

МИР ВОСТОКА



СУФИЗМ

А. А. Хисматулин

**МИР
ВОСТОКА**

А. А. Хисматулин

СУФИЗМ



Санкт-Петербург
Издательский Дом «Азбука-классика»
«Петербургское Востоковедение»
2008

УДК 297
ББК Э 383,
Х 51

Оформление обложки Ильи Кучмы

Хисматулин А. А.

Х 51 Суфизм. — СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика»; «Петербургское Востоковедение», 2008. — 192 с. — («Мир Востока»).

ISBN 978-5-85803-384-4 (Петербургское Востоковедение)

ISBN 978-5-395-00235-8 (ИД «Азбука-классика»)

Настоящая книга — одна из немногих попыток в отечественной и зарубежной ориенталистике осмыслить в целом столь многоплановое явление мусульманской культуры, как исламский мистицизм.

В связи с огромным ареалом распространения и многообразием форм бытования исламского мистицизма автором избран своеобразный подход в обзоре этого феномена.

Рассматриваются прежде всего духовные истоки суфизма, формы божественного избранничества, традиции обретения и наследования непосредственно пережитого духовного знания, их эволюция от мусульманской общины времен Пророка Мухаммада до организованных форм в виде суфийских братств, а также основные составляющие суфийского пути познания.

В заключительной части книги читатель впервые получит возможность ознакомиться с небольшим по объему, но важным по содержанию сочинением известного мусульманского мыслителя Абу Хаида Мухаммада ал-Газали ат-Туси (1058—1111) под названием «Божественное знание» («Илм-и ладуни»).

© А. А. Хисматулин, 1999

© «Петербургское
Востоковедение», 2008

© ИД «Азбука-классика», 2008

ISBN 978-5-85803-384-4
(Петербургское Востоковедение)

ISBN 978-5-395-00235-8
(ИД «Азбука-классика»)



Зарегистрированная
торговая марка

СОДЕРЖАНИЕ

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ	7
ДУХОВНЫЕ ИСТОКИ СУФИЗМА	15
Мухаммад	19
Жертва	21
Откровения	24
Варианты пророческого призвания	25
Коран	30
Фиксация канона	33
Тафсиры и хадисы	35
Умма	37
Традиция <i>увайси</i>	37
Наследственная трансляция духовного знания	41
Духовное усыновление	43
Традиция наследования духу живущего	44
Принцип <i>силсила</i>	46
ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ СУФИЗМА	50
Мистицизм в раннем исламе	52
Божественное установление	54
Выборность руководителя	59
Присяга (<i>бай'а</i>)	61
Синтез традиций	63
Организационная форма мистицизма	74
Институт <i>танака</i> / <i>рибат</i>	79
Школы мистицизма	88
Метод <i>муракаба</i>	89
Метод <i>муджахада</i>	93

Метод <i>маламати</i>	96
Учение о святости	98
Поздний суфизм	103

СУФИЙСКИЙ ПУТЬ ПОСТИЖЕНИЯ

БОЖЕСТВЕННОГО	107
<i>Фана'</i>	112
Категории пространства и времени	115
Второе рождение и маргинальные состояния	118
Место <i>фана'</i>	121
<i>Басират</i>	122
Привлечение и обучение	124
Духовное общение и духовная связь	127
Духовный захват	130
Богопоминание (<i>зикр</i>)	132
Рецитация канонических текстов (<i>хатм</i>)	137
<i>Сама'</i>	139
<i>Ваджд</i>	142
<i>Таваджжух</i>	146

ТРАНСЛЯЦИЯ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ148

'ИЛМ-И ЛАДУНИ	156
Фасл. О знании, знающем и познаваемом	158
Фасл. О душе и духе человека	160
Фасл. О видах знаний	167
Фасл. О путях обретения знаний	175
Фасл. Градации людей в обретении знаний	183
Фасл. Истина божественного знания и способы его обретения	187

Рекомендуемая литература190



ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

Кто познал себя, тот уже познал своего Господа.

Из заповеданного пророкам

من عرف نفسه فقد عرف ربه

В своем историческом развитии человечество прошло достаточно долгий путь, накопив значительный духовный опыт. Согласно мусульманской традиции, в разное время к людям было послано 124 тысячи посланников и пророков. Возможно, их было много больше, но послания лишь части их были зафиксированы письменно, от некоторых остались только имена, о других сохранились предания, о большинстве же современное человечество вообще ничего не знает, так как цивилизации и народы, их принявшие, канули в лету, оставив в память о себе разве что руины и немногочисленные надписи.

Как бы там ни было, то, что до нас дошло, позволяет сделать один важный вывод о том, что все они, хотя и на разных языках и в разное время, говорили о существовании мира, качественно отличающегося от нашего, о бытии, имеющем отличные от наших реалии, о ценностях, обладающих непреходящим значением. Кроме того, они предлагали образ жизни и путь, проделав который, каждый из их последователей на личном опыте смог бы убедиться в справедливости сказанного. Однако по определённым причинам практически сразу после физической смерти посланника или пророка духовное знание, ниспо-

сланное через него, претерпевало изменения, в рядах последователей происходил раскол, а выглядевшая монолитом вновь образовавшаяся религия тем больше начинала походить на мозаичный узор, чем дальше по времени уходила от земного жития того, кто её создал.

Кого можно считать истинными христианами — православных, католиков, протестантов, может быть, старообрядцев или пятидесятников-трясунов, или кого-то еще? А ведь все они веруют во Христа. Как же так получилось, что при одном Иисусе Христе появились такие отличия? Кто может претендовать на идеальную модель исламской общины — сунниты, ши'иты, исма'илиты, му'тазилиты или кто-то ещё? А ведь для всех них «нет бога кроме Аллаха», а живший когда-то Мухаммад — их Пророк Аллаха. И Коран, переданный через Пророка, — тоже для них один.

На сегодняшний день сказать, что это вопрос веры, — значит подойти формально, уйти от ответа и не сказать ничего. Ведь вера у каждого человека когда-то и как-то формируется. Конечно, её нельзя вычислить в единицах измерения и нельзя сказать, что кто-то обладает верой в 1 Вер, а другой — в 100 Вер. Тем не менее в каждом языке есть такие выражения, как: «обрести веру (в)», «принять (на) веру», «утратить/потерять веру» и т. д. В русском языке существует даже такое выражение, как «заразиться верой от кого-либо».

Другими словами, вера не есть нечто совсем уж абстрактное, не поддающееся описанию, но — обретаемое, принимаемое, утрачиваемое и, иногда, заразное. По словам Мухаммада, «каждый ребёнок рождается с врождённым свойством покорности [перед Богом] (*фитрат ал-ислам*), а затем родители делают из него иудея, христианина или зороастрийца». Если взглянуть на первых христиан из ближайшего окру-

жения Христа и принять веру последнего за абсолютно полную, то апостолы, судя по их деяниям, таковой не обладали. Так, например, сам Иисус говорил Петру о том, что тот «маловерный» [От Матфея, 14: 31]. Очевидно, что те же типичные параллели можно провести и на примерах из ближайшего окружения Мухаммада и других пророков. Мусульманский Пророк предрекал: «Очень скоро моя община разделится на семьдесят с лишним группировок, и лишь одна из них спасётся».

Иначе говоря, с одной стороны, пророк на то и пророк, чтобы обладать абсолютной полнотой веры, которой не обладает даже его ближайшее окружение, не говоря уже о последующих поколениях верующих. С другой стороны, дабы сохранить всё, что связано с пророческим откровением, само откровение и житие его передавшего тщательно фиксируется последователями. Таким образом фиксируется и догматизируется *духовный* религиозный опыт отдельно взятого человека, пусть даже избранного Богом, пусть даже Богочеловека. Но почему-то ни фиксация его опыта и откровений, ни догматы не приводят к той полноте веры, которой обладал он. Иначе многие сейчас ходили бы по воде, но не ходят.

Очевидно, что если попытаться понять, какие причины приводят к тому, что духовное знание посланника или пророка претерпевает изменения после его смерти, то можно будет выявить и основы для обладания полнотой веры у его последователей.

Основная проблема, на мой взгляд, сводится к путям обретения духовного знания. А их всегда было только два — опосредствованный и непосредственный. Такая постановка проблемы представляется достаточно жёсткой и как будто не лишена некоторой *натянутости*, поскольку реальность такова, что требует в большей или меньшей степени сочетания непосредственного и опосредствованного путей обрете-

ния знания. Тем не менее именно в такой постановке данная проблема выглядит на сегодняшний день вполне насущной, требующей своего освещения для более полного понимания традиций мистических учений в целом и суфизма в частности.

Опосредствован путь может быть через передачу знания языком, записями, жестами, движениями, всем тем, благодаря чему люди могут общаться между собой и осуществлять, говоря языком науки, коммуникативные функции. Непосредственный путь обретения знания заключается в том, что знание вообще не передается от одного другому в обыденном понимании смысла слова «передавать», а обретается последним при соответствующих условиях тотчас без каких-либо слов, записей и т. п., то есть тем путём, которым его обретали все пророки. Иначе говоря, в первом случае знание получаемое, тогда как во втором переживаемое.

Между этими двумя путями лежит пропасть, так как получить знание отнюдь не означает его пережить. Парадокс состоит в том, что духовное знание, обретенное непосредственно, люди всегда пытались опосредствовать через язык, догматы, постулаты, то есть превратить живой религиозный опыт в некий набор толкований тех, кто такого опыта либо вовсе не имел, либо имел, но не в той полноте.

Так, например, можно сесть у постели спящего человека и на примитивном уровне начать записывать, как он спит, переворачивается с боку на бок, говорит во сне и т. д., то есть фиксировать всё, что сопровождает сон. На научном уровне можно подключить к нему датчики, отмечать его альфа- и бета-ритмы, регистрировать фазы сна и т. д. По пробуждении можно даже расспросить спавшего о виденном во сне и это также зафиксировать. Однако ничто из перечисленного не даст возможности пережить то, что пережил спавший. То же можно сказать и о современных эффектах компьютерной виртуальной реальности или о

состояниях наркотического опьянения, для описания которых у побывавших в них людей не хватает никаких запасов языка.

Ситуация усугубляется ещё и тем, что если сны видят и переживают многие и они, по крайней мере, уверены в реальной необходимости их переживания каждый день (хотя бы по соображениям физиологии), то в случае с духовным опытом пророков в большинстве своём ограничиваются повторением и толкованием на свой лад тех действий и высказываний, которые сопровождали переживание этого опыта. Если воспользоваться аналогией с примером спящего, то — ложатся, закрывают глаза, старательно и сознательно повторяют движения и фразы спавшего, полагая при этом, что исповедуют его духовный опыт и знание. Далее появляются сторонники и последователи того или иного толкования, которые объединяются между собой и образуют, как правило, некую иерархическую пирамидальную структуру исходя из авторитета толкователя, спорят с оппонентами, и, в зависимости от ситуации, начинают следовать уже далеко не духовным целям и идеалам.

«Не убий», — говорит Христос, и христиане, благословлённые церковью, убивают в крестовых походах и жгут на кострах инквизиции заблудших овец. Борьба за веру (*джихад*), внутренняя — с самим собой и внешняя — против неверных, есть богоугодное дело, учит Мухаммад, подразумевая под неверными многобожников, и мусульмане убивают христиан, воюют с иудеями, истребляют друг друга.

Иначе говоря, проваливается очередная попытка передать духовное знание опосредствованными и недуховными способами. В противном случае, зачем человечеству понадобилось такое количество пророков? Можно было вполне ограничиться одним.

В исламе в целом, а в мусульманском мистицизме в частности, существует такое понятие, как «досто-

верность» (*ал-йакин*). Оно составляет тот фундамент, на котором зиждется знание и, в конечном итоге, вера. Это понятие подразделяется на три составляющих степени достоверности, а именно: знание достоверности (*'илм ал-йакин*), око достоверности (*'айн ал-йакин*) и истина достоверности (*хакк ал-йакин*).

В суфийском духе объяснений все три степени могут быть отражены на следующем примере: я обладаю достоверным знанием о том, что человек смертен (мне об этом говорили, я об этом читал, я это изучал и т. д.); я достоверно видел, как человек умер (то есть был свидетелем смерти другого); я сам умираю (то есть сам испытываю и переживаю состояние смерти). Выражаясь иначе, если первые две степени обозначают опосредствованную языком или чувствами передачу знания, то последняя — непосредственное знание, основанное на собственном опыте и переживании этого опыта. Вполне естественно, что такого рода знание приводит к полноте веры и обладает наивысшим достоинством верности, то есть истиной достоверности.

Именно такому способу обретения духовного знания посвящено дальнейшее изложение в настоящей книге, равно как и основным суфийским путям его переживания. Подход в обзоре суфизма, предлагаемый в книге, местами несколько отличается от общепринятого, поэтому вправе ожидать неоднозначной оценки. Другими словами, здесь речь не пойдет о каких-то конкретных объединениях *суфиев*, придерживающихся разнообразных вариантов пути обретения, передачи и наследования духовного знания, каждый из которых сочетает в себе ряд универсальных традиций, адаптированных и перекодированных исламом. Описание «от и до» любого конкретного метода трансляции духовного знания вряд ли возможно уместить в рамки одной работы, принимая во внимание его многовековую историю, звенья в цепи духов-

ной преемственности, специфику региона распространения, элементы ритуальной практики и т. д. Как правило, в такого рода обобщающих работах, в зависимости от субъективных пристрастий автора, ярко высвечиваются одни аспекты и уходят в тень другие, а потому они быстро устаревают в связи с вновь открывающимися фактами и результатами исследований не одного десятка учёных. Основная же задача этой книги — дать популярное описание в целом пути к непосредственному переживанию и наследованию духовного знания, традиций, связанных с ним, эволюции его как в организованных, так и в неорганизованных формах исламского мистицизма.

Для облегчения восприятия текста упоминание имён собственных и датировка исторических событий сведены к минимуму, однако последовательность развития последних сохраняется согласно общепринятой хронологии. Более глубокий интерес к изложенному материалу может быть удовлетворён обращением к рекомендуемой литературе, которая подобрана исходя из наличия в ней не только сведений информативного характера, но и обширных списков использованных работ, способных удовлетворить наиболее придирчивые запросы.

В конце книги предлагается перевод небольшого сочинения известного мусульманского мыслителя Мухаммада ал-Газали ат-Туси (1058—1111) под названием «Послание о божественном знании» («ар-Рисала ал-ладунийя»)¹. Это сочинение даст возможность глубже раскрыть тему, являющуюся предметом обсуждения в настоящей книге, и поможет создать адекватное представление о действительных традициях и корнях исламского мистицизма, уходя от того дилетантского взгляда на него, который формируется бла-

¹ Есть английский перевод Margaret Smith в: *Journal of the Royal Asiatic Society*. 1938. April. P. 177—200; July. P. 353—374.

годаря публикуемым переводам с западных языков многочисленных сочинений псевдосуфийских авторов. И хотя, из-за отсутствия в моём распоряжении арабского оригинала, перевод выполнен с персидского издания сочинения под заглавием «Божественное знание» («'Илм-и ладуни») (Техран, 1361), тем не менее, надеюсь, он окажется небезынтересен в сути излагаемых автором соображений и удовлетворит самый изысканный вкус.





ДУХОВНЫЕ ИСТОКИ СУФИЗМА

Говорите людям по степени их разумения.

Из заповеданного пророкам

كلّموا النّاس على قدر عقولهم

Так уж повелось, что практически любая книга по суфизму, как в отечественном востоковедении, так и за рубежами отечества, начинается с зачастую спекулятивных рассуждений о происхождении термина *суфи*. Авторами предлагаются различные этимологические толкования от 'носящих шерстяную одежду' (от *суф* — 'шерсть') до 'мудрецов' (от *sophos* — 'мудрость'). В промежутке есть и *сув* — 'вода', и *суффа* — 'скамья', и *сафа* — 'чистота', и *сафф* — 'ряд'.

Приведённые результаты этимологических изысканий, на мой взгляд, ясно показывают, что подобного рода рассуждения мало чем способствуют пониманию сути явления, ибо чудеса этимологии не безграничны. Поэтому на сегодняшний день более или менее общепризнанным считается происхождение термина *суфий* от *суф* ('шерсть'), так как одежда из шерсти, будучи тёплой и, что немаловажно, ноской, издавна являлась атрибутом аскетического и отшельнического образа жизни. Термин, обозначавший первоначально чисто внешний признак, стал, по-видимому, как это обычно бывает (ср.: 'нѣмецъ' от 'нѣмой', 'рускій' от 'русый'), функциональным и уже безотносительно к материалу носимой одежды распространился на людей, занимавшихся в мусульманской общине подвиж-

ничеством и духовными исканиями. Следовательно, надо иметь в виду, что *суфий* — это мусульманский мистик, а суфизм, или в оригинальном звучании *та-саввуф*, соответственно, — исламский мистицизм.

Раз мы говорим об исламском мистицизме, то следует отчетливо понимать, что сначала появляется ислам, а уж затем в его рамках — исламский мистицизм. Другими словами, *суфий* — это прежде всего мусульманин, то есть, дословно, 'человек, предавший себя Богу (Аллаху)' или 'покорившийся Ему', и лишь потом мистик. Что бы ни говорили о духовно-религиозной практике мусульманского мистицизма как о сложившейся в результате влияния на неё практики христианских аскетов, греческих мудрецов или индийских йогов, по определению *суфий* не может быть не исповедующим ислам, в противном случае его надо называть как-то иначе.

Если мы признаём, что исламский мистицизм оформляется в рамках ислама, то и духовные корни суфизма следует искать в тех же рамках. И прежде всего в личности основателя ислама — Пророка Мухаммада, в связанной с ним традиции, в среде его ближайших сподвижников и, конечно же, в откровении, ниспосланном Пророку, — Коране. Для того чтобы читатель ясно представил истоки мистической традиции, я позволю себе вкратце напомнить основные вехи становления ислама¹, имеющие отношение к содержащемуся в нём корпусу духовного знания.

Итак, оглядываясь назад, на сегодняшний день можно свести основные этапы зарождения ислама к следующему.

Мухаммад до откровения — обычный человек, много среди многих, со своей жизнью, радостями и горестями.

¹ Подробнее ислам будет рассмотрен в следующей книге из серии «Мир Востока», которая будет называться «Классический ислам».

Мухаммад после получения первых откровений — избранный свыше посланник, передающий послание от Господа.

Коран — текст послания, ниспосылаемого через Мухаммада во время откровений; до определенного времени бытует в устной передаче.

Тафсиры — толкования на текст Корана, появляющиеся внутри мусульманской общины; вначале бытуют в устной передаче.

Хадисы — предания о ситуативных высказываниях Мухаммада, собиравшиеся мусульманской общиной; вначале бытуют в устной передаче.

Умма — мусульманская община, на первых порах состоявшая из первой жены Мухаммада, его раба Зайда, подаренного ему женой, а затем получившего вольную и усыновленного Мухаммадом, и мальчика 'Али, отданного дядей Мухаммада ему на воспитание; *умма* появляется с текстом Корана, она же фиксирует его, *тафсиры* и *хадисы*.

Перечисленное выше не дает абсолютно никаких оснований утверждать, что ислам появляется на голом месте вне сферы действия других религиозных представлений. Отнюдь. Пророки появлялись и получали откровения до Мухаммада, вокруг пророков формировались общины, которые, толкуя на свой лад как откровения, так и предания о деяниях их лидеров, распространяли учение по всему миру. В таком окружении происходило становление ислама, и в данном отношении мусульманская традиция как раз мало чем отличается от других.

Что действительно удалось сделать исламу в довольно сжатые сроки — это вобрать в себя практически все традиции непосредственного получения и наследования духовного знания, существовавшие и существующие до сего дня в патриархальном обществе и особенно действенные в условиях родоплеменных отношений. Именно обработка исламом традиций

трансляции духовной культуры, на мой взгляд, позволила ему не только выжить в жесточайшей конкуренции с другими религиями — христианством, иудаизмом, языческим шаманизмом, но и стать одной из мировых религий. В число этих традиций в первую очередь входят:

- ♦ пассивная форма непосредственного переживания духовного знания; ведет свое происхождение в рамках ислама от Мухаммада и трансформируется в суфийской традиции как путь привлечения божественным — *джазба*, отсюда *маджзуб* — 'привлеченный, тронутый божественным';

- ♦ активная форма достижения непосредственного переживания духовного знания; происходит в границах мусульманской традиции от Мухаммада и трансформируется в суфийской традиции как путь обучения — *сулук*, отсюда *салик* — 'идущий по мистическому пути';

- ♦ наследование непосредственно пережитого духовного знания от персонифицированного духа, то есть духа умершего человека; формируется в мусульманской общине и находит широкое применение в исламском мистицизме в виде традиции *увайси*;

- ♦ наследование непосредственно пережитого духовного знания по принципу генетического родства, то есть от отца к сыну; формируется в мусульманской общине, начиная с четвертого праведного *халифа* 'Али, и даёт одно из основных ответвлений в исламе — шиизм; в традиции суфийских общин используется в качестве обоснования духовного лидерства многочисленных потомков суфийских шейхов (*шейх-заде*);

- ♦ наследование непосредственно пережитого духовного знания приёмным сыном (при отсутствии собственного); берёт своё начало в рамках ислама от Мухаммада и трансформируется, в частности, в центральноазиатском суфизме в традицию духовного усыновления — *фарзанд-и ма'нави*;

♦ наследование непосредственно пережитого духовного знания от духа живущего человека его преемником-учеником; реализуется в мусульманской общине в среде первых сподвижников Мухаммада (*асхабов*) и четырёх праведных *халифов*, в дальнейшем служит прообразом для создания организованных суфийских общин, бинама «учитель—ученик» и сложения цепи духовной преемственности (*силсила*).

