманскому летоисчислению), однажды сочиненное им четверостишие как плод его любовной игры с ним. Это четверостишие начиналось таким полустижием:

О ты, на чьем сахаре [т.е. на сладких сахарных устах]

Мухи становятся ангелами [т.е. привлеченные твоими мудрыми речами они порхают над твоим ртом, как мухи].

Это послужило Сирхинди основанием для критики: никому не позволено подняться на небеса за счет другого, тем более за счет ангелов²¹. Такими искусственными или же граничащими с китчем метафорами удавалось от случая к случаю вносить разнообразие и поучать членов Накшбандийа.

Почитанием и любовью, которые ученик, занимаясь *рабитой*, должен был проявлять к своему учителю, в Накшбандийа надеялись, с одной стороны, предоставить ученику что-то вроде лестницы Иакова, по которой он мог бы удобней восходить к мастеру, а с другой стороны, предоставить мастеру нечто вроде горки, по которой он мог бы также легко посылать ученику свои духовные дары или даже посещать его лично и показываться ему. Ученик должен был под впечатлением от учителя как бы произвольно ему уподобиться. Сирхинди провозгласил непреодолимую силу уклона, при котором сила учителя покорного ученика оказывается проявленной. Он восклицает:

¹⁸ *Рашахат*. С. 88—99.

¹⁹ *Там же*, с. 415-13.

²⁰ Мухаммад-Амин ал-Курди. *Мавахиб сармадийа*. С. 315, 15-17.

²¹ Мухаммад-Хашим Кишми. *Баракат-и ахмадийа* (др. название: *Зубдат ал-макамат*). Офсет с литографии 1307 г., вышедшей в Канпуре. Истанбул 1977. С. 275-6.

К чему при таком положении знание о состояниях [души, как у не принадлежащих Накшбандийа], требуемых для того, чтобы учить [шайху] и учиться [последователю]?

И он поясняет сказанное с помощью нелепого сравнения:

Постепенное созревание дыни обязано просто теплу солнца. Таким образом, она в свой срок достигает совершенства. Откуда ей знать о процессе своего созревания? Откуда и солнцу знать о том, что именно оно доводит ее до созревания? Знание может потребоваться для того, чтобы сознательно идти по мистическому пути и руководить [шайху, не принадлежащему Накшбандийа], однако все это относится к другим цепочкам учителей. Наш метод, восходящий к методу сподвижников Пророка, [применявшимся ими в общении с Мухаммадом], делает знание о том, как идти и как вести, совершенно излишним в том случае, когда предмет для подражания, т.е. шайх, следящий за соблюдением этого метода, подобно пастуху, сам наделен всей полнотой знания и постиг истину²².

Не в меньшей степени перегибает палку и третий сын Сирхинди — Мухаммад-Ма'сум (ум. в 1668 г.). Несмотря на то, что обычно требуемое поминание Бога и так нередко сочеталось с *рабитой* (мысленной визуализацией образа шайха), он смело заявляет, что богопоминание без *рабиты* ни к чему не приводит, тогда как *рабита* без поминания Бога вполне достаточно, правда, только с помощью контроля (*таваджжух*) со стороны учителя. Он пишет:

В нашей *тарики*, которая является *тарикой* сподвижников Пророка, процесс передачи и получения знания осуществляется в форме отражения (*ин'икас*). При соблюдении определенных правил достаточно духовного единения с шайхом, как образцом для подражания. При этом произнесение формул богопоминания и доказательства повиновения выступают всего лишь дополнением и вспомогательным средством²³.

Таким образом, согласно концепции Накшбандийа связь сердца с учителем превращает утомительный путь получения послушником знаний в почти автоматический процесс. Она, как через кальку, переводит личность мастера на ученика.

Сирхинди и его сын заходят слишком далеко, возводя накшбандийский метод бессознательного подражания к сподвижни-

²² Сирхинди. *Мактубат*. Письмо I. С. 260 (Перс. I. С. 450/Араб. I. С. 253). Персидский оригинал офсета с литографии. Istanbul 1977. Арабский перевод: *Му'арраб ал-Мактубат* / Мухаммад-Мурад ал-Манзалави ал-Казани ал-Макки. Мекка 1317/1899. Репринт: Enver Baytan Kitabevi, Istanbul.