Не следует думать, что под сенью какой-либо из этих традиций или сразу нескольких преследовались исключительно духовные цели. Конечно же, существовали и маскировавшиеся под суфийский облик шарлатаны, и уподоблявшиеся им псевдосуфийские общины, обосновывавшие свою деятельность той или иной традицией. Многие суфийские общины то и дело отходили от духовных устремлений, ставя своей целью устремления чисто политические и используя при этом действующие традиции. В данном отношении идеализировать суфизм — значит грешить против истины. Тем не менее всё перечисленное имеет право на жизнь и живёт до сих пор в рамках исламского мистицизма, в связи с чем целесообразно рассмотреть истоки сложения этих традиций в исламе более подробно.

МУХАММАД

Есть ли необходимость в контексте наших рассуждений выделять жизнь Пророка до получения первых откровений в самостоятельный этап? Ведь, будучи одним из многих, он ничем не выделялся среди своих соплеменников. Пробовал пасти овец, заниматься торговлей, водить караваны. То есть жил так, как того требовали социально-экономические условия его времени и общества. Появившиеся позже предания о его ранней богоизбранности, конечно, могут отражать не-

что неординарное, но скорее носят легендарный характер, чем фиксируют действительные факты его биографии. Сам Мухаммад не раз заявлял, что он такой же, как и другие члены общины.

Однако, по-моему, следует выделить именно этот этап, как контрастирующий с тем, что связан с жизнью Мухаммада после получения откровений. Вольно или невольно, но мусульманская традиция объективно сохранила очень немного из того, что относилось к жизни Мухаммада до откровений. Подавляющее число *хадисов* связано с его высказываниями уже после того, как он стал выделяться среди соплеменников своими проповедями и появились люди, обратившие на него внимание, запомнившие его высказывания. Утрируя: кого интересовало, что сказал Мухаммад, вернувшись с пастбища или что-то удачно или неудачно продав. Никто и не пытался запоминать это. Один из многих, говорящий как все, поступающий как все, живущий как все. Судьба как у большинства в любом обществе, которое не фиксирует жизнь своих членов до тех пор, пока они не выходят за рамки категории «нормальный» и «обычный».

Другое дело, когда своими действиями кто-то начинает обращать на себя внимание, вызывая какую-либо реакцию со стороны окружающих — удивление, восторг, ненависть, осуждение и т. д. Со всей очевидностью степень внимания зависит от неординарности или необычности поведения и поступков. Если на фоне всеобщего молчания кто-то впервые выходит на улицу с обращением к народу, это выглядит необычно, к оратору прислушиваются, ему внимают. Если он выходит не один раз, вокруг него собираются, за ним следуют, его начинают чтить, он становится лидером. Но если выходить на улицу с обращением к народу стало за правило у многих, то в происходящем пропадает эффект необычности, так как уже сами выходы и обращения становятся фоном жизни общества.

Интерес как к ораторам, так и к их речам ослабевает, и никому уже нет дела, что представляет собой очередной глашатай истины. Они становятся «одними из». Таким образом видоизменяются сами категории «нормальный» и «обычный», меняется само общество, его культура, традиции, законы наконец.

Сам факт, что жизнь мусульманского Пророка после получения им откровений освещена традицией надёжнее, лучше и полнее, чем до них, а *хадисов*, относящихся к допророческому времени жизни Мухаммада, много меньше, чем связанных с пророческим периодом, позволяет заключить, что окружавшие Мухаммада люди с определённого момента начинают выделять его среди ему подобных, внимать ему и запоминать им сказанное. Иначе говоря, начинают признавать его необычность, выражавшуюся прежде всего в том, как он говорит и что; он говорит.

Жертва

Прежде чем перейти к собственно откровениям, я хотел бы обратить внимание на ряд событий, случившихся в жизни Пророка незадолго до них. Эти события, казалось бы, не имеют непосредственного отношения к откровениям, но под определенным углом зрения могли, вероятно, быть связаны с ними самым прямым образом. Их последовательность, исходя из источников, их описывающих, можно представить так:

1. Смерть годовалого сына Пророка — Касима¹.
2. Последовательное рождение четырёх дочерей.
3. Ремонт Ка'бы — святилища доисламских арабов.

¹ Некоторые источники указывают еще на двух сыновей, умерших в грудном возрасте, что только усиливает трагедию Пророка.

Лейтмотивом всей личной жизни Мухаммада становятся, как бы парадоксально это ни выглядело, не пророческие откровения, потрясшие потом весь мир, а вполне человеческое желание иметь наследника, сына. В патриархальном обществе, только воспитав сына, мужчина мог реализоваться полностью, полноправно утвердиться, продолжить свой род и т. д. Добавим к этому раннее сиротство Мухаммада, его желание любить и быть любимым; отказ дяди выдать за него свою дочь; наконец, женитьба Мухаммада на женщине старше его, до того уже дважды побывавшей замужем, то есть не являвшейся девственницей. Словом, Мухаммада не очень-то жаловали опекавшие его сородичи и, что называется, родственных душ у него фактически не было.

Женитьба на богатой вдове будто бы изменила его обыденную жизнь к лучшему, но не реализовала его душевных чаяний. Родившийся сын через год умирает. Повторные попытки дают только дочерей. Жена, видимо, поняв желание своего супруга, дарит ему юношу-раба, которого Мухаммад освобождает и усыновляет.

Но как воспринять подобные неудачи или, скорее, даже несчастье? Естественно, как гнев божеств, которые взяли в жертву его малолетнего сына и оставили его без наследника, и, вероятно, как гнев их главного божества — владыки Ка'бы. При этом неважно, умер ли он от обычной болезни или причиной смерти послужило что-то другое. В любом случае боги были разгневаны, раз они допустили смерть младенца. Скорее всего, именно поэтому мусульманская традиция приписывает инициативу в снятии с места чёрного камня при ремонте Ка'бы Мухаммаду. Ведь во время ремонта это была самая сакральная операция, личное участие в которой могло бы умиловить владыку Ка'бы. Трудно представить, сколько прежде молился впечатлительный и эмоциональный Мухаммад, коль

скоро решился на такой отчаянный шаг — перенести божество.

Обратной стороной смерти сына Мухаммада является мотив жертвы, служащий обоснованием получения чего-либо от духовного мира абсолютно во всех религиях и религиозных учениях. В данном вопросе в нашем распоряжении весь русский и зарубежный фольклор. Кто-то продаёт душу Дьяволу, чтобы получить что-то материальное, кто-то должен искренне раскаяться в содеянном, кто-то вынужден претерпеть муки и т. д. Примеров масса. Прежде чем что-то получить, необходимо заплатить. Верно и обратное: заплатив, можно ожидать получения. Плата зависит от требуемого. В случае, если инициатором является просящий, оценка платы всегда субъективна — напрямую связана с оцениванием её размера самим просящим — и, как правило, занижена. Поэтому жертву могут и не принять. Если же инициатива исходит сверху, то тут расчет идёт по самым высоким меркам. Забирается самое дорогое и ценное для конкретного человека. Взамен даются душевные страдания, испытывающие его. Иначе — испытательный срок, заканчивающийся или не заканчивающийся осознанием. Один из ранних мистиков конца VIII в. Фудайл ибн Ййад (ум. 803) говорил об этом так: «Когда Бог любит своего раба, Он насылает на него беду, а когда Он любит его очень сильно, то полностью завладевает им, не оставляя ему ни семьи, ни богатства».

Похоже на то, что всю жизнь Мухаммад лелеял надежду вымолить у Бога сына беззаветным служением Ему, став первым 'покорившимся' (*муслим*). Но, похоронив уже после откровений еще одного родившегося младенца, к концу жизни лишился также и своего приёмного сына — Зайда. Только этим не реализовавшимся чаянием объясняется решение Мухаммада, принятое им незадолго до смерти, направить ополчение не в «горячие точки» сопротивления

исламу со стороны выраставших как грибы лжепророков, а туда, где был убит усыновлённый им некогда Зайд.

Вполне очевидно, что ближайшее окружение Пророка и ранняя мусульманская традиция прекрасно осознавали личную трагедию всей жизни Мухаммада. Так, например, некоторые биографы, описывая события его жизни, берут за одну из точек отсчёта год вступления в брак с первой женой, что само по себе указывает на значимость этого события. Однако впоследствии, подвергшись, по-видимому, какой-то переработке, трагедия как бы размазывается по биографии, а основной упор делается на откровениях и пророческом периоде жизни Мухаммада.

Откровения

Краеугольный момент в истории человечества — ниспослание откровений, появление нового Пророка, зарождение новой религии. Что мы о них знаем?

Существующие факты из биографии Мухаммада создают следующую последовательность событий. Через какое-то время после ремонта Ка'бы Мухаммад начинает подвергаться видениям, вслед за тем ищет место уединения, там предаётся аскетическим упражнениям, результатом которых становится явление верховного ангела, опознанного затем как Джабра'ил (Гавриил). Джабра'ил в приказном порядке заставляет читать текст, нисходящий от Господа. Спустя некоторое время текст получает имя собственное *ал-Кур'ан* ('Чтение'). Чтение подразумевает знание текста наизусть, а не современное чтение «по писаному» и фактически означает пропустить текст через себя, пережить его.

Вот так или приблизительно так в общих чертах выглядит цепочка событий, относящихся к передаче

через Мухаммада текста откровений. Однако подобное упрощённое описание со всей наглядностью указывает только на способ получения знания — непосредственное переживание, не объясняя характерных особенностей, приводящих к нему. А такие особенности есть. Именно они, на мой взгляд, помогают понять суть существовавших до ислама, бытующих наравне с ним и выросших из него мистических традиций. Словом, имеет смысл остановиться на них более детально.

Итак, существующие легенды о пророческом призвании Мухаммада в целом отражают два универсальных варианта, приводящих к непосредственному переживанию духовного знания. Первый вариант — пассивный, то есть когда потусторонние божественные силы домогаются своего избранника. Второй — активный, то есть когда некто домогается божественных сил, пытаясь стать избранным ими. Пассивность и активность в вариантах достаточно условна, поскольку всё определяется наличием у человека божественной души, ведущей своё происхождение от божественного мира, имеющей с ним духовную связь и служащей возбудителем духовных устремлений человека. Не вдаваясь в детали, здесь имеет смысл отметить, что затронутый вопрос весьма не прост и в различных школах ислама он решался по-разному. С одной стороны, божественной душе дано бренное тело, и она как будто вправе быть самостоятельной в своих устремлениях. Однако, с другой стороны, индивидуальная душа происходит от Бога и, осознавая это, должна выполнять Им предначертанное, поклоняться Ему и непрестанно восхвалять Его.

Варианты пророческого призвания

Мотивация. Вполне вероятно, что мотивацией пророческого призыва, поводом к его реализации по-

служило, с одной стороны, естественное желание Мухаммада иметь наследника, а с другой — смерть этого наследника (или наследников) в младенчестве.

Видения. Ничего экстраординарного с точки зрения соплеменников Мухаммада в самом факте видений не было. Духовидцы были во все времена. В обоих вариантах традиция отмечает, что видениям Пророка, сопутствовали сильное сияние и свет, которые, по доисламским представлениям, предшествуют появлению духов или сопровождают его. Дабы отграничить видения Мухаммада от видений обычных духовидцев, его биографы настаивают на том, что первые были истинными и чистыми, подразумевая при этом, что вторые суть происходящие от Дьявола.

В видениях, в первом, пассивном их варианте Мухаммаду во сне внушается тяга к уединению, тогда как во втором, активном, он сам его полюбил.

Уединение. Уединение в пещере на горе Хира также, по представлениям жителей Мекки, не означало из ряда вон выходящего события, так как там, на время уходя от мирских забот, размышляли и постились те, кто хотел принять важное решение и, очистившись таким образом, освятить затем это решение обходом Ка'бы. Согласно обеим легендам, Мухаммад тоже какое-то время провел уединённо, ведя аскетичный образ жизни в пещере на горе Хира.

Призыв. Самые существенные отличия в легендах начинаются именно с призыва Мухаммада, ставшего следствием уединения. В первом, пассивном варианте троекратный приказ ангела возглашать трижды встречает отказ Мухаммада, в связи с чем мерой воздействия ангела каждый раз становится удушье будущего Пророка. Лишь на четвёртый раз Мухаммад вынужден был согласиться и повторить за ангелом текст первых аятов 96-й суры Корана.

Во втором варианте видений момент призыва описан только как знакомство ангела с Мухаммадом, при котором первый, обращаясь к Пророку, лишь называет себя.

Оградительные меры. Результатом ангельского призыва в обеих легендах становится испуг или даже страх Мухаммада. В первом варианте он обращается к своей жене с просьбой закутать его в покрывало. Некоторые источники добавляют к тому же просьбу полить его водой. По всей видимости, указанные меры были предприняты. Во втором — просто сообщает ей о своём опасении сделаться одним из *кахинов*-духовидцев, которых сам недолюбливал. Жена в ответ успокаивает его, говоря, что Аллах никогда не допустит этого.

Перерыв. В обеих легендах четко фиксируется перерыв во встречах с ангелом. Только в первой легенде он представлен как результат проведённых превентивных мер и промежутков успокоенности, а во второй — как период уныния, тоски, блуждания по окрестным горам и даже попытки суицида Мухаммада из-за отсутствия встреч с ангелом.

Откровения. Перерыв завершается в первом варианте повторным явлением ангела, повторным закутыванием Пророка и ниспосланием суры «Закутанный» [Коран, 74]. Во втором варианте вторичное явление ангела, по-видимому, предотвращает попытку самоубийства и завершает тем самым перерыв. В обоих случаях с вторичным появлением ангела откровения далее следуют одно за другим.

Не будет лишним еще раз напомнить, что отраженные в приведенных здесь вкратце легендах варианты пророческого призвания не являются духовным продуктом исключительно ислама. Эти варианты были лишь внесены в контекст получения пророческого откровения Мухаммадом. Оба они — издревле существующие и фигурирующие во всех религиозных традициях.

В качестве параллелей можно привести примеры из традиции ветхозаветных пророков, где пассивный вариант пророческого призвания представлен Моисеем, Иеремией, Ионой и некоторыми другими.

Моисей — «Моисей сказал Богу:

— Кто я, чтобы мне идти к фараону и вывести из Египта сынов Изралевых?» [Исход, 3: 11].

Иеремия — «А я сказал:

— О, Господи Боже! Я не умею говорить, ибо я еще молод» [Книга пророка Иеремии, 1: 6].

Иона — «И встал Иона, чтобы бежать в Фарсис от лица Господня, и пришел в Иоппию, и нашел корабль, отправлявшийся в Фарсис, отдал плату за провоз и вошел в него, чтобы плыть с ними в Фарсис от лица Господня» [Книга пророка Ионы, 1: 3].

Примерами активного снискания пророческого дара могут служить пророки Исаия и Соломон.

Исаия — «И услышал я голос Господа, говорящего:

— Кого Мне послать? И кто пойдет для нас?

И я сказал:

— Вот я, пошли меня» [Книга пророка Исаии, 6: 8].

Соломон — «В Гаваоне явился Господь Соломону во сне ночью, и сказал Бог:

— Проси, что дать тебе. <...>

— Даруй же рабу Твоему сердце разумное, чтобы судить народ Твой и различать, что добро и что зло...» [3-я Царств, 3: 5, 9].

При обращении к соответствующей литературе под соответствующим углом зрения аналогичные примеры обнаруживаются в чрезвычайном изобилии и в языческом шаманизме, который прошел через века в борьбе с монотеистическими религиями и выжил в Северной Америке, Африке, Центральной Азии и Сибири.

Здесь духи помогают будущему шаману настолько, что не оставляют ему другого выбора, кроме как смириться со своей участью и начать шаманить. Человек, обладая определённой предрасположенностью, выражаемой в каких-то видениях, либо сам идёт на обучение к опытному шаману, либо уединяется и постится, дабы добиться расположения духов самостоятельно. Первый вариант наиболее типичен для Сибири, второй — для индейцев Северной Америки. Оба вместе присутствуют в Центральной Азии.

Чисто умозрительно можно предполагать, что пассивный вариант более архаичен, так как сначала должен появиться обучающий, а лишь затем обучаемый. На такие же мысли наталкивает и библейское божественное происхождение человека, когда вначале в Адама вдохнули от Духа Святого, а уж после того появился научающий Змий-искуситель, и Адам решился-таки сам отведать заветное яблоко.

Отдельно хочется обратить внимание на оградительные, превентивные меры, предпринимавшиеся Пророком во время общения с ангелом, в частности на закутывание покрывалом. Этот обычай встречается у ветхозаветных пророков (например, Моисей [Исход, 3: 6]), отмечен он и у шаманов, его или сходные с ним магические действия можно обнаружить и у представителей других религий. По многочисленным свидетельствам, доисламские арабы также прибегали к закутыванию как к средству защиты от духов. Последние при определённых условиях могли влиять, овладевать, вселяться и захватывать материальные предметы, к числу которых относится тело человека. С подобными представлениями связаны обычаи мумифицирования и сохранения тела в религиозных верованиях Древнего Египта, вера в переселение душ и т.п. Условия, приводящие к такой возможности для живого человека, будут рассмотрены ниже.

Выявленное выше типологическое сходство позволяет говорить о существовании двух общечеловеческих путей непосредственного переживания духовного знания, органично включенных в мусульманскую традицию — пассивного, при котором избрание происходит свыше, и активного, при котором избрания свыше добиваются. Напомню, что первый получил дальнейшее развитие в исламском мистицизме как путь привлечения (*джазба*), а второй — путь обучения (*сулук*).

КОРАН

Как известно, часть текста Корана передавалась Аллахом Пророку через Джабра'ила в приказном порядке, посредством повелений «Икра'! Кул!» ('Читай! Говори!'). Другая же часть передавалась как бы от третьего лица. Доподлинно известно, что первое откровение пришло Мухаммаду не за чашкой чая, а в каком-то измененном по сравнению с обыденным состоянии сознания. Вполне возможно, что в грезах наяву, а последние, вероятно, еще и сопровождались страхом. Версий много, однако все они сходятся в одном — в фиксации необычности состояния, которое сегодня видится как состояние мистического транса со всеми его характеристиками: наличие видений, слышание голосов извне и изнутри, ощущение страха, тяжести, насилия и т. д.

Совершенно очевидно, что при изменении психофизического состояния меняется также и язык, отражающий данное состояние. Многие, наверное, наблюдали состояния, скажем, алкогольного или наркотического опьянения, сопровождавшиеся заметными изменениями языка общения как в области лексики, так и в части грамматики. Другими словами, для

каждого из изменённых состояний сознания существует свой под- или над-язык, отличающийся от языка повседневного не только своей лексикой и грамматическими конструкциями, но и особой формой организации текста в целом.

Такого рода под-языки существуют в нашем быту, пытаясь с большим или меньшим успехом навязать то состояние, которое они призваны обслуживать. Ведь никто не будет отрицать, что есть язык рекламы, язык объявлений, язык поэзии и много-много других. Таким образом, получается, что в одном, допустим, русском, языке обретается некоторое количество тех же русских, но под-языков. Без сомнения, любой из них имеет свои, присущие только ему отличительные признаки, свои особенности, свою организацию текста.

Осталось сделать один шаг, чтобы признать и за священными текстами наличие этих специфических свойств. Проблема заключается лишь в одном: эти тексты, хотя они и сопровождают переживание непосредственно обретаемого знания, появляются на разных языках и не каждый день. Вполне допустимо, что организация священных текстов являет собой некий трудно постигаемый над-язык откровений. Основные трудности возникают не в лексике и грамматике, с ними, в конце концов, можно разобраться и прокомментировать, а именно в организации текста, в его внутренней структуре, в законах его жизни.

Поэтому сегодня судить о внутреннем состоянии Пророка во время откровений мы можем в основном опираясь на текст Корана. Последний — как живой свидетель из глубины веков, только вот попытки расспросить его до сих пор оказывались малоэффективными. Был исследован буквально весь текст до последней буквы, выдвинута не одна теория, обосновано не одно предположение. Однако используемые подходы привели исследователей к диаметрально противоположным выводам как относи-

тельно природы Корана, так и относительно хронологии в порядке ниспослания его *сур*.

За этими купаниями в рассуждениях и доказательствах, по-видимому, не заметили, как выплеснули и ребёнка. На мой взгляд, очевидное лежит на поверхности: тексты откровений нельзя исследовать в отрыве от человека. В противном случае препарируется оболочка: что с того, что анатом расчленит тело на составляющие органы, поймёт ли он, как оно функционирует и чем оно живет? Если с под-языками такое расчленение иногда проходит, то с над-языком, требующим вложения души, оно по определению бесперспективно. Не особенно себя затрудняя, можно выделить, скажем, для под-языка лозунга его характерные черты: «Партия — наш рулевой!», «Наша цель — коммунизм!» и т.п. Этот под-язык не надо одушевлять, он существует как бы сам по себе, броский, примитивный и всем понятный.

Священные же и подобные им тексты, молитвы например, обретают жизнь только через их переживание, наполнение их душой и жизнью. А последнее обусловлено чтением наизусть по памяти и вслух. Ведь и само слово Коран означает 'то, что следует читать'. Относительно чтения вслух следует заметить, что по всему тексту Корана, вернее, над ним проставлены мелкие паузальные значки, заменявшие в свое время современные точки, запятые и др. Основная функция этих значков сводилась к регуляции дыхания во время чтения: где-то надо сделать полный вдох, где-то неполный, где-то следует повременить со вдохом, чтобы завершить фразу.

Мало кто не пожелает признать за регуляцией дыхания удивительного свойства — способности изменять психофизическое состояние. В кабинете врача мы слышим: «Дышите глубже, расслабьтесь». То есть за глубокими вдохами должны следовать физическая расслабленность и душевный покой. Или в известной

басне: «От радости в зобу дыханье спёрло». Здесь налицо обратный эффект: чувство радости вызвало задержку дыхания. Примеры, иллюстрирующие связь дыхания с психофизическими состояниями и наоборот, можно приумножить, всякий раз обнаруживая зависимость одного от другого: «дышать злобой», «захватить дух от чего-либо» и т. д. В йогической традиции существует целая наука, посвященная исключительно дыханию.

Коран представляет не только текст как таковой, но и — с помощью паузальных значков — тесно связанную с ним регуляцию дыхания, которая реализуется только в чтении конкретным верующим человеком. Последнее, как правило, упускается из виду. По-видимому, именно эти основные неразрывные составляющие сакральных текстов позволяют им функционировать как творящий живой организм. Недаром мусульманская традиция величает Коран «говорящим наставником», а в православной традиции есть такое выражение, как «творить молитву». С одной стороны, человек творит текст, вдыхая в него свою душу, с другой — текст организует человека по своим божественным законам, выводя его, при соблюдении определённых условий, на уровень над-языкового духовного общения.

Фиксация канона

Через некоторое время, уверовав в Единого Бога, Пророк начинает рецитировать передаваемый текст на людях — проповедовать. Незначительное сначала число последователей новой религии со временем растёт. Не подвергаются воздействию проповедей те, у кого уже есть свой канонический текст — христиане, иудеи и зороастрийцы (впоследствии некоторые из них, находясь в сфере действия исламской куль-

турной системы, меняют свою веру, но в основном — по прагматическим соображениям).

Объём текста Корана увеличивается вместе с количеством последователей. В конце концов происходит окончательное становление канона. Из-за отсутствия традиции записи такого рода текстов в арабской среде оформившийся уже канон первоначально письменно не фиксируется. Существуют лишь вспомогательные записи, сделанные на заменявшем в те времена бумагу материале (пальмовые черенки, бараньи лопатки, пергамент — словом, всё то, на чём можно было писать). Скорее всего, подобные записи играли роль «узелков на память», напоминая о последовательности того, что должно быть вспомнено и воспроизведено, поскольку, как представляется, традиция предполагала знание текста наизусть и устную его передачу.

Изначально так и происходит. Коран бытует только в устной форме. Появляется категория людей, владеющих большей частью текста либо полным текстом и способных рецитировать его по памяти, — *хафизы*. Но здесь традиция сталкивается с проблемами, ранее ей неизвестными или не встававшими столь актуально, а именно — с разночтениями и разными вариантами произнесения ставшего уже *de facto* каноническим текста новой религии. Эти проблемы, обостряясь к тому же из-за уменьшения числа живущих носителей Корана, наряду с проблемами чисто политическими, ставят вопрос о письменной фиксации канона, и приблизительно через полтора десятка лет после смерти Пророка, при третьем праведном *халифе* — 'Усмани (644—656), текст Корана фиксируется посредством притязательного и пристрастного отбора источников-передатчиков и становится канонem *de jure*. Именно этот отбор, получивший название «усмановской редакции», поставил одну из жирных точек в консервации духовного опыта отдельно взятого человека.

Через какое-то время после фиксации канона из всех возможных способов его чтения признаются правомерными семь. Появляются профессиональные чтецы Корана — *мукри*, *кари*, которые также обучаются своему ремеслу, исходя из традиции изустной передачи и имея письменный текст лишь как вспомогательный. Появляется и становится на ноги наука о рецитации Корана — *‘илм ат-таджвид ал-Кур’ан*.

На этом этапе можно с большой степенью уверенности утверждать, что все или практически все атрибуты произнесения ставшего каноническим текста, сопровождавшие изменённое общением с ангелом состояние сознания Мухаммада и — его последующие проповеди, были так или иначе зафиксированы традицией в семи (или — в одном из семи) способах его рецитации, разночтения коих, никак не меняя смысла, оказываются не столь значительными, как это может показаться на первый взгляд.

ТАФСИРЫ И ХАДИСЫ

Толкования к тексту Корана представляют собой тот пласт религиозных знаний, который в контексте наших рассуждений следует относить к передаваемым опосредствованно. Ведь никто не возьмётся утверждать, что *тафсиры* создавались сходным с Кораном образом в состоянии мистического транса. Нет, поначалу толкования к тому либо иному кораническому сюжету оформлялись, запоминались и передавались из уст в уста в среде мусульманской общины, а со временем их фиксировали обычным, всем доступным и понятным языком, в обыденном состоянии, как правило, вне какой бы то ни было рифмованной прозы. Какие-то сюжеты комментировались самим Кораном, какие-то — доисламскими священными текстами, вы-

сказываниями самого Пророка либо имевшими место историческими событиями. Важен тот факт, что *тафсиры* вообще появлялись, а их число множилось в зависимости от появлявшихся школ и учений: шиитские, суннитские, суфийские и т. д.

Их появление, видимо, следует объяснить изначальным представлением о том, что божественный, сакральный текст не может быть понят однозначно и до конца. Есть внешнее выражение, а есть внутренний скрытый смысл, который и надо объяснить. Дальше, в зависимости от приверженности толкователя к какой-либо из традиций, проявляется его взгляд на смысл, заложенный в божественном откровении.

Бок о бок с *тафсирами* передаются и предания о ситуативных высказываниях Пророка — *хадисы*. Где-то они поясняют коранические сюжеты и входят таким образом в *тафсиры*, где-то образуют самостоятельный раздел знания, связанный с установлением нового взгляда на самые разные вопросы жизни и быта мусульманской общины, равно как и на те вопросы, которые не находят упоминания в Коране. Наиболее существенным является четко выраженное разграничение между ситуативными высказываниями Пророка и кораническими откровениями. Так, при том, что оставалась в силе традиция изустной передачи, никто не путает, где собственные слова Пророка, а где — переданные через него Аллахом.

Кроме того, мусульманская община выделяет *хадисы* в качестве второго по значимости после Корана источника знаний. Иначе говоря, признаётся тот факт, что духовное знание Мухаммада после возложения на него пророческой миссии и получения откровений несоизмеримо выше и полнее знания любого другого члена общины, то есть общение с верховным ангелом изменило духовный потенциал Мухаммада на всю оставшуюся жизнь.

УММА

Результатом деятельности Пророка становится опосредствование для людей божьего слова через над-язык текста Корана. Мусульманская община фиксирует его письменно. Однако из мусульман никто не в состоянии переживать его так же, как переживал Мухаммад, а следовательно, и понять в той мере, в какой понимал он. Никому не является более ангел Джабра'ил. Всё идет по ранее проторенной предыдущими пророками дорожке: непосредственный духовный опыт методично, шаг за шагом опосредствуется, консервируется и застывает. Конечно, ещё при жизни Мухаммада появляются и пытаются, следуя его примеру, объявить себя пророками другие люди. Но они уже повторяются, у них нет завершённого священного текста и, самое главное, Коран объявил, что Мухаммад — последний, «печать пророков» [Коран, 33: 40], и посему все претенденты на пророческую миссию после него — лжепророки.

- Казалось бы, все должно повториться: неспособность в полной мере понять священный текст, возникающая из-за этого потребность в толкованиях, увеличение количества толкований, объединение вокруг авторитетов и разделение монолита вновь образовавшейся религии на враждующие между собой школы, течения, направления.

Всё именно так и происходит. Но наряду с этим мусульманской общине удается внести в контекст мусульманской культуры четыре традиции наследования непосредственно переданного духовного знания.

Традиция *увайси*

Одна из традиций наследования связана с именем иеменского современника Пророка Увайса ал-Карани

и получила от него своё название — *увайси*. О последнем точно известно, что он никогда не встречался с Мухаммадом, но унаследовал его духовный опыт. По одной из версий, это произошло после смерти Мухаммада, по другой — еще при жизни.

Скорее всего, более типична первая версия, то есть передача духовного знания духом конкретного умершего человека, имевшего имя собственное, иначе — персонифицированным духом. В этом случае суть традиции сводится к следующему: человек при жизни переживает знание непосредственно от Бога или посланного Им ангела, предстает после своей физической смерти в раю и может передавать полученное знание живущим. Принявший подобное знание от духа умершего именуется *увайси*. *Увайси*, в свою очередь, в состоянии при жизни передавать далее пережитое знание опосредствованным путем, поэтому его преемники уже не будут считаться *увайси*. (Скорее всего, именно по этой причине раннемусульманская традиция полагала, что *увайси* не может иметь учеников.) Однако посвященный духом умершего *увайси* опять будет именоваться *увайси*. *Увайси*, разделённые в физическом мире смертью, не могут организовываться в суфийские общины, поскольку духовная преемственность в наследовании непосредственно обретенного когда-то знания осуществляется от духа умершего к живому.

В традицию *увайси* успешно влились доисламские пророки Ибрахим, Моисей и другие, а также известный среди мусульман легендарный «святой» ал-Хадир, или Хизр. Он, так же как в своё время Мухаммад, унаследовал божественное знание непосредственно от Бога, и с тех пор дух Хизра обучает ему мусульманских мистиков, которые становятся после этого *увайси*. Его непререкаемым именем можно внести в устоявшийся ритуал какие-либо изменения и не быть обвинённым в предосудительном нововведении (*бид'ат*).

После общения с Хизром или духом умершего *увайси* мистики-*увайси*, как правило, слынут приближенными к Богу, или «святыми» (*авлияа'*) и становятся ещё при жизни объектом поклонения. Со смертью их могилы превращаются в места паломничества живых.

Вторая версия предполагает передачу духовного наследия через дух ещё здравствующего, что подразумевает организацию одновременно живущих мистиков-*увайси* в общины. Однако суфийских общин, состоящих из одних *увайси*, в действительности не было и нет, и эту версию следует, по-видимому, рассматривать как результат смещения под одним названием *увайси* двух архаичных традиций: наследования духу умершего живущим человеком и наследования духу живущего человека.

Как можно предположить, судя по данному выше описанию, традиция *увайси* обслуживает пассивный путь непосредственного переживания божественного знания (*джазба*). *Увайси* нельзя стать по собственному желанию. Решение об этом принимается свыше, и затем Хизр или любой другой дух *увайси* направляются с целью передачи духовного знания богоизбранному.

Другими словами, в процессе трансляции духовного наследия есть отдающий и есть принимающий. С одной стороны, знание сверху навязывается избранному, и он становится «привлеченным божественным» (*маджзуб*), с другой — если дух имеет имя собственное от жизни в миру, то, принимая божественное знание от него, избранный становится не просто *маджзуб*, но уже обретает более высокий статус *увайси*.

Есть еще существенные детали, на которые стоит обратить внимание в связи с традицией *увайси*. Мистик-*увайси* — это мистик, отмеченный печатью богоизбранности и уже установивший незримую духовную связь с божественным, но — живущий и знающий как бы для самого себя до тех пор, пока он не

находит здравствующего наставника и не включается им в другую традицию передачи духовного наследия.

Скажем, он не может быть причислен к какому-либо суфийскому братству до тех пор, пока не пройдет путь формального обучения у действующего шейха конкретного братства, пока не будет включен в его цепь духовной преемственности и пока не получит от данного шейха разрешение на наставничество и самостоятельную практику. Формальность прохождения курса обучения объясняется уже установленной и действующей духовной связью с духом — представителем божественного мира.

В противном случае он так и остается мистиком-одиночкой, правда, может прослыть «святым», но никогда не может при жизни иметь действительных преемников своего духовного опыта: персонифицированный дух явился только ему, знание дано только для него, и передать его другим в рамках традиции *увайси* он может, лишь став бестелесным духом, то есть после своей смерти.

Как и в других случаях, традиция наследования духу умершего не является духовным продуктом самого ислама, но была внесена в него мусульманской общиной и адаптирована ею в качестве своей под названием *увайси*. По свидетельству источников, сами *суфийи*-мусульмане прекрасно осознавали этот факт, именуя доисламскую традицию, предшествовавшую *увайси*, в частности в Центральной Азии, *бурхия*, по имени её основателя Баба Бурха. Некоторые исследователи связывают последнюю традицию с буддизмом, или — с тюркскими шаманами *баксы*, другие соотносят Баба Бурха с ветхозаветными пророками Ибрахимом (Авраамом) или Мусой (Моисеем). Скорее всего, в африканских регионах распространения ислама типологически параллельная традиция будет звучать совершенно по-другому. Как бы там ни было, одно остается несомненным: традиция существовала до ис-

лама, и её характерным признаком служит отсутствие земного наставника. При этом особый акцент ставится на том, что, в отличие, скажем, от буддизма, *увайси* не может достигнуть своего статуса по собственной воле, прилагая собственные усилия, но всё определяется божественной волей.

Наследственная трансляция духовного знания

Самая стойкая, живучая и консервативная традиция патриархального общества, основанная на принципе генетического родства, — от отца к сыну. В исламе она ведёт своё происхождение от бывшего маленького мальчика 'Али, взятого сызмальства Мухаммадом на воспитание и ставшего в *умме* четвёртым праведным *халифом*. 'Али женится на Фатиме — одной из четырёх дочерей Мухаммада от первой жены. Дети от этого брака Хасан и Хусайн, а впоследствии их многочисленные потомки и дают шиитскую ветвь наследования духовного, а затем и тотального лидерства в общине. Потомки от браков других дочерей Пророка также начинают обладать привилегированным положением в общине.

Консервативность традиции зиждется, в первую очередь, на её древности. Практически во всех регионах распространения ислама господствовал патриархальный быт, главную роль в котором играли лица мужского пола, имевшие по сравнению с женщинами много больше прав. В число последних входило и право передачи всей полноты власти и имущества прямому наследнику мужского пола. Не подвергалась сомнению и одновременная духовно-профессиональная преемственность поколений. Издревле считалось: плоть от плоти, кровь от крови. В случае, если прямого наследника не оказывалось, то вступали в силу варианты: усыновление или наследование по мужской линии через поколение.

В случае с Пророком сработал как раз последний вариант, так как мальчики, рождённые от него, умерли, а приёмный сын Зайд был убит.

Традиция наследования по генетическому принципу до сих пор доминирует во многих мусульманских странах: потомков Мухаммада — *саййидов* можно обнаружить в любой из них; современным арабским шейхом нельзя стать, им надо родиться; в Центральной Азии категория лиц, наследующих те или иные привилегии, образует сословие *ок-суяк* — 'белая кость'.

Сама по себе традиция универсальна, поскольку с ней может сочетаться любой из путей обретения знания. Так, если некто в силу божественного избрания стал мистиком-*увайси* и не волен при этом обучать других из-за рамок традиции *увайси*, то на помощь ему приходит традиция передачи наследия по генетическому принципу. Или если некто добился божественного избрания, следуя путём обучения под руководством шейха, то он тоже вправе воспользоваться указанной традицией. Его наследники при вступлении в силу этой традиции будут 'рожденными от шейха' — *шейх-заде*, статус коих среди соплеменников и сородичей будет вне всякого сомнения выше статуса многих.

Однако в универсальности традиции скрыта и её слабость. Ведь то, что работает для каких-то социальных благ, — наследование привилегий в обществе, определенного рода занятий, не связанных с физическим трудом, материального достатка и т. д. — в действительности весьма редко сочетается с наследованием духовного потенциала. Абсолютно не факт, что пламя раздутого когда-то от искры божьей костра будет перекидываться из поколения в поколение по наследству через кровь. Поэтому приверженность данной традиции почти всегда свидетельствует о духовной деградации мистического пути: наследникам не надо ничего делать, всё уже единожды и навсегда было сделано до них, им нужно только родиться и получить.

Духовное усыновление

Прообразом духовного усыновления в суфизме является, по-видимому, реальное физическое усыновление, которое в этом смысле служит производной традиции генетического наследования, поскольку усыновление происходит зачастую только тогда, когда нет собственных наследников мужского пола от законного брака. В противном случае усыновлять как будто бы незачем. Типичный пример усыновления даёт биография Мухаммада. Можно предположить, что Зайд, останься он жив, наверняка унаследовал бы всю духовную и социально-политическую власть от приёмного отца, несмотря на обозначенный в Коране отказ Мухаммаду в отцовстве (см: [Коран, 33: 40]).

При наличии общего элемента — выбора наследника, в суфизме, тем не менее, усыновление приобретает совсем иную окраску, принципиально отличаясь от усыновления обычного. Отличие заложено и определено самим названием. Сын обретается по признаку не генетического, но духовного родства, родства душ, в которых живет духовное знание. Возможно, что традиция духовного усыновления получила самостоятельное развитие в суфийской среде как оппозиция традиции усыновления обычного, а следовательно, в противовес широко распространенному генетическому наследованию. Так, например, в суфийских письменных источниках можно наткнуться на примеры духовного усыновления «святым» Хизром или не относящимся ни к какому привилегированному сословию спонтанно появившимся мистиком-*увайси*.

Вполне естественно, что духовному усыновлению должно предшествовать духовное рождение, только тогда чадо признаётся духовно родственным, тогда его можно выделить среди других и затем усыновить. За духовным рождением скрыта вся суть мистиче-

ских учений, представление о которой будет дано ниже и о которой Иисус сказал: «Если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия» [От Иоанна, 3: 3].

Традиция наследования духу живущего

В связи с традицией *увайси* упоминалась версия наследования духу живущего человека как результат смешения двух архаичных традиций под одним названием. Дело в том, что традиция наследования духу живущего человека подобно традиции *увайси* уходит своими корнями в глубь веков. Не требует особых доказательств тот факт, что во все времена и во всех религиях бытует связка — «учитель—ученик». Ученик сам и сознательно приходит к учителю, дабы наследовать его знания.

Когда же речь заходит о традиции наследования непосредственно пережитого духовного знания, то здесь мы не вправе рассматривать социальный статус учителя, его роль как какого-либо профессионального или даже религиозного деятеля. Мы можем говорить только и исключительно о том индивидуальном духовном опыте, который он имеет и которого может не иметь официальный служитель культа. Поскольку же подобный опыт строго индивидуален, он не подвергается никаким объективным оценкам кроме той, которую дают ему его наследующие. Иначе говоря, объективным показателем ценности подобного опыта является число последователей.

В случае профанации духовного наследования, подмены его чем-то бездуховным или духовной импотенции количество учеников стремится к нулю, а учитель достаточно быстро дискредитирует себя как духовный наставник. Если же духовная благодать учителя распространяется на его учеников, а он в со-

стоянии передать свой духовный опыт, то количество учеников, почитателей и последователей растёт в геометрической прогрессии. Вполне очевидно, что данная традиция обслуживает активный путь стяжания божественного избрания посредством духа живущего учителя.