²³ Арабский перевод с персидского оригинала: *Нур ал-хидайа ва-л-'ирфан ва-сирр ар-рабита ва-т-таваджжух ва-хатм ал-Хаджаган* / Мухаммад-Ас'ад Сахибзада. Каир 1311/1894. С. 46, 6-15.

кам Пророка и усматривая возможность быстрого успеха только в своей школе. Учение о переносе состояния шайха на послушников посредством любви, как связующего звена между учеником и мастером, обнаруживается задолго до Накшбандийа уже у Абу Хафса ас-Сухраварди, и уже тогда (в XIII в.) и даже еще раньше в XI в.²⁴ было известно, что одни ученики нуждались в более длительной подготовке для достижения высоких переживаний, а другие становились «отъехавшими» («hinangerissen») совершенно неожиданно. Кроме того, уже тогда были выделены смешанные типы: «идушего по пути и попутно привлеченного» (*салик маджзуб*) и «привлеченного и одновременно вставшего на путь» (*маджзуб салик*)²⁵. Ряд суфиев, вроде 'Ала' ад-давла ас-Симнани (ум. в 1336 г.), отдавали предпочтение идущему по пути и попутно привлеченному²⁶. Накшбандийа, как и ас-Сухраварди, все же ставила на первое место привлеченного и одновременно идущего по пути, то есть того, кто, будучи ранее привлечен, тем не менее, впоследствии не перестает заботиться о своем внутреннем очищении. Это связано с тем, что по их представлениям, они единственные, предлагающие обучение, при котором адепт — не говорится, по какому из пяти вышеназванных путей (см. выше) — уже вскоре после начала должен пережить скачок в желанное «высшее отношение» (*нисбат*), передающее ему предвкушение (*чашни/заук*)²⁷ перед действительным вкушением искомого великого переживания, четырежды выпавшего, к примеру, уже на склоне лет на долю Плотина²⁸. Такое раннее предвкушение счи-

²⁴ См.: Abu Sa'id-i Abu l-Khayr (357—440/967—1049). *Wirklichkeit und legende*. Acta Iranica, 11. Leiden 1976. С. 13.

²⁵ ас-Сухраварди. 'Авариф ал-ма'аруф. С. 64; Gramlich. *Die Gaben der Erkenntnisse*. С. 93.

²⁶ W. M. Thackston, Jr. 'Ala' uddawla Simnani Opera minora. Harvard University 1988. С. 180, 232; Амир Икбалшах б. Сабик Сиджистани. *Чихил маджлис йа Рисала-йи икбалиййа, амали-йи шайх Рукн ад-дин Абу-л-Макарим Ахмад б. Мухаммад-и Бийабанаки 'Ала' ад-даула-йи Симнани* / Под ред. Наджиб-Майиля Хирави. Тегран 1366/1987. С. 140, 255-6; Hartwig Cordt. *Die sitzungen des 'Ala' ad-dawla as Simnani* (дисс. Базель). Zürich 1977. С. 107, 221.

²⁷ Мухаммад-Са'ид б. Имам раббани Муджаддид-и алф-и сани-йи Сирхинди. *Мактубат-и са'идиййа* / Под ред. 'Абд ал-Маджида Ахмада Сайфии Муджаддида Накшбанди (лит.). Лахор 1385/1965. С. 93, 103; Yohanan Friedman. «The Naqshbandis and Arangzeb: a Reconsideration» // *Naqshbandis*. С. 212.

²⁸ Шихаб ал-дин Йахйа ас-Сухраварди (ум. в 587/1191 г.) [*Хикмат ал-ишрак*. С. 162-3], подобно многим, ошибочно приписывает данное переживание Платону [Henry Corbin. *Oeuvres philosophiques et mystiques de Shihabaddin Yahya Sohrawardi* (Opera metaphysica et mystica II). Bibliotheque Iranienne 2. Teheran-Paris 1952. Араб. С. 162-3]. Согласно более ранним источникам, он приписывает его даже Аристотелю [Corbin. *En Islam iranien*. T. II. Paris 1971. С. 97-8; Louis Gardet. *La connaissance mystique chez Ibn Sina et ses presupposés philosophiques*. Mémoires Avicenne II. IFAO. Kairo 1952. С. 54-5].