В только что образовавшейся мусульманской общине Мухаммад вряд ли кого интересовал как профессиональный пастух, торговец или водитель торговых караванов. А наверное у него можно было обучиться и этим родам занятий. Но к нему шли не за мирским. От него хотели унаследовать духовное. Проповедуя, Мухаммад никого не принуждал, никого не тянул силком, никого не заставлял. Он и не мог прибегать к насилию на начальном этапе своей пророческой миссии. Каждый принимал ислам исходя из внутренних личных побуждений.

После смерти Пророка *умма* выбирает четырёх праведных *халифов* и даёт пример для последующего наследования духовного знания в суфийских общинах, придерживающихся этой традиции, преемникам (*халифá*), каждый из которых возглавляет общину после смерти или ухода предыдущего заместителя. Количество заместителей-*халифá* у каждого шейха может не доходить до четырёх (там, где, скажем, господствует наследственная преемственность по принципу генетического родства), а иногда и превышать это число.

В дальнейшем продолжающееся наследование пережитого духовного знания из поколение в поколение позволяет суфийским общинам создавать цепи духовной преемственности — *силсила*, которая практически в каждой из них возводится через одного из четырёх праведных *халифов* к Пророку. По степени «популярности» в цепях духовной преемственности Абу Бакр и 'Али приблизительно равны, за ними следует 'Умар и замыкает четвёрку 'Усман.

Принцип *силсила*

Говоря о традициях и традиционных культурах, необходимо выделить принцип, который позволяет видеть преемственность в традиции, то есть то, что предоставляет ей возможность функционировать на протяжении достаточно значительного временного периода. Этот принцип можно условно назвать принципом *силсила*, иначе — принципом цепи, где каждое из её звеньев связано как с предыдущим, так и с последующим звеном.

Принцип *силсила* прослеживается не только в охарактеризованных выше традициях наследования и передачи духовного знания. Его можно наблюдать и в изустной передаче *хадисов* от одного звена к другому, именуемой *иснад*, с фиксированием имён этих звеньев. Там, где надёжность хотя бы одного звена подвергалась малейшему сомнению, *хадис* тут же попадал в категорию сомнительных, его достоверность в значительной мере уменьшалась, а опираться на него при решении каких-либо вопросов можно было лишь в самых безысходных ситуациях, в случае отсутствия других аргументов.

Принцип *силсила* также обнаруживается и в именах собственных людей, когда имя звена окружают с одной стороны — имя предшественника-отца, а с другой — имя продолжателя рода. Так, например, в имени Абу Хамид Мухаммад б. Мухаммад ал-Газали ат-Туси читаем: отец Хамида, Мухаммад сын Мухаммада из селения Газала под г. Тус, или прядильщик (*газзал*) из г. Тус.

Подобное явление можно увидеть в некоторых рукописях сочинений, где первое слово текста каждого следующего листа выписывали отдельно — в качестве ориентира для переписчиков и переплётчиков — за границами текста в левом нижнем углу предыдущего листа, тем самым как бы нанизывая на него по-

следующий лист. Такие слова именовались *хафизами* ('сохраняющие'), то есть служили памятками. Традиция нумерации листов появилась уже позднее.

В поздней агиографической, житийной литературе суфийских шейхов истории об их деяниях очень часто начинаются словами «передают», «рассказывают» и т.п., автор тем самым сообщает читателю, что сам он ничего не выдумывает, а только передаёт.

Другими словами, принцип *силсила* пронизывает насквозь всю культуру и присутствует практически во всех значимых сферах жизни мусульманского общества, связанных с трансляцией какого-либо наследия. Одновременно он уравнивает каждое из звеньев цепи, низводя его до уровня простого передатчика традиции, ничем не отличающегося от многих других, и не требует от него приносить ничего нового от себя, но в то же время придаёт ему статус носителя традиции, важного связующего элемента, определяя его место, цель жизни и, что самое главное, заставляя его отвечать условиям, при которых осуществляется трансляция.

В данной связи уместно вспомнить страхи Мухаммада сделаться *кахином*-духовидцем, последующее отождествление говорящего с ним духа с Джабра'илом — вестником для многих пророков, попытки Мухаммада на начальном этапе пророческой миссии определить свою роль всего лишь как продолжателя традиции доисламских пророков и не более того: «Я — не новшество среди посланников» [Коран, 46: 8] и т.д.

В суфизме, в его организованных формах, там, где доминировала традиция наследования духу живущего от учителя к ученику (*муршид*—*мурид*), также нарабатывались внешние и внутренние условия включения в цепь трансляции духовного наследия. Это и ритуал инициации, и клятва верности, и выдача разрешения на самостоятельную практику, и многое другое, призванное на поздних этапах эволюции мистицизма за-

крепить последователей за определённым шейхом, общиной, методом и, в конечном счёте, путём.

СХЕМА ПУТЕЙ ОБРЕТЕНИЯ И ТРАНСЛЯЦИИ ДУХОВНОГО ЗНАНИЯ



Завершая эту главу, ещё раз хотелось бы подчеркнуть основное. Во-первых, в целом универсальные традиции пути к непосредственному переживанию и наследованию духовного знания никогда не прерывались. Они существовали задолго до появления ислама, и они же, будучи адаптированы исламом, продолжают жить в его рамках по сей день.

Во-вторых, несмотря на то что ислам перекодирует по-своему появившиеся до него традиции, истоки исламского мистицизма следует искать в самом исламе и только в нём. Поскольку трансформация этих традиций в границах ислама предполагает несколько иное их наполнение, исходя из постулатов религии, постольку *суфий* прежде всего — мусульманин. Как мусульманин он признаёт Иисуса только пророком, но не Богом или богочеловеком, как мусульманин он признаёт за Мухаммадом статус «печати пророков», то есть последнего из них, как мусульманин он признаёт Коран последним из ниспосланных человечеству откровений, а потому самым верным, и т. д.

В-третьих, наряду с «исламизацией» универсальных путей к непосредственному переживанию духов-

ного знания и традиций его наследования и те и другие действуют независимо и параллельно, принадлежа другим религиозным системам и имея при этом свои, присущие только им особенности. Шаманизм до сих пор здравствует в исламизированной Центральной Азии и Северной Африке, индуизм и буддизм и поныне существуют бок о бок с исламом в Пакистане, Индии, Китае и других странах, а христианство и иудаизм соседствуют с ним практически повсюду.

И наконец, в-четвёртых, нельзя упускать из виду опосредствованный путь передачи духовного знания, развивавшийся в рамках ислама и вылившийся в многообразие школ и учений. Так или иначе, носители непосредственно полученного знания формально причислялись к какой-либо школе либо внешне придерживались какого-либо учения.





ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ СУФИЗМА

Злейший враг твой — душа твоя,
что промеж боков твоих.

Из заповеданного Пророком

اعدى عدوك نفسك التي بين جانبيك

Считается общепризнанным, что суфизм прошёл в своём развитии несколько этапов. При этом, начиная разговор об эволюции исламского мистицизма, многие исследователи, как правило, берут за точку отсчета VIII—IX вв. и говорят о нём на начальном этапе как о каких-то мистических настроениях, возникших в мусульманской общине в связи с теми или иными социально-экономическими процессами. Далее, как следствие того же подхода, мистические настроения выливаются в появление аскетически настроенных раннемусульманских мистиков — отшельников, аскетов и бродяг, живущих вдали от мирских соблазнов, размышляющих о вечном и практикующих духовно-религиозные упражнения.

Следующий этап — X—XII вв. — знаменуется рождением школ мистицизма, то есть достаточно широким распространением принципов духовно-религиозной жизни, вырабатываемых аскетами. Иначе говоря, в конце первого этапа развития суфизма результаты индивидуального духовного подвижничества аскета становятся более или менее известными в силу ли его набожности или же благодаря чудесам излечения, предсказания и предвидения среди му-

сульман. О нём узнают, к нему стекаются, у него появляются ученики. После физической смерти аскета ученики разбредаются в поисках другого наставника или просто отправляются странствовать по свету, распространяя духовный опыт учителя. Вокруг них, в свою очередь, время от времени группируются последователи, не связанные никакими обязательствами и вольные в любой момент покинуть лидера.

И наконец, логическим завершением эволюции становится появление в XIII—XIV вв. братств, главным признаком которых служит закрепление ученика за определённым учителем и мистическим путём с присущими ему отличительными особенностями в идеологии, в цепи духовной преемственности, в ритуале инициации, в практике и в регламентированных отношениях внутри суфийской общины.

Таковой выглядит эволюция исламского мистицизма в самых общих чертах. Подобный подход отличается известной однобокостью, ибо он ориентирован на братства, ретроспективно оценивает историю развития суфизма с позиции братств и рассматривает их как конечный этап эволюции.

С самого начала в свете описанных выше мистических традиций разрыв даже в 50—100 лет между образованием мусульманской общины и возникновением «мистических настроений» вызывает вполне резонные вопросы: куда в это время подевались спонтанно появляющиеся мистики-*увайси*, куда пропала наследственная передача духовного знания, где затерялись духовно усыновленные, и т. д. Также придётся объяснить, почему и откуда через какой-то промежуток времени все эти традиции появились вновь. Если мы рассматриваем их в качестве мистических, а они таковыми и являются, то гораздо логичнее считать, что они никуда не исчезали и не прерывались ни на день. Другое дело, что число дошедших до нас письменных памятников раннего мистицизма несравнимо

меньше, чем тех же памятников, но уже более позднего периода. Кроме того, за какими-то историческими лицами мы зачастую не видим или не признаём их роли передаточных звеньев традиции. Всё это, конечно же, ограничивает возможности восстановления истинной картины эволюции мистицизма на раннем этапе.

Одновременно, взяв какую-либо из традиций и сравнив с ей параллельной в другой религии, можно легко прельститься типологическим сходством, попасть под влияние теории заимствований и утверждать, что ранним мистикам был присущ аскетизм, порождённый их контактами со странствующими монахами-несторичанами, или что мистицизм начал развиваться с завоеванием арабами ираноязычного этнолингвистического региона, в котором сосуществовали зороастризм и буддизм, и т. д. Тем самым зарождение мистицизма в приведённой модели эволюции напрямую связывают с иной, доисламской религией, заполняя временную брешь и подходя к нему как к инородному явлению в исламе. Сюда же весьма кстати приходятся спекулятивные изыски, касающиеся этимологии термина *суфий*.

Однако типологическое сходство отнюдь не предполагает заимствований, оно лишь указывает на универсальность выделенных традиций, развивавшихся каждая в своем религиозном русле. Для исламского мистицизма таким руслом был, естественно, ислам.

МИСТИЦИЗМ В РАННЕМ ИСЛАМЕ

Мистицизм раннего ислама тесно связан с вопросом духовной преемственности, ибо божественный характер власти Мухаммада, управлявшего общиной

как лидер одновременно духовный и светский, предполагал передачу кому-то этой власти и её наследование. Но так получилось, что Мухаммад не оставил однозначных указаний относительно своего преемника. По крайней мере, этого мнения придерживается значительная часть мусульман. Не было таких указаний и в Коране. Поэтому вольно или невольно молодой общине пришлось перерабатывать в новом религиозном духе старые традиции трансляции духовной культуры, бытовавшие в патриархальном обществе с родоплеменной организацией. При этом, правда, пришлось поступиться единством общины.

Практически сразу после смерти Пророка мусульманскую общину стали расшатывать внутренние распри. Однако политика внешней экспансии, успешное распространение ислама за пределы Аравии как-то сглаживали остроту вопроса о преемственности власти, оттесняя его на второй план. К слову сказать, войны во все времена служили отличным способом отвести внимание от решения насущных задач внутри общества.

Серьёзные проблемы начались с убийства в 656 г. самими мусульманами третьего заместителя Мухаммада — *халифа* 'Усмана, того самого *халифа*, по инициативе которого был составлен сводный текст Корана и чья кровь, по преданию, обогрела листья священной книги. Хотя, как это часто происходит, многие были недовольны правлением, 'Усман представлял собой законно избранного *халифа*, поэтому трагедия расколола мусульманскую общину на два лагеря: тех, кто участвовал в убийстве, поддерживал его и был вольно или невольно ему сопричастен, и тех, кто выступал против.

Один лагерь пришлось возглавить 'Али со своими сторонниками, провозгласившими его четвёртым *халифом*. Во главе другого встали противники 'Али из ближайшего окружения Мухаммада и родственник

убитого 'Усмана — наместник Сирии. С ополчением первых 'Али разобрался довольно быстро в том же 656 г., тогда как битва с наместником Сирии полгода спустя не только не привела к, казалось бы, реальной победе, но закончилась расколом среди сторонников 'Али. Из них выделилась группа, обвинившая 'Али в том, что он не довёл начатое дело до конца, согласившись на третейский суд, к которому призвал противник. Согласно мусульманской традиции, эта группа стала первым отщепенцем в исламе, исходя из чего входивших в неё стали именовать хариджитами ('вышедшие', 'отколовшиеся', 'отщепенцы'). В дальнейшем хариджиты повели активную борьбу как со сторонниками сирийского наместника, так и с оставшимися в лагере 'Али. Один из них в начале 661 г. смертельно ранил 'Али, и через пару дней тот скончался.

Данный весьма краткий и беглый обзор исторических событий первых десятилетий существования ислама совершенно необходим для анализа ситуации вокруг вопроса преемственности власти. Ведь любые притязания на неё обосновывались той или иной традицией, которую нельзя было, что называется, «взять с потолка» или «притянуть за уши», не рискуя потерять сторонников. Она должна была уже существовать в обществе, чтобы быть принятой его членами и иметь продолжение. Специфика же состояла в том, что её можно было несколько переработать в новом, исламском духе.

Божественное установление

Одной из первых исламской переработке подвергается традиция наследования божественного знания по принципу генетического родства. Собственно говоря, данная традиция известна ближневосточной куль-

туре с незапамятных времён. Достаточно вспомнить: «Авраам родил Исаака; Исаак родил Иакова; Иаков родил Иуду...» [От Матфея, 1: 2] и так далее. В исламе эта традиция преломилась через шиитское движение, благодаря ему же она обрела свои специфические исламские черты.

Шиитами стали называть всех тех, кто поддерживал 'Али в вопросе непосредственной преемственности духовного лидерства от Мухаммада. В связи с этим краеугольным камнем шиитского ислама является представление о божественной природе верховной духовной и светской власти в роду 'Али, то есть той власти, какой обладал сам Мухаммад, решая как чисто религиозные, так и светские вопросы. Такое право у рода 'Али было предопределено божественным установлением в силу того, что 'Али, во-первых, состоял в родстве с Мухаммадом, будучи одновременно его двоюродным братом и зятем, во-вторых, он был одним из первых принявших ислам, в-третьих, он был очень набожным, благочестивым и преданным исламу мусульманином, в-четвёртых, именно ему, по убеждению шиитов, Пророк открыл сокровенное божественное знание, передаваемое от отца к сыну, и только ему Пророк завещал верховную власть после своей смерти.

Последнее обстоятельство играло принципиальную роль в законности передачи духовного руководства, так как оно считалось бесспорным в случае определения преемника власти предшественником, ибо устами последнего выражалось божественное предписание. В этой связи шииты считают предшествовавших 'Али *халифов* узурпаторами власти, а «усмановский» Коран, состоящий из 114 *сур*, — умышленно лишённым 115 *суры* («Два светила»), где 'Али недвусмысленно называется преемником Мухаммада, и *айатов*, в которых эта преемственность отмечена.

В рамках этой же традиции шиитами разрабатывается ряд основных понятий передачи божественного знания в роду 'Али, в которые они вкладывают мистическое содержание. Среди них имеет смысл выделить понятия духовного руководителя (*имам*), верховного руководства (*имамат*), святости (*валайа*), божественной благодати (*барака*).

Имам ('предстоятель') — человек, руководящий молитвой в местах моления мусульман. Первым *имамом* был Мухаммад, однако он же не только осуществлял руководство молитвой, но и решал повседневные, обыденные дела общины. Отсюда и пошло представление, которому следовали *халифы* после смерти Мухаммада, о совмещении *имамом* функций одновременно духовного и светского лидера.

Имам шиитов — это человек, наделённый верховной властью свыше, вне зависимости от желания и выбора общины. Его верховная власть обеспечивается преемственностью традиции её наследования от отца к сыну. Род, в котором данная традиция нашла воплощение, представлен 'Али и его потомками от брака с дочерью Мухаммада. Следовательно, шиитский *имам* — законный преемник Пророка. Как преемник он вправе управлять делами общины, истолковывать смысл, скрытый в религиозном законе, ниспосланном через Мухаммада, и быть высшим духовным авторитетом среди мусульман, каким являлся сам Пророк. А поскольку в действительности посредством последнего руководил общиной Аллах — «Не на тебе лежит руководство ими, но Аллах ведёт прямым путём, кого пожелает» [Коран, 2: 274], то это же божественное руководство наследуется родом 'Али, превращая алидских *имамов* в наместников Аллаха на земле, в те «врата», пройдя через которые, можно приблизиться к Аллаху.

Имамат шиитов и есть то самое божественное руководство, предопределённое свыше в роду 'Али. Оно

характеризуется вселением в род божественного света или нисхождением на него божественной благодати, «святости» (*валайа*), как некой космической силы, находящей своё воплощение в каждом из шиитских *имамов*.

Таким путём законные *имамы* из рода 'Али обретали статус носителей божественной силы — изливавшегося на них божественного света и знания, отвечая условиям передаточного звена шиитской традиции. Только шиитские *имамы* могли считаться представителями Аллаха на земле, только они могли претендовать на пророческие знания, только они могли заглядывать в будущее, только под их руководством рядовой мусульманин в состоянии постичь истинную веру и, следовательно, обрести спасение.

Позднее внутренняя борьба среди мусульманской элиты и дробление алидского рода привели к увеличению числа кандидатов на роль духовного вождя шиитской общины, что способствовало формированию разномастных сект внутри шиитов и, в конечном счёте, расколу последних на кайсанитов, исмаилитов, имамитов, «крайних» шиитов и т. д. Поначалу их количество не было столь велико, однако вопрос, каждый раз становившийся камнем преткновения и являвшийся основным, касался власти и законности претендования на неё со стороны последующих духовных наследников.

Ситуация особенно обострилась после жестокого убийства в 680 г. второго сына 'Али от брака с Фатимой и третьего шиитского *имам* ал-Хусайна, в результате которого возникло движение под лозунгом отмщения за кровь убиенного. Тогда вступил в силу ещё один вариант преемственности, и претендентом на роль восприемника божественной благодати выступил сын 'Али от второго брака — Мухаммад б. ал-Ханафийа. Поддержавшие это движение сочли его самым близким к 'Али, полагая при этом, что он все-

цело перенял сокровенное знание от ал-Хасана и ал-Хусайна.

В дальнейшем убийство или смерть предыдущего *имама* становились причиной возникновения всё большего числа сект, связанных либо с новым претендентом из рода, либо с ожиданием возвращения с того света старого. Показательно то, как насыщалась и какие оттенки приобретала традиция наследования божественного знания по принципу генетического родства после смерти очередного *имама*. Каждая из сект, защищая своего кандидата и отстаивая свою точку зрения на *имамат*, вносила что-то новое в традицию, тем самым обогащая и разрабатывая её во всевозможных вариантах. Не вдаваясь в детали, приведу основные особенности.

Некоторые из шиитских сект настаивали на остановке и переходе *имамата* из одного родового колена в другое, а также — на ожидании и возвращении *имамов*. Часть сект утверждала, что божественное знание является общим как в роду 'Али, так и у прочих людей, не принадлежащих к избранному роду, в связи с чем оно может быть перенято и наследовано от них. Другие секты фактически отошли от основного положения шиизма, признав возможность выбора превзойдённого руководителя при наличии достойнейшего *имама* из рода 'Али.

Большой колорит добавили шиизму так называемые «крайние» шииты, обожествившие 'Али и его род и поставившие статус *имамов* выше пророческого. С ними связаны представления о переселении душ и божественном воплощении. Так как Аллах присутствует в любом месте, может изъясняться, используя любой язык, то Он волен проявляться в любом человеке. Последнее обстоятельство привело «крайних» шиитов к очеловечиванию Аллаха и одновременно к вере в бессмертие *имамов*, в которых Он нашёл своё воплощение.

Выборность руководителя

Практически одновременно с традицией наследственной преемственности божественного знания стал получать своё исламское оформление принцип выборности руководителя общины, который лёг в суфизме в основу отношений «учитель—ученик» (там, где учитель не являлся генетическим отцом ученика) и затем, видоизменившись, дал толчок к появлению в широком смысле социально организованных суфийских объединений.

Лишь выбор руководителя общиной мог быть сопоставим по силе с генетическим родством и противопоставлен ему. Поэтому политические противники шиитов взяли на вооружение именно этот принцип. Примечательно, что им воспользовались в первую очередь те, кто сначала примыкал к шиитскому движению, а затем откололся от него, то есть хариджиты.

Вообще хариджитами называли всех выступавших против истинного *имам*, будь то во времена Мухаммада или после него. Тем не менее особенно ярко их отщепенческий характер стал проявляться начиная с событий, приведших к постановке вопроса о третьей-суде. Их лозунгом тогда стало изречение о том, что «решение принадлежит только Аллаху», а не людям, выбранным в качестве судей. Они отреклись от 'Усмана и 'Али и, осыпая их проклятиями, возвели в принцип назначение *имам* по своему усмотрению из числа справедливых, рабов или свободных, вне зависимости от их рода и племени, провозгласив равенство арабов и неарабов в исламе. Если же по каким-то причинам избранный ими *имам* творил несправедливость или грех, то, в зависимости от тяжести творимого им, его следовало либо сместить, либо убить. Тяжкие или малые грехи мусульман, по их мнению, приводили к неверию, равно как и уклонение от борьбы с лицами, их совершившими.

Принцип выборности главы общины из числа благочестивых людей вне зависимости от рода и племени был доведён хариджитами до своего логического отрицания: они допускали, что *имама* может вовсе и не быть. Последовавшие вскоре идейные разногласия привели к внутреннему расколу и среди них.

Промежуточную позицию в вопросе преемственности власти заняли те, кто не примкнул ни к шиитскому движению, ни к хариджитам и кого некоторое время спустя стали именовать суннитами — приверженцами пути, традиции Пророка (*суннат ан-наби*). По их мнению, *имамом* всех мусульман является *халиф* ('заместитель') Пророка, в чьи функциональные обязанности входит защита религии от недозволенных действий, то есть правильное соблюдение божественного закона в повседневной жизни и управление мирскими делами.

Такой *халиф* должен принадлежать к «семье Пророка», под которой в самом широком смысле подразумевается род хашим родоплеменной группы курайш, а в более узком, как у большинства шиитов, — потомки 'Али от брака с дочерью Пророка Фатимой. Теоретически *халиф-имам* избирается представителями от всей мусульманской общины на основе коллективного решения, а на практике — членами семьи Пророка или же назначается предшественником. Мистическая составляющая в суннитской традиции преемственности власти, а именно распространение божественной благодати на весь многочисленный хашимитский род, только подразумевалась, что, конечно же, ни в коей мере не отражалось на привилегированном положении «семьи Пророка» среди мусульман.

Некоторые сторонники суннизма фактически пришли к разделению духовной и светской власти, при котором основная роль в решении религиозных вопросов отводилась «людям религии», знающим религиозный закон и способным по нему выносить самостоя-

тельные суждения, а *халиф-имам*, принимая к сведению их суждения, волен был поступать по своему усмотрению. При этом от *халифа* ожидали безупречного поведения, благочестивости, знания закона и справедливых решений.

Присяга (*бай'а*)

Передаче духовно-политической власти от одного обладателя другому сопутствовал определённый ритуал, в котором одним из элементов была так называемая присяга, или клятва верности (*бай'а*), выражавшаяся в подаче руки (рукобитие) и произнесении формул благословения. Уходя корнями в доисламский период, присяга имела хождение как во времена Мухаммада при заключении договоров с признававшими ислам племенами, так и позже — у шиитов и суннитов (ср. современное рукопожатие при заключении соглашений). Этот же элемент ритуала был перенят *суфиями* в определении статуса ученика по отношению к учителю.

Как считают некоторые исследователи, присяга в ритуале несла двойную нагрузку. Во-первых, её особенность состояла в том, что признавалась преемственность власти, учения и одновременно лица, их представлявшего, а также подчинение последнему. Во-вторых, присяга предполагала подтверждение присягающим его выбора руководящего лица и в этом случае больше походила на клятву верности. Выбор скреплялся ею и символизировал договор, в котором теоретически обе договаривающиеся стороны равны. Данная особенность, очевидно, не была свойственна шиитам в связи с наследственной передачей власти, ясным указанием преемника и отсутствием выбора.

Другим элементом, символизирующим переход традиции от одного звена к следующему, служил ка-

кой-либо знаковый материальный предмет, принадлежащий предыдущему хранителю традиции и передаваемый преемнику. У шиитских *имамов* в качестве такого предмета выступал перстень с печатью, у *суфиев*, отрицательно относившихся к богатствам и украшениям, знаковыми вещами стали рубище (*хирка*), чётки (*тасбих*), головной убор (*кулах*), письменное разрешение на наставничество (*иджаза*), иногда книга молитв (*аврад*).

Итак, суммируя вышеизложенное, можно заключить, что первые десятилетия существования ислама показали способность новой религии переработать в своём духе универсальные традиции наследования божественного знания, того непосредственно обрётённого Пророком знания, которое и создало ислам. Одна из них — традиция наследования по принципу генетического родства — оформилась в виде шиитского движения, отличительным признаком которого стала приверженность роду 'Али, как носителю божественной благодати, света, «святости».

В досконально разработанной шиитской традиции наиболее чётко проявляется концепция незаменимого посредничества алидского *имама* между верующим и Богом: лишь под руководством *имама* мусульманин может приблизиться к Аллаху. Эта же идея посредничества шейха и его обожествление принимаются суфизмом на более поздних этапах эволюции. Как следствие из неё вытекает суфийское понимание божественного указания (*ишара*), на основании которого определяются не только преемник духовного наследия и выбор новых адептов, но возможные изменения в религиозной практике общины (например, замена одного вида богопомяновения на другой).

В отличие от первой, в основу второй традиции передачи духовного наследия, также адаптированной исламом, положен принцип выбора главы общины, её духовного руководителя, преемника верховной влас-

ти: у хариджитов — вне зависимости от рода и племени, у суннитов — из разветвлённого и многочисленного хашимитского рода. Выбор и смена духовного наставника, не связанного с последователями узами кровного родства, были реальны на начальных этапах становления исламского мистицизма.

Общим для обеих традиций является наличие ритуала передачи власти. Однако ни та ни другая не говорят о возможности рядовому верующему достичь непосредственного общения с Богом, пережить божественное знание и стать его обладателем. Всё это в них отсутствует, так как они представляют собой только традиции пассивного наследования и толкования знания Пророка, но не пути его обретения. Последние же вошли в сферу действия исламского мистицизма, дав шанс ищущим обрести, а идущим дойти.

Синтез традиций

Немного времени прошло после правления четвёртого праведного халифа 'Али, закончившегося его насильственной смертью и ознаменовавшего собой окончание «бархатного» периода мусульманской истории. Успешная адаптация исламом совершенно разных традиций трансляции духовной культуры послужила основанием для раскола более или менее единой общины времён Мухаммада. Чрево мусульманской общины уже выносило первых «раскольников», имевших своё мнение по поводу прав на духовно-политическое лидерство в общине, и приготовилось разродиться ещё. Стало сбываться предсказанное Пророком разделение *уммы* на многочисленные группировки.

Последующие десятилетия добавили к вопросу о власти идейные расхождения, касавшиеся проблем веры, предопределения и свободы воли, сущности и атрибутов Аллаха, мусульманского права. К периоду

конца VII — середины VIII в. и далее относится обвальное дробление мусульманской общины, вылившееся в возникновение разного рода течений, школ, религиозно-политических группировок и т. п. Возможность неоднозначного толкования Корана и *хадисов*, заложенная в этих двух основных источниках ислама, приводила к взаимным обвинениям идейных противников в нововведениях, заблуждениях, отходе от истинной веры.

На сегодняшний день попытка увидеть в каких-то из них «ортодоксов», а в других — «еретиков» или «сектантов» ни к чему объективному не приведёт: придётся принять чью-то сторону, чтобы отвергнуть противоположную. В исламе же никогда не было того, что называется в христианстве ортодоксией или ересью, поскольку никогда не было институтов (Вселенские соборы, Священный синод), служивших в христианстве для придания догмату статуса закона, объявления какого-то учения еретическим, канонизации святых и т. п.

Здесь можно говорить о «людях религии» — религиозных деятелях, *улемах*, *факихах*, *муджтахидах*, разрабатывавших и истолковывавших положения веры по всему Арабскому халифату, каждый по-своему, в своём месте и в своё время. Сходным образом можно вести речь об определённом *халифе*, принимавшем в период своего правления то или иное мнение по вопросу вероисповедания, исходя из чего какой-то толк начинал играть роль «официального» ислама, но опять-таки не везде и не навсегда.

Рост противоречий внутри мусульманской общины, по-видимому, обозначил тенденцию к сбору и систематизации огромного корпуса хадисного материала и толкований к Корану, выразившуюся в конце VII — начале VIII в. в спорах относительно значения традиции Пророка и её места при решении догматических и правовых вопросов, так как всё меньше оставалось живых свидетелей проповедей и поступков Пророка,

знавших его лично, помнивших его высказывания и способных внести ясность во многие вопросы жизни общины. Они то и дело гибли в завоевательных походах, в междоусобных стычках либо умирали естественной смертью. Одновременно обозначившийся раскол, очевидно, требовал от соперничавших группировок дополнительного обоснования своих притязаний на правоту. Словом, новый оформленный источник аргументации по сути дела нужен был всем.

В то же время перенесение на бумагу из уст в уста передававшегося Корана подало пример для начала процесса сбора и письменной фиксации *хадисов* — исходного материала, послужившего дополнительным источником идейных расхождений. Движение второй половины VIII в. начинает рассматриваться как «поиск религиозного знания» (*талаб ал-'илм*). Здесь можно уточнить: опосредствованного знания. Спустя какое-то время появляются сборники шиитских *хадисов*, именуемые *ахбар* ('вести', 'известия'), тематические сборники, сборники, объединявшие *хадисы* от одного передатчика. Наряду с этим запускаются в обращение и подложные *хадисы*.

В таких вот условиях многоликости и многоплановости раннего ислама находились аскеты и подвижники, которые, как правило, не принимали чью-либо сторону в бесполезных и безрезультатных спорах, а, уходя от мирской суеты и предаваясь аскетическим упражнениям, пытались на собственном опыте убедиться в справедливости ниспосланного Пророку божественного закона. Суфийская традиция относит к ним на раннем этапе наряду с первыми праведными *халифами* некоторых сподвижников и современников Мухаммада, таких как Салман Фариси, Абу Дард, Абу Зарр и других. О них свидетельствуют суфийские сочинения, и многих из них можно встретить в цепях духовной преемственности суфийских братств.

В дальнейшем это в первую очередь люди, изучающие феномен божественного избрания Пророка путем собирания и анализа *хадисов*, размышления над ниспосланными откровениями и следования примеру Пророка. Как Мухаммад в своё время, они уединяются в пустынных безлюдных местах, как Мухаммад, они постятся, как Мухаммад, молятся. У них есть уже кого брать за образец, у них есть уже наработанная духовно-религиозная практика, у них есть уже перед глазами результат этой практики. Другими словами, они испытывают на себе требования ещё не закоснелой, не обросшей штампами религии.

Если при этом принять за исходную точку адаптацию исламом двух универсальных путей переживания духовного знания и четырёх традиций его наследования, то о первых самостоятельных шагах суфизма можно говорить, учитывая следующие основные направления.

Во-первых, качественно новому наполнению подвергается активный путь достижения божественного избрания (*сулук*), вбирающий в себя и разрабатывающий в методах всё то общее и частное, что способно приблизить к Богу идущего по пути. Путь подразделяется на стоянки (*макам, манзил*), которые надо проходить последовательно и которые обретаются (*макасиб*) личными усилиями в борьбе (*муджахада*) с мирскими путами своей души, что есть по сути внутренний, духовный *джихад*. Фактически стоянки представляют собой совокупность образа жизни и поведения, поэтапного отказа от чего-либо и следования требованиям, присущим каждой стоянке.

Так, обычно мистик начинает с раскаяния, тем самым отрекаясь от предыдущей мирской жизни, раскаиваясь в небрежении к Богу и содеянных при этом грехах и начиная свой путь возврата к Нему. Если он был богат, то, по условиям следования стоянкам, на каком-то этапе будет вынужден отказаться от всего

и начать пребывание на стоянке нищеты (*факр*) или довольства малым, прося подавание и уповая на Бога (*таваккул*). Другими словами, стоянками мистик полностью меняет свою жизнь и поведение, порывая, насколько возможно, со всеми связями в миру и избавляясь от мирских привязанностей. Конечно же, то, каким будет отречение от мира — полным или частичным, искренним или поддельным, всецело зависит от усилий вставшего на путь.

Чтобы хоть отчасти прочувствовать суфийский *макам*, читателю можно попробовать избавиться, скажем, от какой-нибудь старой вещи в доме, с которой его связывают воспоминания личного характера, или походить пару дней без денежных знаков в кармане, но не тогда, когда их нет по объективным причинам, а когда они есть. Тут-то, перефразируя недавних классиков, бытие и определит сознание. А ведь сколькими подобными вещами, воспоминаниями, привязанностями обрастает человек в мирской жизни, опутывая себя ими, тратя отведённое ему время на их поддержание, укрепление, приумножение.

В зависимости от взгляда на отречение от мирских пут и на их количество *суфийи* разных эпох дают свои наборы стоянок мистического пути. У одних их число ограничивается 7, у других 17, у третьих — доходит до 100. Последовательность их прохождения, как и количество, тоже зависела от конкретного мнения и со временем менялась. Наиболее часто упоминаются стоянки раскаяния, богобоязненности, воздержания, бедности, терпения, удовлетворённости, упования на Бога и т. д.

Смысл, вкладывавшийся в название каждой из стоянок, зачастую также бывал разным. Так, например, основной принцип суфийской жизни — *факр* ('нищета', 'бедность') имел внешнюю сторону — отсутствие средств к существованию, нужда и лише-

ния — и внутреннюю — отсутствие желания быть богатым, свобода от мирских привязанностей, неуязвимость и, как следствие, полная свобода выбора. Стоянка нищеты приписывалась Пророку, который, согласно *хадису*, как-то сказал: «Моя нищета — моя гордость».

Та же картина в осмыслении стоянок и соответствующего им образа жизни наблюдается и в случае со стоянкой *таваккул* ('упование на Бога'). В течение IX в. активно обсуждалось, что понимать под упованием: полностью полагаться на Бога или все-таки привязывать верблюда?

Наряду с *сулуком* подвергается теоретической обработке собственно пассивный путь привлечения божественным (*джазба*). Здесь ключевым становится понятие экстатического, преходящего состояния (*хал*), которое даруется свыше (*мавахиб*) независимо от желания как замена последнего на божественное волеизъявление и которое проявляется в душе (*мушахада*): восхищение, страх перед Богом, страстное желание и пр. Некоторые мистики описывали *хал* как нечто мгновенно озаряющее, ненадолго выводящее мистика из состояния обыденного восприятия мира и приближающее его к переживанию божественного бытия.

В качестве примера одного из многих экстатических состояний можно привести состояние участвующего в похоронах человека, которого в момент погребения вдруг словно осеняет, что он тоже не вечен и в один прекрасный день тоже умрёт. Может быть, это произойдет завтра, а может быть, уже через пару часов. Вот это «осенение» в случае, если оно овладевает человеком настолько, что полностью уводит его от реалий той церемонии, в которой он участвует, и приводит к состоянию страха перед тем, кто в любой момент может лишить его жизни, вполне сопоставимо с суфийским экстатическим состоянием «страха перед Богом» (*хауф*). Состояние быстро проходит, и с

завершением церемонии человек возвращается к реалиям обыденной жизни. При этом нельзя сказать, что оно в силу своей скоротечности не оставляет следа в душе, но проза жизни оттесняет память о нём на задний план. Тем не менее при определённом образе жизни и запоминании подобных состояний они могут играть решающую роль в восприятии окружающего мира.

Экстатические эмоционально окрашенные состояния выступают в теоретических разработках *суфиев* парами с разными полюсами, например, страх перед Богом (*хауф*) и надежда на Него (*раджа'*), внутреннее сжатие (*кабд*) и расширение (*баст*) и т. д. Взаимодополняя друг друга, они как бы расшатывают духовное равновесие мистика, заставляя наполниться ими, прочувствовать до конца и, пережив, отбросить, освобождая место для следующей пары. В конечном счёте, обретя состояние *фана'* ('исчезновение', 'гибель'), освободившийся от всех чувственных переживаний мистик превращается в пустую чашу, которая наполняется божественной любовью и преисполняется божественным знанием.

Во-вторых, реальная эволюция уже в сочинениях конца VIII — начала IX в. отражает в разных вариантах сочетание путей активного и пассивного переживания духовного знания: стоянка—состояние (*макам—хал*), приобретённое—дарованное свыше (*макасиб—мавахиб*), внутренняя борьба — наблюдение божественных проявлений в себе (*муджахада—мушахада*) и т. д. В комбинации с образом жизни и стоянками мистического пути бинарные экстатические состояния словно повторяют друг друга на каждой новой стоянке, расширяя свой диапазон, подобно расходящимся волнам от брошенного в воду камня или возрастающей амплитуде синусоиды. Каждая последующая стоянка вызывает к жизни те же самые эмоции, но на более высоком уровне. Тот же страх

перед Богом вначале трансформируется во внутреннее сжатие в середине пути и в трепет на дальнейшем его этапе.

В ходе изменения состояний меняется и время-ощущение: если страх перед Богом относится к тому, что ещё не наступило, оставляя обладателя страха в дне сегодняшнем и соотносясь с днём завтрашним, то внутреннее сжатие отражает уже текущее мгновение, а трепет переходит временные рамки, пребывая во вневременье.

Поскольку состояния отражают также и видение мира на данный момент, постольку в сочинениях некоторых суфийских авторов проходит мысль о том, что достаточно долго длящийся *хал*, укрепляясь, может переходить в *макам*, в связи с чем стоянка у одного мистика может быть состоянием у другого и наоборот. Если вернуться к примеру с церемонией погребения, то возникший страх перед Богом в силах изменить всю оставшуюся жизнь: человек будет постоянно помнить о своей бренности, возможно, постарается успеть сделать как можно больше или, напротив, опустит руки. Иначе говоря, его мировосприятие может претерпеть кардинальные изменения.

В целом же наряду с освобождением от внешних мирских привязанностей, находящим своё воплощение в переходе от одной стоянки к другой, от одного образа жизни к другому, и в процессе самосовершенствования, мистик подвергается свыше эмоционально окрашенным переживаниям, возникающим вполне естественно как результат духовного подвижничества и смены образа жизни.

Представим себе человека, привыкшего к роскоши и сиюминутному удовлетворению всех прихотей, который вдруг отказывается от этих благ, а затем идёт на паперть просить подавание, полагаясь на божью милость. Эмоциональных переживаний и новых ощущений будет уйма. Однако и от них он тоже должен

отказаться, пережив, пройдя через них и отбросив каждое из них в отдельности как очередную завесу, скрывающую от него Всевышнего.

В-третьих, традиции наследования духу живущего (от учителя к ученику) и пассивные традиции наследования духовного знания по генетическому принципу (от отца к сыну) и *увайси* вступают во взаимодействие, нередко встречаясь друг с другом в одном передаточном звене или жестко конкурируя между собой. Кроме того, как в случае с шиитами, хариджитами и суннитами, те же традиции наследования вместе и по отдельности служат прообразом для последующего организационного оформления суфийских общин.

В-четвёртых, некоторые положения, разработанные шиитскими теоретиками в канве традиции наследования божественного знания от отца к сыну, преломляются через призму суфийского видения пути к Богу и принимаются: скажем, в отличие от шиитских концепций богоизбранности рода 'Али божественная благодать *суфиев* распространяется на обычных людей и её можно стяжать под их наставничеством и руководством.

Всё перечисленное нарождается на ранних этапах эволюции суфизма, формируя тем самым мусульманское понимание активного поиска сближения с Богом. Немаловажную роль в стимулировании данного процесса сыграли и определённые социальные факторы.

Как известно, распространение ислама сопровождалось завоеванием всё новых и новых территорий, а также захватом многочисленных рабов из местного населения, оказывавшего сопротивление. Рабы, принимавшие ислам, могли надеяться на первоочередное освобождение, являвшееся не только актом доброй воли хозяина-мусульманина, но и — по предписанию Корана — действием, искупающим вину за совершённые проступки. Мотивация принятия ислама ра-

бами очевидна — возможное освобождение и изменение социального статуса.

Отсутствие открытой принудительной политики обращения в ислам по отношению к христианам и иудеям и в целом мирное сосуществование в атмосфере веротерпимости с успехом заменялись скрытым экономическим давлением (например, специальным налогом для немусульман). В результате некоторая часть малосостоятельного населения завоёванных территорий принимала ислам, по-видимому, вынужденно, под давлением экономического пресса.

Как обращённые и вольноотпущенные рабы, так и принявшие ислам из соображений выживаемости, вполне естественно, не могли в одночасье отказаться от прежних убеждений, выучить арабский язык и начать читать священную книгу мусульман. Так или иначе, требовалось значительное время для вживания в новый статус, в связи с чем исламизация покорённых арабами народов во всех уголках Халифата принимала затяжной характер.