талось и считается отличительной чертой Накшбандийа и называется «включением окончания в начало» (*индирадж ан-нихайа фи-л-бидайа*)²⁹. Сирхинди описывает его как путешествие по кругу (*сайр-и мустадир*). Но, скорее всего, это — движение по спирали, от некоего низшего первого ознакомления к более высокому и продолжительному прорыву, для которого Сирхинди понадобилось 10 лет. Утомительный путь других к их первому переживанию по стопам ползающих он описал как «путешествие по прямой» (*сайр-и мустатил*)³⁰. То, что подобное переживание изначально стало как будто бы возможным лишь в Накшбандийа, опровергается уже тем, что различие между «идущим по пути и попутно привлеченным» и «привлеченным и одновременно вставшим на путь» проводилось задолго до Накшбандийа. В привлекающем видят не шайха, но Бога. Однако у Накшбандийа любовь к шайху была движущей силой, или приёмом, усвоенным учеником.

Тем самым у Накшбандийа, и не только у нее, мастер, представляющий в качестве форпоста никак не меньше самого Бога, является, так сказать, маской, которую Бог надел. Мастер слывет в силу своего положения «совершенным человеком» (*инсан камил*), предназначение которого — совершенствовать других (*мукаммил*). Он в состоянии это делать, ибо ему удалось избавиться от всего отличного и стать ничем. Как совершенный, он является всего лишь рупором «повелений» Бога, то есть для того, что Бог требует от людей вообще или персонально от отдельного человека, а как «чудотворец», он — безвольное орудие для «собственных желаний» Бога, то есть для того, чему Бог позволяет происходить, при известных условиях, даже вопреки законам природы. Такого рода обращенный к Богу прозрачный человек слывет в исламе «другом Бога», *вали Аллах*, или просто *вали*, что мы чаще всего переводим как «святой». Он представляет собой высшее проявление рода человеческого. Каждый пророк — святой, но не каждый святой — пророк. Согласно этой концепции, состоявшийся святой есть двуликий Янус, или парадокс: он — вершина гетерономии, в которой он полностью руководим Богом, и одновременно — вершина автономии, так как его воля идентична воле Бога; при сведении его значения к минимуму, он — ничто, при доведении его до максимума — Бог³¹. Поэтому же

²⁹ Сирхинди. *Мабда' ва ма'ад*. Истанбул 1989 (офсет с литографии из Карачи). С. 10, 11.

³⁰ *Мактубат*. Письмо I. С. 277; ср. Письмо I. С. 154.

³¹ Так же, как в случае воплощения божества в теле человека границы «создателя и творения» размываются; Jan Assmann. «Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische

он сравнивает себя по отношению к ученикам со шлюзом. Ученику требуется достичь уровня подчиненности, и затем, после постепенного поднятия до высоты шайха, ему предоставляют полную самостоятельность. Задолго до Накшбандийа, Абу Са'ид Аби-л-Хайр (ум. в 1049 г.) более почтительно сравнил суфийских шайхов с помощью персидского определения *дарвиш* с вратами к Богу:

Дарвишан (дарвиши) перестают быть *ишан* ['они', 3 л. мн. ч.]. Если бы они оставались *ишан* [были бы самими собой], то они не являлись бы *дарвишан*. Их имя показывает, кто они суть: кто ищет путь к Богу, должен держать его через дервишей, ибо врата к Нему — они, по-персидски: «дар-и вай ишан»³².

В христианстве, где нет запрета на изображение, «окном в небо», благодаря которому верующий оказывается «в сиянии небесного света», может служить изображение святого, или икона³³. В суфизме это — здравствующий учитель, или его образ.

Таким образом, одухотворение пролегает через *гуру*, причем настоящий *гуру* есть полное Ничто и поэтому не является препятствием на пути к Богу, но только — указателем направления, также как молитвенная ниша и за ней Ка'ба в Мекке указывают молящемуся направление. Именно этим Ничто должен и хочет стать послушник, и, по методу Накшбандийа, он станет таким Ничто быстрее и вернее всего через любовь к Ничто с человеческим лицом, постепенно уподобляя себя ему. Поэтому в постклассическом суфизме, в эпоху шайха-воспитателя, когда возникла Накшбандийа, престатие (*das Entwerden*)* часто подразделялось на два этапа: престатие в шайхе и престатие в Боге. Уже одно это показывает, что престатие может пониматься не как умирание в смысле психического и медицинского процесса или результата, но только как явление сознания, поскольку мистик должен пережить первое престатие, чтобы достичь второго или

Formen eines "Denkens des Einen" und ihre europäische Rezeptionsgeschichte" // *Sb. Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse*, 1993. Ст. 2. С. 30.