Другая часть населения, наоборот, быстро становилась формальными мусульманами, рассчитывая тем самым избежать дискриминации со стороны завоевателей и занять привилегированное положение в общине. Поэтому с расширением географических границ ислама образовывалась достаточно весомая прослойка лицемеров, осознанно использующих новую религию в качестве ширмы, но при этом посещающих мечети, прислушивающихся к проповедям *имама* и вторящих им.

Лицемерие и двуличность в период исламизации, по всей видимости, приобретают черты социального явления, так как суфийские авторы в своих сочинениях выделяют его в качестве источника основного зла, граничащего с неверием, с которым нужно бороться и которому можно противопоставить искренность в мыслях и поступках. На этой почве довольно

рано возникает и достаточно широко распространяется просуфийское движение «порицаемых» (*маламатхи*), представители которого в гротескной форме выступали против показной набожности, вызывая всеобщее порицание своими действиями, но в то же время, скрываясь от людских глаз, занимались духовным подвижничеством.

Вместе с тем среди действительных последователей ислама существовало немало таких, кому было просто недосуг размышлять над словами Пророка, кто занимался исключительно мирскими занятиями и кому было достаточно внимать и слепо следовать религиозным авторитетам, полностью полагаясь на них.

И наконец, не следует сбрасывать со счетов инкультурное окружение, с которым исламу приходилось сталкиваться в завоёванных регионах: с чем-то нельзя было согласиться, с чем-то нужно было мириться, а что-то перерабатывать в своём духе. Во всех сферах жизни шёл процесс взаимодействия культур, в том числе и в духовно-религиозной. В каждой из областей Халифата универсальные пути обретения и традиции наследования божественного знания, адаптированные исламом, встречались с им аналогичными, но принадлежащими другим религиозным представлениям, переосмысливались и получали исламскую трактовку.

Скажем, шаман и буддийский монах, не имеющие, казалось бы, никаких религиозных точек соприкосновения, могли расцениваться как мистики-*увайси*, то есть не обладающие земным наставником. Шиитское представление о нисхождении божественного света на избранных очень хорошо легло на зороастрийское видение того же божественного света (*фарр*, *хурра*) как качества избранных богом людей. Незначительная реконструкция доисламских мест моления и паломничества превращала их в мусульманские культовые

сооружения, а поколение-два спустя все уже забывали, что им предшествовало. И так далее. Примеры взаимодействия обнаруживаются повсюду.

Таким образом, выработка в рамках ислама собственного активного пути к божественному избранию и стала реакцией отчасти на лицемерие, отчасти — на слепое следование авторитетам и в какой-то мере — результатом взаимодействия с параллельными инкультурными традициями познания божественного мира.

IX в. даёт первые попытки систематизации духовных поисков небольших суфийских групп в виде сочинений наставников этих групп и их учеников. Благодаря таким письменным свидетельствам мы можем судить сегодня о тенденциях в становлении суфизма, в котором бок о бок развиваются духовно-религиозная практика, организационное оформление и идеология.

ОРГАНИЗАЦИОННАЯ ФОРМА МИСТИЦИЗМА

Сравнение путей обретения и традиций наследования божественного знания позволяет выявить тот общий фундамент, благодаря которому они функционируют и который является основополагающим в принципе *силсила*. Речь идёт о биноме, двучлене, сцепке двух передаточных звеньев в суфизме — «учитель—ученик», где, в зависимости от традиции, учителем может быть дух умершего; дух живущего шейха; дух живущего шейха-отца, генетического или духовного.

Второе передаточное звено бинома может представлять собой духовного преемника, генетического, усыновлённого или не состоящего в родственных отношениях. Если вообразить себе следующие звенья

передачи, то станет понятно, что ученику надо превратиться в учителя, стать как можно более полной копией его и обучать уже своих последователей.

Бином «учитель—ученик»

Учитель	Ученик
дух умершего	дух живущего
дух живущего:	дух живущего:
— шейха	— ученика
— шейха = генетического отца	— ученика = генетического сына
— шейха = духовного отца	— ученика = духовного сына

Как ранее в тексте, так и в приведённой таблице по отношению к живущим употребляется слово дух, что, вероятно, может вызвать недоумение. В связи с этим необходимо ещё раз подчеркнуть, что прежде всего мы говорим о духовной составляющей, а не о физических лицах, и о трансляции духовной культуры, которая воспроизводится в каждом последующем духовном звене. Для иллюстрации уместно воспользоваться излюбленными суфийскими аллегориями: объяснять глухому, что́; есть музыка и как она звучит; втолковывать, как пьянит вино, человеку, ни разу его не вкусившему, и т. д.

В случаях, когда преемник по каким-либо причинам не отвечает условиям передачи, он не в состоянии и быть её звеном. Верно и обратное: если в одном духовном лице воплощается передаточное звено сразу нескольких традиций, то значимость такого звена сильно возрастает, ибо на нём сходятся и пересекаются одновременно несколько традиций. Например, мистик наследует божественное знание от духа умершего, следуя традиции *увайси*, усыновляется живущим наставником, становясь его духовным чадом, и выступает в роли ученика у второго здравствующего наставника-духа, обучаясь методу активного стяжа-

ния божественного избрания и будучи уже избранным пассивно.

Однако наличие у одного ученика нескольких земных учителей, возможность их смены и выбора были не всегда и не во всех традициях. Здесь уместно рассматривать обозначавшееся с развитием суфизма стремление учителя закрепить за собой своего ученика там, где они не связаны узами кровного родства, то есть где учитель не является генетическим отцом ученика или его родственником. В рамках таких неродственных отношений становление бинама «учитель—ученик» проходит ряд этапов.

На первом этапе эволюции мистического пути познания господствовало представление, которое в общем можно сформулировать так: ведёт только Бог, а верующий должен стать Его орудием, проводником Его воли или, как образно заметил один из ранних мистиков, «подобно трупу в руках обмывателя трупов». Коранический *айат* — «Сегодня Я завершил для вас вашу религию, и закончил для вас Мою милость, и удовлетворился для вас исламом как религией» [Коран, 5: 5] — служил аргументом в пользу того, что существует лишь один путеводитель, которым является Аллах, поэтому можно обходиться Его словом и *сунной* Его Посланника.

В случае, когда ведёт только Бог, учитель и ученик фактически находятся в равных условиях, обладая одинаковыми правами и обязанностями по отношению к Богу. Единственное, в чём состоит преимущество учителя, заключается в предлагаемом им практическом (не теоретическом) методе, как стать «трупом», каким образом осознать и почувствовать, чего хочет Бог.

От доступности, а также от эффективности метода зависели популярность учителя и количество постоянных учеников. Обычно он основывался на традиционной общемусульманской практике, но усиливался дополнительными молитвами, постами, ночными бде-

ниями вкупе с богопоминанием, сдабриваясь иногда экзотическими упражнениями типа сорокадневного поста (*чилла*, *арба'ин*) в закрытой могильной яме или отправлением богопоминания в подвешенном состоянии, вниз головой. Плюс к тому добавлялись размышления над кораническим откровением, высказываниями самого Мухаммада и его ближайшего окружения. Из всего этого в конце концов образовывался некий свод морально-этических норм в сочетании с избранной духовно-религиозной практикой.

Совершенно очевидно, что подобный образ жизни разительно отличался от того, какой вело большинство мусульман, зачастую он требовал постоянного уединения и, как правило, влѣк за собой разрыв многих социальных связей: отсутствие семьи, неучастие в общественной жизни, отказ занимать государственные посты и т. п. Высвобождаемое в результате время уходило, по сути, на изучение религиозной науки той эпохи. Поэтому среди ранних мистиков мы в основном встречаем образованную публику, элиту мусульманской общины по меркам того времени, богословов в широком смысле этого слова: хадисоведов, законоведов, толкователей Корана, иногда всех вместе взятых в одном лице.

Ученик такого учителя не обучался в традиционном понимании, а овладевал в меру своих сил и способностей предлагаемым методом, внимая учителю, повторяя его действия, наблюдая за ним и одновременно за изменениями в своём психическом состоянии, прислушиваясь к себе, к внутренним порывам и движениям своей души, анализируя их и свои сновидения и пытаясь уловить божественное волеизъявление. Если со временем ученик не наблюдал в себе никаких перемен или они не отвечали его чаяниям, то он волен был отказаться и от учителя, и от практического метода, им предложенного, и отправиться на поиски другого учителя.

Именно в эту эпоху получает своё развитие созерцательный метод суфизма, известный под названием *муракаба* ('наблюдение') и положенный в основу «учения о трезвости» багдадской школы мистицизма. К этому же периоду относятся и споры вокруг понятия *таваккул* ('упование на Бога') — жизненного кредо многих ранних мистиков, ибо их ведёт только Бог.

На этом же этапе формируется и достаточно широко распространяется движение порицаемых (*маламат*), выделяющееся среди прочих суфийских школ достаточно высокой степенью личной свободы и нарочито подчёркнутым пренебрежением к показной набожности.

Немаловажную роль в поддержании равноправного статуса учителя и ученика в отдельных суфийских сообществах сыграли, видимо, шиитское понимание божественного избранничества по генетическому признаку и суннитско-хариджитский принцип выборности руководителя общины. Ведь никто кроме шиитских *имамов* не мог претендовать ни на божественное избрание, ни на обладание божественным знанием. Все оставшиеся равны перед Богом, кого Он изберёт, того и поведёт по прямому пути: «Аллах ведёт прямым путём, кого пожелает» [Коран, 2: 274]. А среди тех, кем Он уже руководит, можно выбирать.

Иногда выбор останавливался на спонтанно появлявшихся мистиках-*увайси*, которым божественное руководство нисходило однажды и вдруг божьей милостью, без приложения особых на то усилий с их стороны. Однако очень скоро приходило понимание того, что мистик-*увайси* не в состоянии предложить свой метод приближения к Богу, так как Бог приблизил его Сам. Поэтому *увайси*, в большинстве своём, либо сами пускались на поиски метода и земного учителя, либо так и оставались холостыми мистиками-одиночками.

Подытоживая краткий обзор начального этапа эволюции отношений «учитель—ученик», можно заключить, что характерной отличительной чертой этих отношений являлось фактическое равноправие обоих звеньев и возможность выбора, смены учителя. В связи с этим действовавшие суфийские кружки были переменчивыми по количеству последователей того или иного метода, представляя собой временные объединения *суфиев*, которые мигрировали по всей территории мусульманского мира, пока где-нибудь не оседали. И как спрос рождает предложение, так и миграция, перемещение мистиков обусловили на втором этапе эволюции появление мест для их временного, а затем и неизменного приюта.

Этим местам пришлось выполнять функции многоцелевого института в повсеместном утверждении мистицизма, а также послужить причиной изменения равноправных отношений в биноме «учитель—ученик». Возникновение таких суфийских обителей фактически разделило мистиков по образу ведомой ими жизни на две категории: осевших (*мукиман*) и путешествующих (*мусафиран*). И в обеих категориях организационной основой оставалась связка «учитель—ученик».

Институт *ханака/рибат*

Второй этап эволюции отмечен появлением в IX в. и широким распространением по всему мусульманскому миру в X—XII вв. института суфийской обители типа *ханака/рибат* — странноприимных домов, одновременно выполнявших функции постоянных дворов для странствующих подвижников и игравших роль своего рода клубов с нефиксированным составом членов, объединявших поначалу ненадолго людей со схожими духовными устремлениями. *Ханака* сосуществуют с мечетями (от *масджид* — 'место поклоне-

ния') и местами индивидуальной религиозной практики (*халва / завийа*), в которых проживают, никуда не перемещаясь и занимаясь духовным подвижничеством, отшельники и аскеты. В *ханака* какое-то время живут, молятся, поминают Бога и обмениваются духовным опытом. В этой же атмосфере происходит выработка специальных терминов суфийского пути. Большей частью они заимствуются из Корана и *хадисов*, наполняясь при этом эзотерическим, понятным только посвящённым смыслом.

Ханака обретает положение многопрофильного института, сочетающего одновременно несколько функций: мечети, *завийа*, караван-сарая и отчасти даже базара (рынка), так как последний служил на Востоке центром обмена информацией и её распространения. Во-первых, *ханака* становится местом постоянного проживания для осевших *суфиев* и временным приютом для пришлых. Во-вторых, это — место коллективного отправления духовно-религиозных предписаний, таких как молитвы, радения, посты и т. п. В-третьих, в *ханака* организовывались встречи мистиков разных школ и обсуждения вопросов теоретического характера, в ходе которых вырабатывались концепции и происходил обмен мнениями. В-четвёртых, *ханака* являлась местом обучения мистическому пути и, зачастую, обычной грамоте постоянно проживающих в ней мистиков.

В целом же странноприимные обители типа *ханака / рибат* играли роль культурных центров на местах, вырабатывая и донося до широкой публики не только суфийские, но и общемусульманские духовные ценности, способствуя тем самым успешному распространению ислама в его суфийской форме. И наконец, находясь обычно при мечетях и обозначая тем самым своё законное положение, *ханака* так или иначе привлекали к себе внимание окружающих, что немало способствовало притоку новых адептов.

Вполне понятно, что там, где единовременно проживает более одного человека, необходимы минимальное регулирование быта, распределение обязанностей между жителями, принятие норм поведения, которые бы всех устраивали.

Скорее всего первые неписанные правила общежития в *ханака* сначала имели хождение в устной форме, определяясь общепринятыми, традиционными нормами сосуществования под одной крышей и отношениями «хозяин—гость», «осевший—путешествующий», где путешествующий гость — «друг Аллаха» (*хабиб Аллах*) — от Бога. Но в начале XI в. обнаруживаются уже письменные своды регулирования коммунальной жизни. Суфийская традиция отдаёт пальму первенства в их составлении знаменитому хорасанскому мистiku Абу Са'иду Абу-л-Хайру Майхани (967—1049). В кодексе, им составленном, прежде всего привлекают внимание рекомендации к совместному проведению всех мероприятий, начиная от отправления молитв и заканчивая совместным приёмом пищи и гостей. Не рекомендуется даже покидать *ханака*, не оповестив перед этим братьев. Каждый из десяти пунктов кодекса подкреплён ссылками на Коран.

Подобного рода правила формировали у людей, проживавших на одной замкнутой территории, коммуналное сознание, ставящее интересы сообщества выше личных. В то же время они вольно или невольно подводили братьев к мысли о своей исключительности в сравнении с теми, кто жил обычной жизнью за пределами *ханака*. По словам того же Абу Са'ида, *суфий* должен буквально во всём отличаться от занятых мирской жизнью: в речах и походке, в еде и сне, в манере садиться и вставать и т.д. Такой психологический эффект, по-видимому, свойствен любому более или менее замкнутому сообществу, ведущему общинный образ жизни и объединённому одной целью.

Если анализировать данное явление в обще-мусульманском масштабе, то схожие представления имели место в противопоставлении арабов неарабам, а среди самих арабов выделялись курайшиты, «семья Пророка». Даже такое чисто физиологическое и возрастное явление, как климакс, у женщин — потомков Пророка наступает на десять лет позже, чем у остальных женщин. Здесь остаётся сделать один шаг от исключительности к избранности, в которую нужно посвящать и для которой следует стать инициированным. Требуется только указывающий путь и ведущий остальных лидер-избранник, снискавший божественную благодать, а далее существующие традиции наследования сделают своё дело, распространив её на преемников наследия.

Наличие у учителя-старца жизненного опыта вообще и своего метода мистического познания в частности естественно обеспечивали ему место духовного отца сообщества. Он же являлся и основателем *ханака*, то есть фактически её хозяином. Поэтому большинство *ханака/рибатов* мусульманского мира на начальных этапах эволюции не были безликими, но традиционно носили имя своего основателя.

Постепенно модель патриархальных отношений внутри обычной семьи переносится на отношения внутри духовного сообщества *ханака*: старший по возрасту шейх — отец, ученики одного возраста — старшие братья, более молодые — младшие дети. А там, где учитель одновременно является и генетическим отцом, данная модель работает с самого начала. Наряду с письменным сводом норм общежития фиксируется разграничение функций учителя и ученика. Учитель пока ещё наставляет собственным примером высокой нравственности, порядочности, образованности, великодушия, доброты. Ученик же, уразумев величие наставника, должен не только обладать сметливостью, но уже и отличаться послушанием в выполнении указаний учите-

ля. Учитель уважает молодого ученика за меньшее количество грехов и ошибок, а ученик старшего учителя — за накопленный с годами духовный опыт.

Проходит какое-то время, и учитель полностью превращается в отца духовного семейства, полноправного главу духовного сообщества, наставника-диктатора. Представление о том, что ведёт только Бог, заменяется непреложной истиной: ведёт только учитель, *пир* ('старец'), наставник (*мурид*), без руководства которого самостоятельные усилия ученика ни к чему не приведут. Здесь же происходит подмена в изречении «о трупe в руках обмывателя трупов». Вместо верующего «трупом» становится ученик (*мурид*), а Бога в роли «обмывателя» заменяет шейх. Шейх-наставник обретает статус заступника и ходатая за *мурида* перед Богом или Пророком и в конце концов начинает представлять собой те единственные врата (*баб*), через которые ученик может приблизиться к Богу.

Утвердившееся представление о монополии шейха на обладание духовным знанием, а также увеличившееся количество последователей у снискавших популярность методов мистического познания позволяет учителям передавать часть своих функций помощникам, в роли которых выступают шейх-воспитатель (*шайх ат-тарбия*), занимающийся стиранием личностных граней *муридов* с помощью разнообразных методов психотехнической практики, и/или заместители среди самых способных учеников. Заместителям при жизни шейха доверяют набор собственных учеников и руководство ими. Иначе говоря, в кругу каждой конкретной общины происходит постепенное разграничение функций как среди самих учителей, так и среди учеников, то есть формируется минимальная иерархическая лестница, которая, однако, не выходит за пределы общины, сохраняя в своей организационной основе отношения «учитель—ученик»: учитель

всегда доступен для ученика и ведает, что у того на душе.

Видоизменяется и путь божественного привлечения (*джазба*): привлекает уже не только Бог, но проводники Его воли — суфийские наставники. Путь обучения (*сулук*) также трансформируется: мысленный образ шейха — воплощения божественного, духовного существа, который следует представлять и удерживать перед глазами, включается основным элементом в большинство духовно-религиозных упражнений отдельных методов мистического познания. Одним словом, суфизму обучают, и он становится привилегированной профессией избранных.

Само духовное сообщество шаг за шагом всё более обособляется от многочисленных течений ислама, подчеркивая свою элитарность и избранность в обладании духовным знанием. Теперь в него так просто не войти. Чтобы стать его членом, нужно проходить испытательный срок и обряд посвящения, без которого элементарная рецитация имени Бога или формул богопомяновения не будут действенными.

Институт *ханака* окончательно встаёт на ноги. Некоторые *ханака* становятся семейными, а руководство ими наследуется. Во многих регионах мусульманского мира *ханака* начинают финансировать и поддерживать официальные власти, отстраивая и передавая помещения под странноприимные суфийские обители, оказывая им почести, считаясь с ними, кое-где назначая их руководителей, с тем чтобы потом использовать их влияние при решении своих вопросов.

Наравне с осевшими в *ханака* суфийскими общинами продолжают вести подвижный образ жизни *суффи-путешественники* (*мусафиран*), странствуя со своими учениками, останавливаясь в *ханака* и в конце своих скитаний где-то обживаясь. Суфийская традиция рассматривает их как ищущих и минимально

связанных с миром, а осевших в *ханака* и других суфийских обителях — как нашедших и связавших себя с миром. Эти две категории в идеале дополняют друг друга: осевшие разрабатывают методы мистического познания, путешествующие, посещая обители первых и останавливаясь в них, обеспечивают обмен мнениями и практическим опытом, нередко систематизируя накопленные сведения, вырабатывая свой собственный взгляд на вещи и обосновывая его в своих сочинениях.

Путешествие должно основываться на принципе приближения к Богу, а не исходить из мирских желаний. Посему если внешне *суфий* перемещается с места на место, то внутренне он тоже уходит от своих желаний и привязанностей, постоянно пребывая в состоянии ритуальной чистоты и уповая в молитвах на Бога. Целью его внешних путешествий могут быть либо *хаджж*, либо посещение какого-нибудь места типа могилы «святого» (*зийара*), либо обретение знания через встречу с каким-то шейхом. В пути с собой у него только необходимый минимум: один комплект верхней одежды, посох, молитвенный коврик, сосуд для омовения, иногда расческа, иголка, зубочистка.

Странствуя со своим учителем, ученик так или иначе всецело полагается на него как на поводыря, который руководствуется в своих скитаниях божьей волей, знает, куда надо идти, как себя вести в дороге и во время остановок в приютах. Ученик словно дитя, путешествующее со своим родителем: хочешь не хочешь, а следует во всем держаться учителя, копировать его поведение, слушать его наставления. Иными словами, и здесь в качестве организационной основы присутствует непосредственная связь между учителем и учеником.

Таким образом бином «учитель—ученик» с самого начала становления мистицизма и по сей день играет

роль того фундамента, благодаря которому возможно сохранение традиции получения и наследования божественного знания. Минимальная иерархия, приходящая со временем на смену равноправным отношениям, возникает в суфийских общинах в связи с разграничением функций в результате обожествления учителя и увеличения количества последователей. Тем не менее её наличие не даёт оснований видеть в ней иерархию европейских мистических орденов и многоступенчатых масонских лож, ибо при «втором» рождении ученики устанавливают непосредственный контакт с божественным миром, подходя вплотную к духовному уровню своих наставников. Поэтому называть объединения *суфиев* орденами не вполне корректно.

Это неверно хотя бы уже потому, что нигде и никогда объединения *суфиев* не называли себя орденами. Но есть определённый традицией или традициями путь, которому надо следовать. Вправе ли мы называть орденом суфийскую общину, придерживающуюся, скажем, традиции наследования духовного знания по генетическому принципу. Это скорее клан или семья, а никак не орден. Определение ордена неприменимо и к традиции *увайси*.

При данном подходе в контексте наших рассуждений о путях переживания и наследования духовного знания нередко используемый перенос инокультурных понятий, выработанных в среде, допустим, иудео-христианской культуры (таких, например, как ересь, ортодоксия, орден, святой и т. д.), на исламскую почву очень мало помогает в осмыслении духовных традиций собственно ислама и очень часто приводит к вынужденному замешательству.

Применение инокультурных обозначений на сегодняшний день следует признать вдвойне некорректным, подменяющим собой не только несуществующие социальные объединения, но и путь получения и трансляции духовного опыта. Ни одно течение исла-

ма, за исключением, может быть, некоторых шиитских сект, не дало многоступенчатую пирамиду вертикального соподчинения живущих «людей религии», чтобы стать прообразом вертикальных связей в суфизме. Суфизм создаёт в теории духовную иерархию своих «святых» во главе с их «полюсом» (*кутб*), основываясь на представлении о том, что есть скрытые «святые», не ведающие как о существовании друг друга, так и о своей святости, и «святые», знающие друг друга, осознающие свою приближенность к Богу, однако зачастую не имеющие представления о том, какие места отведены им в иерархии. Следовательно, иерархия «святых» никак не касается организационного устройства действующих в земном мире суфийских объединений. Поэтому сегодня мы можем говорить о суфийской общине ('*тауифа*'), школе ('*мазхаб*'), семье (перс. '*ханадан*'), пути ('*тарик*'), методе ('*тарика*') по имени основоположника.

Русскоязычные слова «братство» или «артель», также не имеющие эквивалентов в суфийском обиходе, возможно, ближе всего подходят для обозначения поздних суфийских объединений, так как передают значения товарищества, общины, общества, круга лиц, союза по житейским отношениям и занятию, по составу общества. Артель, например, происходит от старорусского глагола «ротиться», что значит 'давать обет, присягу, клятву'.

Вне зависимости от того, каким из этих терминов нарекать поздние суфийские объединения, следует учитывать, что под ним должно подразумевать сообщество людей, имеющих: а) один общий метод мистического познания (*тарика*) по имени основателя вкупе с идеологическими представлениями, б) цепь духовной преемственности (*силсила*) до конкретного живущего наставника и в) традицию наследования после него. Последняя составляющая придаёт организационной форме свою специфику, например, в виде

локальных суфийских общин, предположим, Накшбандия или Йасавия, с чётко выраженным семейным или семейно-родовым характером в передаче духовного опыта.

ШКОЛЫ МИСТИЦИЗМА

Первые концепции мистического пути формируются в IX в. и связаны с разработкой его видения мистиками, исходя в первую очередь из приобретённого ими самими практического опыта, а затем и теоретического обоснования, почерпнутого из *хадисов* и Корана. Теоретическая часть иногда закреплялась в сочинениях, написанных самим основоположником либо его учениками, благодаря чему его взгляд на суфийский путь познания и образ жизни получал известность. Надо думать, подобного рода суфийские «кружки» возникали на большей части территории Халифата, но широко признанными становились лишь те, которые преодолевали географические границы мест своего обитания универсальностью разработанных методов, числом последователей, письменным наследием или всем вместе. Других способов популяризации идей и методов тогда не было.

Из чуть более десятка общин, приобретших такими путями известность, следует остановиться на тех, что упоминаются в более поздних суфийских трактатах в связи с той или иной практикой, поскольку у оставшихся расхождения или выходили за рамки суфийского понимания мистического пути, или были преимущественно теоретического характера, отличаясь разноплановой интерпретацией мистического опыта. В первую очередь в отмечаемой практике преобладают либо тяготение к пути божественного привлечения, последствия которого мистики созерцают в себе, либо

личные усилия, борьба с низменными устремлениями, укрощение плотской души.

Фактически ни одна из этих общин в силу специфически ориентированной практики не имела своего самостоятельного продолжения. Однако методы и идеи, разработанные ими, были за ними закреплены и составной частью включены в последующую практику суфийских братств. Среди них наибольшей популярностью пользуются созерцательный метод *муракаба* Джунайда ал-Багдади, метод *муджахада* — внутренней борьбы, большого *джихада* и подавления низменных страстей души Сахла ат-Тустари и образ жизни и практики маламатийа Хамдуна ал-Кассара.

Метод *муракаба*

Одним из обладателей собственного взгляда на мистический путь считается выдающийся теоретик и практик раннего суфизма, основоположник багдадской школы созерцательного мистицизма Харис ал-Мухасиб (ок. 781—857). Образованный багдадский богослов, хадисовед и *факих*, он снискал известность своим благочестием, набожностью и аскетическим образом жизни. Им написано свыше 30 сочинений, впервые детально анализирующих мистический опыт с использованием психотехнических терминов, многие из которых впоследствии вошли в обиход суфизма.

В основу учения ал-Мухасиб легло положение о наблюдении и контроле (*муракаба ва мухасаба*), практика которых рассматривалась им как метод приближения к Богу. Анализ намерений, движений души и поступков человека, отказ от лицемерия и показной набожности, презрение к мирским благам, упование на Бога — вот основное из того, что являлось для ал-Мухасиб составляющими пути к Богу и именовалось им как «соблюдение прав Аллаха» верующим.

По мнению ал-Мухасиб и его последователей, наблюдение бывает двух видов: наблюдение Всевышнего за своими рабами и наблюдение самих рабов божьих. Всевышний, возлюбив своих тварей и заронив в их сердца огонь ответной любви, наблюдает за ними, удерживает их от разрушения и гибели, одновременно следя за тем, как они исполняют Его указания. Раб божий, в свою очередь, должен знать о том, что Аллах Всеведущ и видит всё скрытое и явное. «Разве он не знает, что Он видит?» [Коран, 96: 14]. Поэтому ему не пристало ни на миг прекращать наблюдение за самыми незначительными поползновениями своей души в сторону уклонения от соблюдения религиозных заповедей, их нарушения или даже мимолётного забвения Всевышнего.

Из раздвоения понятия наблюдения вполне логично следовало, что Аллах, наблюдающий за людьми, может быть удовлетворён соблюдением Своих прав людьми, то есть выполнением ими Его божественных предписаний, люди же, в свою очередь, могут быть удовлетворены дарованными Аллахом состояниями, Его милостью, способностью совершать чудеса. В связи с этим вставал вопрос, что считать удовлетворённостью (*рида'*): стоянку (*макам*), достигаемую усилиями верующего, либо состояние (*хал*), даруемое Всевышним. Ал-Мухасиб полагал верным последнее: «удовлетворённость — покой духа под ходом божественных велений», который, естественно, исходит от Бога. Если полностью подчиниться этому ходу, отдаться на волю Всевышнего, став её проводником и заменив ею свою волю, то Всевышний будет удовлетворён и ниспошлёт успокоение в душу. Не согласившиеся с ал-Мухасиб, соотнеся удовлетворённость с личными усилиями, определили эту стоянку как высшую степень упования на Бога.

Ал-Мухасиб отстаивал продолжительность экста- тических состояний, считая, что они меняют качества

мистика, а последний может наблюдать их в себе только в длительности. Такой метод самонаблюдения и самоотчёта основывался на улавливании божественной милости путём созерцания движений души, отделения божественных посылов от мирских происков при полном уповании на Бога. В качестве идеальной модели практики *муракаба* мистики часто приводят пример наблюдения кошки за мышью, когда первая, будучи полностью погружена в созерцание, может часами сидеть не шелохнувшись.

К высказываниям о практике *муракаба*, приписываемым ал-Мухасибу, относят такое: «Знание движений 'сердец в созерцании сокрытого благороднее действия от движений частей тела», поскольку Всевышнего нельзя познать действием, но только через знание. Таким образом, знание — качество Бога, а действие — качество раба божьего. Если под знанием иметь в виду наблюдение за внутренними состояниями сердца и размышление, то изречение ал-Мухасибу вполне согласуется со словами Пророка о том, что «часовое размышление — лучше поклонения в течение года».

Дальнейшее развитие и доведение до совершенства метод наблюдения ал-Мухасибу получил благодаря усилиям его последователей, среди которых наибольшую известность приобрёл Джунайд б. Мухаммад ал-Багдади (ум. 910). Собственно, за ним, а не за ал-Мухасибу закрепился в суфийской традиции метод *муракаба*.

Джунайд проходил курс обучения у своего дяди, известного багдадского *суфия* Сари ас-Сакати (ум. 867), вместе с Абу Са'идом ал-Харразом (ум. ок. 899), разработчиком двух основных понятий психотехнической практики, относящихся к завершающему этапу на пути к Аллаху и к началу пути в Аллахе — преходящего маргинального состояния *фана'* ('гибель', 'исчезновение', 'растворение') и его стабилизации, закрепления и продолжения в виде *бака'* ('пребывание в Боге'), кото-

рые вслед за ним были приняты всеми *суфиями*, в том числе и Джунайдом.

Самому же Джунайду суфийская традиция отводит роль основоположника «учения о трезвости» в наблюдении. Аксиомой его учения стало различение двух экстатических состояний: *сукр* ('опьянение') и *сахв* ('трезвость'). *Сукр* — то состояние, в котором действия человека как бы не исходят от него самого, а приписываются Всевышнему. Подобное состояние отражено в Коране, когда Пророк бросил в своих врагов песком: «Не ты бросил, когда бросил, но Аллах бросил» [Коран, 8: 17]. *Сукр* и действия, с ним связанные, следует отличать от состояния *сахв*, в котором действия Всевышнего приписываются человеку в виде чудодействий (*карама́т*).

В первом случае раб божий не находится в себе, но, охваченный божественной любовью и утративший свои качества, пребывает в Истине, тогда как во втором случае он осознаёт себя, свои качества и с божьей помощью добивается цели. Джунайд считал, что «опьянение» — беда, ибо оно взбудораживает все состояния, в которых можно созерцать суть вещей, приближаясь к Богу. По мнению Джунайда, всё существующее в ходе созерцания должно рассматривать с позиций преходящее—вечное и исчезающее—стабильное. Только этим видением можно познать мир, и лишь оно будет истинным видением.

Если мистик смотрит на вещи с точки зрения их бытия, то видит, что любая из них ущербна, ибо в своём бытии не существует сама по себе. Если же он наблюдает их с позиции переходности, то осознаёт, что в сравнении с бытием Всевышнего все они временны, преходящи и рано или поздно уйдут в никуда. Подобная оценка возможна исключительно в состоянии трезвого взгляда, благодаря которому есть шанс освободиться от мирских привязанностей, отказавшись от них раз и навсегда. Опьянённым же сие неизвестно. Джунайд называл *сукр* площадкой для дет-

ских игр, а *сахв* — ареной гибели мужчин. Следовательно, совершенство состояния — в переходе от детства к мужеству и от «опьянения» к «трезвости».

Итак, к концу IX в. усилиями четырёх багдадских кружков *суфиев* — Хариса ал-Мухасибби, Сари ас-Сакати, Абу Са'ида ал-Харраза и Джунайда ал-Багдади — и их последователей сформировалась багдадская школа созерцательного мистицизма, разработавшая в деталях и в различных вариантах, исходя из Корана и *сунны*, понятие экстатического состояния (*хал*), которое даруется Богом вне зависимости от усилий мистика и которое является показателем божественного привлечения. В основу практики школы был положен метод *муракаба*, тяготеющий к пассивному созерцанию состояний и движений души, а также к их анализу.

В дальнейшем *муракаба* вошла составным элементом в духовно-религиозную практику многих суфийских братств и общин. Скорее всего, именно из неё впоследствии выделились самостоятельные виды психотехнических упражнений, таких как *тавадж-жух* ('концентрация внимания' на духовном партнёре), *рабита* ('мысленная связь' с духовным партнёром) и изысканная интеллектуальная практика *тафаккур* ('размышление'). *Муракаба* считалась одним из самых эффективных и быстрых методов приближения к конечной цели мистического пути и для многих была предпочтительней второго основного метода *суфиев* — *муджахада*.

Метод *муджахада*

Сахл б. 'Абдаллах ат-Тустари (ок. 818—896) — один из ранних суфийских практиков и мыслителей. Он внёс значительный вклад в разработку основополагающих концепций мусульманского мистицизма. Ат-Тустари родился на территории современного Ирана в

г. Тустар (сейчас г. Шуштар, округ Хузистан). Приблизительно в 16 лет он совершил своё первое паломничество в Мекку, где судьба свела его со знаменитым мистиком египетского происхождения Зу-н-Нуном ал-Мисри (ок. 796—860), который, как считается, был основателем учения о стоянках и состояниях. Сахл стал его духовным наследником, но решился проповедовать своё видение мистического пути только после смерти учителя.

Суфийские сочинения отводят ат-Тустари роль обладателя собственного метода внутренней борьбы с низменными страстями, очищения души, доведения её до зеркального блеска. Этот метод получил известность под названием *муджахада* ('внутренняя борьба', 'приложение усилий'). Так же как и в других случаях, источником теоретического обоснования избранного практического метода послужили *хадисы* и Коран. *Муджахада*, по преданию, считалась Пророком большим, а потому более благородным и трудным *джихадом*, тогда как внешняя борьба за веру — малым.

О Сахле рассказывают, что, следуя примеру своего учителя, он в течение двадцати лет вёл аскетический образ жизни, питаясь раз в две недели и усиленно практикуя ночные молитвы. Своим ученикам он говорил, что необходимо так часто поминать Аллаха, чтобы во сне видеть себя произносящим Его имя. Тогда оно осядет в сердце, ибо богопоминание языком приводит к забвению, а богопоминание сердцем — к близости.

Приближение к Всевышнему и Его видение после физической смерти в потустороннем мире Сахл ставил в зависимость от благочестивой жизни в этом. Без плодов подвижничества в миру сближение невозможно, поскольку основанием и причиной для слияния с Богом является внутренний *джихад*. По представлениям Сахла, до того как душам дали телесную оболочку, они признали Господа и отдали себя Его милости. Но под спудом низменных страстей и устремлений ду-

ши забывают о своём признании. Для того чтобы напомнить им об этом и указать путь внутренней борьбы, Богом посылались пророки и «святые», утверждавшие божественный закон, нисходили священные писания, устанавливались божественные заповеди.

Улемы говорили о Сахле, как о человеке, соединившем *шари'ат* ('божественный закон') и *хакикат* ('мистическая истина'). Однако *суфьи* не согласились с этим утверждением, так как соединение предполагает изначальное противопоставление одного другому, верность первого и ложность второго или наоборот. *Шари'ат* же не бывает без *хакиката*, в равной степени и из *хакиката* следует *шари'ат*.

Большинство поздних суфийских наставников приняли практику *муджахада* в своих разработках концепции мистического пути для обучения учеников. Более того, они считали, что именно и только в результате личных усилий и внутренней борьбы мистик может наблюдать проявления из божественного мира (*мушахада*), которые даруются Богом как признание их действий на поприще укрощения низменных страстей и эгоистических устремлений. Без божественного признания их действия ничего не стоят. Другими словами, *мушахада* — наследница *муджахада*. По мнению шейхов, внутренняя борьба — это то, о чём говорит божественный закон: «Тех, которые ревностно подвигаются для Нас, Мы поведём по Нашим путям» [Коран, 29: 69]. Естественно, подобное подвижничество реализуется лишь в действиях, в повседневной духовно-религиозной практике и постах, как предписанных традицией Пророка, так и сверхнормативных, в достигающем до самоистязания самоограничении во всём.

Таким образом, в отличие от созерцательной практики *муракаба* метод ат-Тустари предполагал активные действия, результатом которых становилось наблюдение проявлений из божественного мира и посмертная награда — видение Бога.

Метод *маламати*

Третий из основных методов, на которые ссылаются сочинения поздних шейхов, именуется методом *маламати* ('порицаемых') и представляет собой сочетание созерцательной практики и активных действий. Характерное отличие его от двух предыдущих заключается в том, что действия *маламати* не вызывают широкого одобрения окружающих, а отталкивают всех, кто видит в них нарушителей божественного закона и установленного общепризнанного порядка (кто-то из них может помочиться прилюдно, другой — съесть лепёшку на глазах у всех в великий пост и т. п.).

Движение маламатийа возникло во второй половине IX в. в Хорасане и быстро распространилось по основным провинциям Халифата. Его основателем считается Хамдун б. Ахмад Кассар (ум. 884), который сформулировал суть своего учения как «порицание есть отказ от благополучия». Некоторые из мистиков видели в *маламати* людей исключительных, способных под натиском всеобщего неодобрения скрытно заниматься духовным подвижничеством, противостоя лицемерию и показной набожности.

Как и в случаях с предыдущими путями мистического познания, *маламати* обосновывали свой метод традицией Пророка. Они говорили, что после того как Мухаммад получил первые откровения и выступил с публичными проповедями, многие обвинили его в общении с духами, лжепророчестве, сумасшествии, в связи с чем Бог укрепил Мухаммада и напомнил уверовавшим, что Он направляет к людям тех, кто «не будут бояться порицания порицающих» [Коран, 5: 59]. Поэтому считается, что Аллах хранит своих избранных от порицающей их толпы, скрывает от неё их близость к Себе, не давая хуле и поношениям повлиять на них, а им отвлечься на что-то постороннее, не относящееся к Богу. Он хранит их и от того, чтобы они, вглядываясь друг в

друга, замечали свою исключительность и начинали себя превозносить. Гордыня и самодовольство — величайшие из завес на пути к Богу, возникающие от почитания и восхваления людьми людей же. Но Аллах предупредил возможность возникновения таких преград на пути Его избранных, окружив их хулящими и слепцами, не видящими, что стоит за делами богоизбранных, и не ведающими их внутренней борьбы.

Из подобных объяснений закономерно следует, что принимаемое Богом отвергается обычными людьми, а их хула и порицание — пища для избранных Им и признание божьей милости. Все усилия *маламати* были направлены на то, чтобы не прослыть набожными, не стать почитаемыми в народе, не превратиться в объект культа.

В отдельных суфийских сочинениях *маламати* подразделяются на три группы. Одна из них включает лиц, живущих обычной жизнью, занимающихся своим ремеслом, но при этом укрепляющих в себе основы веры выполнением религиозных предписаний. Это — люди, культивирующие в себе предельную искренность в поступках, не допускающие ни малейшего повода к лицемерию и не боящиеся порицания окружающих. Во всех состояниях в них проявляется уверенность в себе и в правильности своих действий.

Вторая группа — те, кто отказывается от высокой должности, почёта и всеобщего признания и сознательно встаёт на путь, вызывающий недоумение, отвлечение и порицание. Они начинают заниматься тем, чем, казалось бы, им не пристало заниматься. В этой связи иногда приводят пример с 'Усманом, который, будучи *халифом*, как-то взялся сам нести на голове вязанку дров при том, что у него было четверста слуг. Конечно, его действия вызвали и удивление, и непонимание. Сам *халиф* сказал тогда, что он испытывает свой дух, ибо при людском почитании он не должен чураться никаких дел.

Третья группа объединяет лиц, сознательно идущих на нарушения религиозных заповедей и тем самым становящихся изгоями общины. Под маской «людей порицания» они обретают известность, изысканно лицемеря как по отношению к другим, так и по отношению к себе, поскольку таким образом нарушается один из основных принципов *маламати* — отсутствие популярности и славы, пусть даже дурной.