³² Мухаммад б. Мунаввар б. Аби Са'ид б. Аби Тахир б. Аби Са'ид Майхани. *Асраф ат-тайхид фи макамат аш-шайх Аби Са'ид* / Под ред. Мухаммада-Риза Шафи'и Кадкани. Тегран 1366/1987. С. 295. См. также: *Abu Sa'id-i Abu l-Khayr*. С. 83, 2-5. Наиболее последовательные шииты именовали Салмана ал-Фариси, устами которого говорит Бог, «вратами» (*баб*). «Umm ul-kitab» / Под ред. Владимира Иванова // *Der Islam*, 23 (1936). С. 71, 3-4. Позднее их примеру последовали другие. Но это уже совершенно особая тема.

³³ Ср.: Hans-Jürg Braun. *Elemente des Religiösen*. Artemis & Winkler, 1993. С. 52—53.

* Здесь и далее перевод термина *das Entwerden* русским *престатие*, означаящим буквально 'прекращение', 'окончание', на мой взгляд, наиболее точно отражает как немецкий эквивалент *Ent-Werden*: пре-статие ---> пере-ставание, так и арабо-персидский — *фана'*. — *Примеч. ред.*

третьего, если между ними иметь в виду еще Пророка, и пережить также и их. Именно это и предполагает суфийский призыв: умрите прежде, чем вы умрете!

Я слышу вопрос: «Можно ли пережить Бога и выжить?». Говоря начистоту, я бы ответил на это следующим образом: вспомним, что мистика, в строгом смысле слова, существует только внутри определенной религиозной системы. Три монотеистические религии, представляющие для нас интерес, в некоторых основополагающих вопросах все же отличаются друг от друга. Мистика иудаизма обходится без сына Божия и без креста, а исламская мистика утверждает, что вера в сына Божия заслоняет христианину дорогу к единому Богу³⁴. Это позволяет предположить, что мистика совсем не обязательно имеет дело с предметами как таковыми, а, скорее всего — с представлениями о них. В эту категорию мог попасть и сам Бог, так как, несмотря на все апофатические заверения, по рассказам, Он несет столь много человеческих черт, что Его невольно наделяют соответствующим обликом. Кроме того, в Коране Он не всегда обладает теми же помыслами и желаниями, как в Библии, когда речь идет о событиях, описанных в Старом и Новом завете. Надо ли принимать во внимание все эти метаморфозы, сквозь которые прошел сам Бог, и какие из Его заповедей, в таком случае, считать имеющими силу — может быть, как раз те последние, в исламе? Или Бог так великодушен, или так нуждается в любви, что Он превыше всего ценит искреннюю любовь к Нему и скорее вознаградит её, нежели будет во время приема исправлять от себя верность заветам или промахи своих верующих? Это мета-теологический вопрос, на который никто не сможет дать ответа. Тем не менее в преданиях три уже давно сосуществующих друг со другом мистических направления отмечаются успехом. Итак, мы вынуждены прежде всего обратить внимание на антропологический аспект проблемы, тогда эти наблюдения, оказывается, подтверждают точку зрения, согласно которой в мистике мы имеем дело с событием в представлении. Один персидский «дневник» из Таджикистана, датируемый примерно 1200 г., описывая попытки отдельно пережить такое качество Бога как «милосердие» (*бахшайандаги*), дважды использует слово «представлять» (*масаввур кардан*). Автор «пред-

³⁴ Маджд ад-дин Багдади. «Рисала-йи дар сафар» / Под ред. Карамат Ра'на Хусайни // *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism* / Под ред. М. Мухакика и Х. Ландольта. Тегеран 1971. С. 187, 8-10; 189, 12-13; Thackston. *'Ala'uddawla Simnani Opera minora*. С. 123; *шарт-и хафтум* запрещает обращаться за помощью к кому-либо кроме своего мастера.

ставил себе» милосердие Бога в виде, что называется там, сущности, состоящей из белых жемчужин. Затем он припал к ней (малидан), влез внутрь её (гезидан) и не мог «себе представить» — употребив слово «представление» вторично — большего к тому, что уже получил в достатке. То есть он составил себе представление, «расширил» его, как, возможно, выразился бы алхимик, — невысказанно до своего образа Бога, чтобы вновь обнаружить Его там объективированным и наслаждаться в чистом виде. Это — активное воображение, которое вследствие высокой цены цели, естественно, обогащено сильным страстным желанием. Сюда же относятся уже более пассивно переживаемые проявления так называемого бессознательного (сновидения, галлюцинации, «голоса» и др.), которые я здесь в целях упрощения также отношу к миру представлений. В упомянутом «дневнике» и в иных местах далее говорится о том, как человек может перейти из одного качества Бога в какое-либо другое и даже в несколько, или обладать всеми божественными качествами, становясь тем самым их носителем³⁵. Нет недостатка в примерах подобного рода, а претстие в шайхе вообще не мыслится иначе, чем в представлении. Тем самым тайна раскрыта: очевидно, что мистика простирается только до воображения, в котором она замыкается на себя или разбивается о стену трансцендентального, а Бог остается не потревоженным, причем, и в том случае, когда Он сам, или Его безупречное единство, должны были занимать в воображении центральное место. Мы, возможно, ухватываем в этом только нижний слой исламской мистики, но для человека извне трудно рассмотреть что-то большее в силу ограниченности его кругозора.

Из нашего столетия и из Швейцарии приветствуют К. Г. Юнга³⁶, из прошлого столетия и из городского совета Хайдельберга —

³⁵ Об авторе: Baha'-yi Walad. Grundzüge seines lebens und seiner mystik. Acta Iranica, 27. Leiden 1989. С. 326 и целый раздел С. 318—452; *Die Fawa'ih al-jamal*. Введ. С. 65—93.

³⁶ С. G. Jung. *Symbolik des Geistes*. Zürich 1948. С. 391, 417 и далее; он же. *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*. Zürich 1948. С. 97, 221; он же. *Briefe* (в 3-х томах) / Под ред. Aniela Jaffé. Т. I. С. 477; Т. III. С. 30, 69—70, 104—105, 118, 273—274, 317; он же. *Psychologie und Religion*. Zürich 1942. С. 108: Было бы досадным заблуждением, если бы кто-то истолковал мои наблюдения в качестве своего рода доказательства существования Бога. Они свидетельствуют лишь о наличии архетипического образа Божества, и это, с моей точки зрения, все, что мы можем сказать о Боге с позиций психологии. Аналогичную точку зрения можно найти и у Юнга, например, в его *Psychologie und Alchemie* [Zürich 1944. С. 28]. Встречающиеся там прохристианские выпады против «языческого влияния» идут вразрез с его же собственными принципами. Возможно, не будет лишним привести цитату из *Избирательного средства* Гёте [I, гл. 4]:

Людвига Фойербаха. Однако, даже печально прославившийся своим вольнодумством врач и естествоиспытатель Абу Бакр ар-Рази (Разес, ум. в 925 г.) выражается совершенно в духе теизма и даже монотеизма, описывая такое же разумное философское стремление к самосовершенствованию или психологическое — к интеграции своей личности (индивидуации)³⁷, как уподобление Богу (*ташаббух би-Ллах*)³⁸. В последующее время ему вторили Аверроэс (XII в.) и другие философы. Мы должны подражать им в этом, ибо религиозные устои повеления или цели более эффективны,

То, что тебя соблазняет и смущает, — сказал Эдуард — это обращение к иносказанию. Хотя речь здесь идет всего лишь о земле и минералах, однако человек — настоящий нарцисс: он повсюду ищет свое отражение и во всех проявлениях подозревает самого себя. — Согласен! — продолжил капитан. — Таким образом он обращается со всем, что его окружает: зверей, растения, стихии и богов он наделяет и своей мудростью, и своей глупостью, своей волей и своим произволом.

В «папской критике» Бернара Бере есть такие пассажи:

По сути, мы как будто начали диалог глухих. Даже отрицающие существование Бога создают для себя очень специфическое представление о том, что они отрицают. Они — без-божники, однако, в конечном итоге, являются таковыми только по отношению к тому представлению, которое они сами создали о Боге, достаточно старомодному и опять же не совпадающему с вашим или моим представлением о Боге. Когда мы ведем речь о Боге, то должны больше, нежели при иных темах, считаться с тем, что можем быть истолкованы неверно [Bernard Besret. *Lieber Bruder Papst*. Solothurn und Düsseldorf 1994. С. 38-9. Нем. пер. с фр.: Bernard Besret. *Lettre ouverte au Pape qui veut nous assener la vérité absolue dans toute sa splendeur*. Paris 1993].

Анри Корбэну мы обязаны открытием в исламской религиозности активного воображения. Он видел в нем средство заполнения образами мира, находящегося между чувственным восприятием и абстракцией, и превращения внешних явлений и событий в символы высшего мира (или, как он иногда называет, обратное превращение). Он считал, что данное средство в значительной степени действует в известных шиитских и теософских доминирующих представлениях о сверхчувственных духовных сущностях. Когда я писал приведенные выше строки доклада, то исходил из психологических соображений. Несколько дней спустя (в январе, т.е. до моего выступления) я получил корбеновскую переработку его раннего труда *Terre céleste et corps de résurrection* под новым заглавием *Corps spirituel et Terre céleste* [Paris 1979]. Я был рад найти немало точек соприкосновения наших позиций. Бросается в глаза крайняя близость между исламскими текстами Корбэна, их трактовкой им и комментариями Юнга к алхимическому воображению в *Psychologie und Alchimie* [С. 378—381]. Ср. также: Corbin. *Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*. Aubier 1993.

³⁷ Индивидуация, с философской точки зрения, чаще всего представляет собой подразделение единого на его части, с психологической точки зрения — наращение частного до той внутренней формы, которая изначально предусмотрена (энтелехия).

³⁸ Paul Kraus. *Abi Bakr Mohammadi filii Zachariae Raghensis (Razis) opera philosophica fragmentaque quae supersunt*. Pars prior. Kairo 1939. С. 108, 8 (*As-sira al-falsafiyya*). Согласно словам Платона: «Познавший самого себя становится богоподобным» [Алкивиад I. С. 133] Ср.: Gerhard Endress. «Al-Kindi über die Wiedererinnerung der Seele» // *Oriens*, 34 (1994). С. 178.

нежели тот ограниченный разговор, который я здесь веду. Для любого достижения мусульманина требуется помощь Бога.

Вернемся к Накшбандийа: престатие является крайне редким переживанием сознания, и притом, по-видимому, связано с нарушением соматических функций³⁹. Искомое устойчивого состояния мистик достигает вновь прежде всего благодаря отвращающему отступлению от обрыва, что позволяет ему при соответствующих условиях обслуживать материальные и религиозные потребности своих ближних и, например, принимать в качестве мастера учеников. Это — так называемое «дальнейшее пребывание» (*бака*) после престатия (*фана*). Накшбандийская традиция, в свою очередь, могущая сослаться на до-накшбандийское зарождение, именует способных учеников, нашедших себя в жизни, «Божьими друзьями (или святыми) общения» (*аулийа-йи 'ишрат*), а других, которые застыли вблизи бездны, — «Божьими друзьями (или святыми) отшельничества» (*аулийа-йи 'узлат*), иначе говоря, своеобразными внутрисуфийскими «мутазилистами» (!) в смысле отделившихся или даже «фарисеев», что означает то же самое. Накшбандийских отшельников сравнивают также с сотрапезниками Бога (которые витают высоко и никогда не смогут полностью прийти в себя), тех же, кто, благодаря этому, дошел до уровня мастера и зрелых мудрецов, — с *вазира*ми (т.е. министрами) Бога⁴⁰. Однако не следует полагать, что все, поступившие в обучение к шайху, становятся святыми и могут быть затем подразделены на эти две категории.

Заслуживает упоминания, что шайх и его послушники чувствуют себя связанными с Богом через восходящую к Пророку цепь своих учителей и других умерших мастеров, так как, соглас-

³⁹ Луи Масиньон к Жоржу Батайлю (1944 г.):

Вы (т.е. Ж. Б.), по-видимому, ищите в сборном существе человека что-то непосредственное, благодаря чему в игру была бы вовлечена притягательность, внутренних вкусов жизни. Вы не желаете признать экстаз отличительной чертой интеллекта. Экстаз представляет собой физический сбой. Экстаз достигается не действием желания интеллекта, а благодаря неопределенному вкусу, преданности воли влюбленного. В экстазе есть нечто негативное. Тело оказывается несостоятельным ... Какое-то таинственное разделение. Предполагая желание переживать экстаз вновь и вновь, не следует даже приписывать это согласию на боль (долоризму). Это своего рода искусство отделения, которое (так сказать) предшествует телесной смерти [Christian Destremau, Jean Moncelon. *Louis Massignon*. Paris 1994. С. 271].

Должно быть, под своим объяснением Масиньон имел в виду именно престатие.

⁴⁰ «Zum vorrang des glaubens und des guten denkens vor dem wahrheitsseifer bei den muslimen» // *Oriens*, 32 (1990). С. 7—8. Прим. 21; *Zwei Abhandlungen über die Naqšbandiyya*. Istanbul-Stuttgart 1994. С. 292-3.

но накшбандийской и общесуфийской точке зрения, все эти умершие в какой-то форме продолжают существовать между живущими и Богом. В Накшбанди́я с ними в контакт вступают, в частности, во время ритуала, при котором после ряда молитв и торжественной *рабиты* с мастером просят Бога воздать небесным вознаграждением своим незабвенным предшественникам за их благочестивую деятельность, или обращаются непосредственно к ним за помощью. Накшбанди́я настаивает на тождестве двух линий преемственности — горизонтальной, восходящей к Богу через Пророка, и обсужденной вертикальной, ведущей к Богу непосредственно через их шайха. Совместные встречи, без которых не обходились даже специализировавшиеся на *рабите* и которые могли проводиться до двух раз в день, назывались «заданиями по рецитации» (*хутум/хутумат/хатамат*; ед. ч. *хатм/хатма/хитма*). Они проводились в разных вариантах и соответствовали в собраниях других орденов не проводившимся у Накшбанди́я радениям (*хадра*) с музыкой и танцами⁴¹.

В течение двух прошедших столетий *рабита* была потрясена двумя ударами. В 1827 г. в Дамаске скончался известный курдский шайх Халид ан-Накшбанди. Он повелел, чтобы без его соизволения ни один из его учеников не смел сам заниматься *рабитой*. Несомненно, что тем самым он хотел подвесить целый орден к одной центральной неподвижной точке, точно так же, как, например, в Рифа'ийя, где уже в XIII в. повышение в иерархии было поставлено в зависимость от разрешения руководящей верхушки⁴². Поскольку Халид никому не передал своих полномочий, это означало, что никто из его внучатых учеников не мог заниматься *рабитой* со своим непосредственным учителем. Тем самым его ученики могли это делать только с ним самим, своим духовным «дедушкой». Правда, уже при жизни Халида, данная монополия на *рабиту* то там, то сям нарушалась. Однако семья Хани, не раз выдвигавшая шайхов, и другие придерживались ее и после смерти Халида. Таким образом, когда дело касалось связи сердца, каждый конкретный учитель служил своему ученику всего лишь подставкой для ног у трона усопшего Халида. Однако со временем монополия стала разваливаться. В XX в. на индонезийском острове Мадуро она нашла подражателя в лице некоего *сайида* Мухсина-‘Али ал-Хиндуана, который требовал для себя такую же монополию на *рабиту*. После его смерти, наступившей

⁴¹ Есть исключения: Françoise Aubin. «En Islam Chinois» // *Naqshbandis, op. cit.* С. 564.

⁴² Изз ад-дин Ахмад Абу ‘Али ас-Саййад ар-Рифа’и. *Ал-ма‘ариф ал-мухаммадиййа фи-л-ваза’иф ал-ахмадиййа*. С. 120-27. Об авторе: *Abu Sa'id-i Abu l-Khayr*. С. 441.

в 1980 г., некоторые из его верных приверженцев для своей *рабиты* держались за его образ из снов⁴³.

Второй удар: в 1935 г. в Каире на семьдесят первом году жизни умер уроженец сегодняшнего ливийского Триполи Мухаммад-Рашид Рида. В юности он дал посвятить себя в Накшбандийя, однако затем примкнул к реформистской теологии Мухаммада 'Абду. То, что он называл религией (*дин*), сводилось для мусульманина к словам Бога (Корану), к словам Пророка (*хадисам*) и их импликациям. Однако он не требовал, чтобы человеческая жизнь замыкалась на ней. Следовательно, он признавал две сферы жизни: религиозно упорядоченную и светскую. В 1908 и 1909 гг. из Сингапура и Куалы Лумпура, сегодняшней столицы Малайзии, к нему (Рашиду Рида) обратились с вопросом о том, какова степень законности накшбандийской *рабиты*, приводятся ли для нее какие-либо отправные точки в Книге или нет. Рашид Рида ответил: *рабита* нигде в Книге не упоминается и не находит (вопреки противоположным высказываниям Накшбандийя в свою защиту) в ней ни одной опоры. Поэтому *рабита* не имеет к «религии» никакого отношения. Необходимо ответить лишь на один вопрос, не противоречит ли она религии. Нет, она не противоречит, но является нейтральным средством для утончения души. Она относится к психологии, может иметь различное применение, но не поможет ни одному мусульманину спастись, поскольку самой религии никак не касается. Благодаря связи, которую можно установить во время *рабиты* (например, в упомянутом выше «задании по рецитации») с умершим шайхом, — о чем Рашид-Рида, основываясь на собственном опыте, сообщает немало интересного — она встает в один ряд с западным спиритизмом. К «религии» она не относится, ибо первая окончательно завершилась с Мухаммадом⁴⁴.

В целом Накшбандийя не позволила сбить себя с толку реформистской теологией за чистоту веры, уже хотя бы потому, что почитание святых является для нее основополагающим. Однако, Мухаммад-Ас'ад Сахибзада (ум. в 1931 г.), племянник Халида, родившийся уже после смерти последнего, все же не смог устоять перед одним из значительных встречных выпадов⁴⁵. По-

⁴³ Martin van Bruinessen. «The Origins and Development of the Order in Indonesia» // *Der Islam*, 67 (1990). С. 177-8.

⁴⁴ *Zwei Abhandlungen*. С. 222-30.

⁴⁵ Правильные годы жизни, по-видимому, должны быть 1848—1931 (а не 1855—1928, как указано). Hamid Algar. «A Brief History of the Naqshbandi Order» // *Naqshbandis*. С. 34—35; Algar. «Nakshbandiyya» // *EP*. Т. VII. С. 938.

видимому, в ходе споров с ваххабитами и современными реформистами, ему удалось ближе ознакомиться с идеями средневекового реформатора Ибн Таймийи (ум. в 1328 г.). Он был столь потрясен ими, что фактически под мистическим престатием (*фана'*) хотел понимать только лишь дистанцированный, но последовательный и абсолютный отказ от собственной воли перед приказным или религиозным велением (*ал-мурад ад-дини ал-асари*) Бога, то есть перед божественными заповедями, и считал единственно правильным и желаемым единение с Богом только в знании (заложенном в Его заповедях) и в добре, иначе говоря, в уподоблении своей воле воле Бога⁴⁶. Тем самым переживание тесного единения с Богом, или даже полного растворения и гибели в божественной субстанции в духе монистического бытия, отчасти отошло на второй план. Однако на самую *рабиту*, связь сердца с учителем, Сахибзада не посягнул.

Оглядываясь назад, наверное, будет позволено сказать: связь сердца с учителем, которой член Накшбандийа должен уделять внимание на пути своего духовного становления, тая в себе, все-таки, по-человечески определенные опасности, как то эротику или карьеризм, является, тем не менее, некой педагогической техникой в первую очередь постольку, поскольку она позволяет ученикам так постигать любовь к Богу, как ребенок учит родной язык. Я предполагаю, что причину большого успеха Накшбандийа у суннитов Ближнего, Среднего и Дальнего Востока следует искать не только в тех или иных общественных «структурах» и политических условиях, но также и, может быть, прежде всего, в их обращенной к человеку и не перегруженной системе обучения, на что постоянно указывают и сами представители ордена.

(перевод с немецкого языка — Ю. Котковой)

⁴⁶ *Zwei Abhandlungen*. С. 235—238; Мухаммад-Ас'ад Сахибзада. *Бугйат ал-ваджид фи мактубат хадрат мавлана Халид*. Дамаск 1334-35/1915-17; Репринт: Davet Kitabevi Mehmed Nezir Ekinci, Kiziltepe-Mardin 1405/1985. С предисловием Мухаммад-Салиха б. Ахмада ал-Гарси. С. 25, ару-30,2.