По социальному составу к движению *маламати* могли примыкать практически все слои населения. В большей степени оно отвечало интересам людей, занимавшихся трудовой деятельностью, так как сторонники *маламати* отвергали полное упование на Бога и считали возможным добывать хлеб насущный собственным трудом. Поэтому созерцательная практика *маламати* включала в себя постоянное мысленное поминание Бога при занятии мирскими делами. Некоторые из них, пребывая в состоянии богопоминания, могли полностью отключаться от внешнего мира и совершать действия, несопоставимые с требованиями *шари'ата* или реакцией окружающих.

Со временем движение маламатийа незаметно сошло на нет, однако созерцательная практика при занятии мирскими делами не исчезла, а была востребована на позднем этапе эволюции мистицизма. Вполне справедливо считается, что один из принципов духовно-религиозной жизни Накшбандийа — «уединение в обществе» — заимствован как раз из метода «людей порицания».

Учение о святости

Прежде чем ознакомиться с учением о святости, разработанным ал-Хакимом Мухаммадом б. 'Али ат-Тирмизи (умер в конце IX в.) и его последователями, необходимо получить представление о том, что, соб-

ственно, есть в нашем понимании «святость», «святой» и «священное».

Один из выдающихся французских специалистов в области индоевропейской этимологии Эмиль Бенвенист (1902—1976), проведя анализ этих понятий, был поражён повсеместным наличием бинарности, или парности, в выражении «святости» и «священности» в индоевропейских языках. Но бинарность терминов не будет вызывать удивления, если принять описанный выше подход к универсальности двух путей переживания божественного знания.

Так, в авестийской паре корней *srəp*—*yaōš* первый развивается через понятия вздутия, внутреннего эволюционирования, увеличения в объёме, возрастания и способности животворить к существу *srənta*, обладающему силой как увеличивать подобные состояния в себе, так и переносить их на других, и отражает пассивный вариант обретения божественной силы. Второй корень приводит Э. Бенвениста к пониманию того, что предстоит достичь по ритуальным правилам, иначе говоря, активно снискать божественное расположение.

Подобные пары выявлены учёным и в латинском языке — *sacer*—*sanctus*, где *sacer* представляет собой естественное состояние, а *sanctus* — результат произведённого действия. Другими словами, в первом случае состояние скрытое, неявное, заключённое и развивающееся само в себе, во втором — проистекающее от соблюдения предписаний и законов, выраженное и явное. Примеры, иллюстрирующие универсальность отражения пассивности и активности святости, обнаружены исследователем и в других языковых группах, скажем, *heilig* ('святой') — *weiha* ('священник'), где священник совсем не обязательно святой, но — руководствующийся в своих действиях религиозными законами, и т. д.

Говоря об исламском мистицизме и употребляя русское слово «святость», следует учитывать, что мы

тем самым осознанно заменяем мусульманское понятие «приближенность к Богу» (*валайя* или *вилайя*) или используем святость в качестве синонима последнего, в связи с чем вынуждены ставить кавычки в слове «святой» (*вали*, мн. ч. *авлийа'*) — то есть в мусульманском понимании «лица, приближенного к Богу». Необходимость постановки кавычек при переводе термина *вали* вызвана, как уже отмечалось выше по отношению к словам «орден», «ересь» и т. д., с одной стороны, отсутствием в исламе института канонизации святых типа Священного Синода в христианстве: мусульманские «святые» возводятся в этот ранг народом, при этом существуют общеизвестные «святые» и локальные «святые», о которых могут не знать мусульмане, не проживающие в данной местности. С другой стороны, при самостоятельном употреблении слово *вали* совмещает в себе как пассивность, так и активность, «святого» и «священника», и без раскрытия категории святости, в которой проявляется двойственность, мы не знаем, кто конкретно имеется в виду.

Возвращаясь к учению о святости ал-Хакима ат-Тирмизи, нельзя не обратить внимание на бинарность, аналогичную рассмотренным выше и возникающую при определении им святости в исламском мистицизме. Он исходит из двойственной природы святости: пассивной *валайя* и активной *вилайя*, которые в совокупности составляют неделимую божественность и, соответственно, отражают пассивное и активное начало в богоизбранности у суфийских *авлийа'*.

Для объяснения пассивной *валайя* и указания на лиц, ею обладающих, применяется синонимический ряд определений — находящиеся под покровительством (*канаф*), под духовным захватом (*тасарруф*) Всевышнего, пассивно выполняющие Его волю (*маф'ул*), идущие от Него и желаемые Им (*мурадун*). Аллах уже даровал таким «святым» божественные атрибу-

ты, заменив ими человеческие, ибо «Он помогает праведникам» [Коран, 7: 195].

Говоря об активной *вилайа*, подразумевают лиц, стяжающих (*фа'ил*) её своими действиями, ищущих (*муридун*), руководствующихся божественными заповедями, ниспосланными через Пророка, и идущих к Богу. Они пытаются окончательно порвать со своими эгоистическими желаниями и таким образом ещё больше приблизиться к Нему. Активная природа *вилайа* подвигает этих «святых» своим стилем жизни и действиями утверждать среди людей божественное знание.

Далее ат-Тирмизи прибегает к теоретическому построению иерархической лестницы суфийских «святых». Четыре тысячи пассивных «святых» определяются им как не знающие о том, что они «святые», скрытые друг от друга и от людей. Категорию активных «святых» он подразделяет на триста лучших (*ахйар*), сорок заместителей (*абдал*), семь благочестивых (*аб-рар*), четыре столпа (*автад*), трех вождей (*нукаба'*) и один полюс (*кутб*), или одного заступника (*гаус*). В отличие от первой категории «святых» эти, как правило, знают о существовании друг друга и в своих деяниях нуждаются друг в друге. У них существуют функциональные обязанности, каждый из них за что-то отвечает, а все вместе они управляют миром.

В отношении категорий святости *суфийи* разных школ придерживались подчас взаимоисключающих мнений. Основатели багдадской школы мистицизма Харис ал-Мухасиб, Джунайд ал-Багдади и вместе с ними сам ал-Хаким ат-Тирмизи считали, что состояние святости даруется свыше и его нельзя свести на нет нарушением религиозных заповедей, так как Аллахом дарованное охраняет сам Аллах. Противоположную точку зрения отстаивал основатель метода внутренней борьбы (*муджахада*) и действия (*му'амала*) Сахл ат-Тустари, считавший, что святость приоб-

ретається постійним дотриманням релігійних заповідей і утрачується при совершении тяжких гріхів.

Слідуючому розмежуванню піддаються стани, в яких діють «святі» і пророки. Пасивні і активні *авлія* діють в стані «оп'яніння» (*сукр*), саме тоді вони совершають чудеса. Стан «трезвості» (*сахв*) зближає їх з звичайними людьми. В той же час пророки діють при повній свідомості божественного світу, і їх стан «трезвості» рівняється стану «оп'яніння» *авлія*. «Святі» в подібних станах можуть невольні порушувати релігійні заповіді, навіть совершаючи тяжкі гріхи словом або ділом, пророки ж встановлюють і неукосно дотримують божественний закон.

Діяння «святих» іменуються *карамат* ('діяння від щедрот', 'чудо'), а пророків — *му джизат* ('сверхдіяння', 'чудо'). Різниця між ними тільки в тому, що перші совершаються для *вали*, для його совершенствования, причём він не може утверждати со всієї визначеністю, що совершённое являється чудодіянством. Другі походять во ім'я встановлення божественних заповідей, для людей, і совершаючі їх пророки чітко свідомо свідомо, що вони являють світу чудо.

В цілому в концепції ал-Хакіма ат-Тирміді відобразилася подвійність шляхів одержання божественного знання, при якій *муридами* стають всі *суфії*, активно шукуючі його, а залишені володіють їм від Бога. К останнім можна віднести як мистиків, привлечених божественним (*маджзуб*) і бажаних Аллахом *увайси*, так і, з деякими оговорками, пасивно наслідуючих божественну благодать шиїтських *імамів*.

Новий виток в своїй еволюції вчення про святість отримало завдяки відомому мистику мусульманського середньовіччя Ібн ал-Арабі (1165—1242). У нього також чітко прослідковується подвійнен-

ная природа святости, однако со смещением акцентов в сторону её разграничения по религиозному признаку: общая святость для всех религий, кроме ислама, и особая святость, присущая только исламу.

ПОЗДНИЙ СУФИЗМ

Описанные выше методы мистической практики и связанные с ними идейные представления при всех своих различиях целиком и полностью основываются на индивидуальном мистическом опыте людей, которые искали и находили отзвуки или прямые параллели ему в коранических откровениях и в пророческих *хадисах*. Постепенно происходило накопление критической массы этого опыта, и она рождала общие принципы теории и практики исламского мистицизма, которая изначально была сверхнормативной и где-то подтачивала строгие границы ритуала и догматов нормативного ислама.

В дальнейшем попадающий в сферу действия исламской культуры мистико-религиозный опыт других конфессий успешно перекодировался ею и был органично включён в арсенал суфизма. Теоретические рассуждения *суфиев* становились всё более спекулятивными, практика, вырабатываемая ими по мере накопления опыта, — всё более усложненной и изысканной, а количество последователей — всё более значительным. С появлением лиц, группировавшихся вокруг одного лидера, обладавшего бесспорным индивидуальным мистическим опытом, начался процесс относительной фиксации этого опыта и передачи его и всего, что с ним связано, из поколения в поколение.

К середине XII в. в мусульманском мистицизме накапливается критическая масса индивидуального религиозного опыта ранних *суфиев*, позволяющая его

осмыслить и подойти к качественно новому витку развития — превращению достояния немногих в массовое достояние. Сочинениями и руководствами, объединявшими разрозненный дотоле мистический опыт *суфиев* различных уголков исламского мира, подготовлен общий идейный и теоретический фундамент, на котором отчетливо выстраиваются основные положения *тасаввуфа*.

Происходит окончательная шлифовка института *силсила* (цепи духовной преемственности), обосновавшего правомочность существования того или иного духовного опыта в рамках ислама, и ритуала инициации, позволявшего приобщиться к этому опыту. На базе обителей-кружков (*ханака/рибат*), служивших прежде формой случайных и непостоянных объединений мистиков, уже начинают зарождаться отношения нового типа — *муридид—мурид* («наставник—послушник»), характеризующиеся перемещением акцентов с мест-обителей, где можно было обогатить свой духовно-религиозный опыт и обменяться им, на человека, следование за которым и признанный авторитет мистического пути которого позволяли овладеть этим путём, получить разрешение (*иджаза*), дававшее право на набор, наставничество и обучение собственных последователей тому же авторитетному мистическому пути и бесспорному мистическому опыту.

Не последнюю роль играет и то, что в своём подавляющем большинстве ключевыми фигурами, начинающими объединять вокруг себя желавших встать на мистический путь, становились выходцы из элитной среды, получившие прекрасное образование и имевшие репутацию первоклассных правоведов, теологов и философов. Другими словами, мистический опыт этих людей, удовлетворяя религиозные потребности рядового мусульманина, перестаёт быть крамольным с точки зрения нормативного ислама, и суфизм может уже принять широкие массы или же пойти в них.

Мистические братства появляются практически одновременно (XII—XIII вв.) на большей части территории Халифата и очень быстро становятся формой распространения и бытования ислама, в особенности на периферии. Каждое из братств имеет свою доктрину пути, свой разработанный метод мистического познания, сочетающий в той или иной мере активность и пассивность, и свои традиции наследования мистического знания, о которых велась речь выше. Широко распространяются сугубо семейные общины, где посторонний не может стать духовным преемником действующего шейха, а должен всегда довольствоваться вторыми ролями или искать других наставников. Такие общины, в силу своей семейной «организации», действуют, как правило, на ограниченной территории.

Наряду с ними достаточно большой популярностью пользуются суфийские братства, не ограничивающие себя семейственностью, но принимающие в свои ряды всех, способных к духовному подвижничеству и одарённых искрой божьей. Эти братства выходят далеко за пределы районов своего возникновения, находя сторонников и последователей в различных уголках мусульманского востока. Кроме того, не перестают возникать из ниоткуда мистики-*увайси*, которые или примыкают к действующим суфийским объединениям, или же пребывают с Богом в одиночестве. С увеличением к XV—XVI вв. численности суфийских общин между ними возникает в прямом смысле слова жёсткая конкурентная борьба за *муридов* и за мистиков *увайси*, что в некоторых братствах находит отражение в разработке и применении специальных психотехнических упражнений, призванных закрепить ученика за учителем и не дать ему возможности уйти к другому. При этом, получая ещё большую значимость, организационной основой продолжает оставаться бином «учитель—ученик».

В целом суфизм во многих местах укореняется как форма бытования ислама, иногда единственная. Кое-где суфийские шейхи занимают посты официального ислама, например, *шейх ал-ислам*, иногда активно включаясь в политическую борьбу, сотрудничая с властью предержащими, зачастую преследуя корыстные интересы и тем самым отходя от духовных принципов суфизма и выхолащивая его идеалы¹.



¹ Более детальному обзору позднего мистицизма будет посвящена отдельная книга в серии «Мир Востока», которая позволит читателю проследить далее эволюцию путей обретения и традиций наследования божественного знания.



СУФИЙСКИЙ ПУТЬ ПОСТИЖЕНИЯ БОЖЕСТВЕННОГО

Познай свою душу и познаешь своего Господа.

Из заповеданного пророкам

اعرف نفسك تعرف ربك

В этой главе будут рассмотрены основные составляющие мистической практики, которые в том или ином виде присутствовали в каждой из школ исламского мистицизма и эволюционировали вместе с его развитием, находя своё продолжение в духовно-религиозной жизни современных суфийских братств. Практическая сторона суфизма достаточно полно отражена в научной литературе, поэтому освещение её здесь имеет целью лишь проследить те же пути обретения божественного знания, трансформированные и переосмысленные в ходе эволюции.

В целом в суфизме возможность непосредственно познать божественное сводится к четырём вариантам.

Во-первых, это доступно каждому, кто вёл праведную жизнь, после физической смерти, то есть когда связь с мирской жизнью полностью обрывается, когда перестают действовать пять чувств, ежесекундно приносящих информацию из чувственного мира и заслоняющих под её спудом божественную суть человека, когда духовное сердце его вольно или невольно очищается от мирских страстей, когда нет уже более плоти, постоянно требующей поддержания её в равновесном состоянии.

Во-вторых, это доступно каждому во сне, который по природе своей имеет много общего со смертью. Раз в сутки сон временно и практически полностью прерывает общение с внешним миром, вернее, оно перестаёт осознаваться спящим. Во сне, по словам мистиков, в отключённом от мирского сердце проявляется некое окошечко связи с духовным миром (*ан-нисба ар-рухийа, мунасабат*), благодаря чему спящий получает возможность увидеть или познать что-то оттуда.

Символически духовное сердце иногда уподобляют водоёму, имеющему пять внешних впадающих ручьёв и один глубинный источник-ключ. Из-за мути и наноса, поступающих с водой внешних ручьёв, кристально чистая вода собственного глубинного источника теряет прозрачность и смешивается с внешней водой. Но лишь только вследствие смерти или во сне пять внешних ручьёв перекрываются и приток мутной воды прекращается, как он начинает заполняться чистой водой из глубинного источника.

Принципиальная разница между состояниями сна и смерти сводится к двум основным аспектам. С одной стороны, это временной аспект: состояние физической смерти конца не имеет, тогда как сон заканчивается пробуждением. Мусульманская традиция обыгрывает сон, смерть и бодрствование следующим изречением: «Все люди спят, но, умирая, проснутся».

С другой стороны, хотя спящий и ограждён сном от прямого воздействия пяти чувств, у него остается воображение, через призму которого в основном и воспринимается поступающая из духовного мира информация. Поэтому знание, полученное оттуда, осознаётся либо непосредственно, тогда у человека в момент пробуждения возникает внутренняя уверенность в том, что произойдёт или уже произошло нечто плохое или хорошее, либо через навеянные воображением символические образы, тогда возникает необ-

ходимость в толковании сна. Запоминание и толкование снов было и до сих пор остаётся очень важной составляющей мистической жизни *суфиев*, придававших информативности снов огромное значение задолго до того, как на это обратили внимание современные психоаналитики.

Третий вариант познания божественного представлен у пророков и у лиц, приближенных к Богу, мусульманских «святых» — *авлийа'* в силу их изначальной богоизбранности. Им не требуется ждать смерти или сна, чтобы восстановить духовную связь с божественным. Единожды проявившись, она затем незримо и постоянно присутствует в них, как правило, не давая им возможности жить мирской жизнью обычных людей и в то же время обогащая жизнь последних чем-то необыкновенно бóльшим и ценным по сравнению с обыденными хлопотами и заботами, напоминая о том, что каждый день является мирянину во сне и о чём он с пробуждением благополучно забывает, отягощённый повседневностью.

Мы говорим, что они — «не от мира сего». За этим и стоит то, с чем связана их жизнь: они ведóмы другим миром, окружены иными реалиями, влекомы другими ценностями, то есть всем тем, на что указывают священные книги мировых религий. Они просто не могут жить по-другому, поскольку окошко духовной связи с божественным в их сердцах, открывшись раз, пребывает в этом состоянии постоянно и навсегда. В большинстве своём их богоизбранность проявляется уже с младенчества, они поражают окружающих какими-то действиями, выходящими за рамки обыденного понимания и причисляемыми к разряду чудес. Однако иногда подобного рода явления происходят однажды и вдруг в зрелом возрасте.

Четвёртый вариант познания принадлежит собственно исламскому мистицизму. Суть суфийского пути познания в общем-то весьма проста и отражена в ла-

коничных изречениях ему следовавших: «Познай свою душу и познаешь своего Господа», «Истинная Ка'ба — Ка'ба сердца, а не каменный дом» и т. п. Когда же речь идёт о реальном прохождении этого пути, то начинающий мистик сталкивается с наработанными веками духовно-религиозными упражнениями и психотехниками, опробованными на десятках поколений людей и имеющими настолько серьёзные нюансы при их выполнении, что отсутствие опытного наставника ставит под угрозу пребывание в нормальном сбалансированном психическом состоянии идущего по суфийскому пути.

Ниже более подробно будут рассмотрены отдельные составляющие мистической практики. Здесь же следует обратить внимание на то, что, как и в остальных случаях, практика мистицизма всецело направлена на установление духовной связи с божественным, на открытие окошка этой связи во время отправления духовно-религиозных упражнений, на запоминание явленного из того мира и на поддержание постоянной духовной связи. Другими словами, путь *суфиев* — каждодневный тяжелый труд, требующий огромных душевных и физических затрат, приложения волевых усилий, терпения и смирения, а самое главное — он бесконечен.

Результатом установления духовной связи является открытие внутреннего духовного видения, которое сродни видению во сне или видению снов. Иначе говоря, проводя одну треть своей жизни во снах, каждый человек может понять, о чём идет речь, но не может объяснить, чем он видит во сне и как, где он более реально существует — бодрствуя в этом мире или уходя из него в мир снов. И там и там он переживает, страдает, умирает наконец. При этом без пищи, поддерживающей нормальную жизнедеятельность организма, он может жить довольно долго, тогда как без ухода в мир снов не может продержаться и

недели, чтобы не сойти с ума, то есть перестать быть человеком.

Внутреннее духовное видение, как утверждают мистики, способно не только воспринимать окружающее в его реальном бытии, но и видеть будущие или уже происшедшие где-то далеко события, что указывает на другое, отличное от обыденного восприятие времени и пространства, а именно на то, которое опять-таки каждый человек переживает во сне, мгновенно переносясь из одного места в другое, и о котором зачастую забывает при пробуждении.

Возможность видеть еще не происшедшие события или события, имевшие место где-то физически далеко, суфийские наставники объясняют способностью духовного сердца, очищенного от мирских страстей до зеркального состояния и установившего духовную связь с божественным вкупе с Хранимой Скрижалью — *Лаух ал-Махфуз*. Последняя символически понимается ими как некая зеркальная субстанция, отразившая и запомнившая всё прошлое, настоящее и будущее нашего внешнего мира — мира, в котором существуют такие категории времени, как вчера, сегодня и завтра. Вероятно, в современном представлении под Хранимой Скрижалью надо понимать какое-то вневременное информационное поле, объемлющее и отражающее в себе всё и вся.

При установлении духовной связи с таким мировым зеркалом отражаемые в нём события, люди, их мысли и поступки отражаются и в зеркале-сердце мистика. Качество отражения и восприятия зависит от качества отполированности сердца и степени его очищенности от мирских страстей. Высшая степень чистоты сердца определяется отсутствием осознания отношения между «я» и «не-я», то есть когда мистик начинает воспринимать весь мир в себе, а себя — разлитым во всем окружающем его. Это состояние именуется в суфизме *фана'*, то есть 'исчезновение',

'растворение', 'гибель'. Достижение *фана* является той отметкой суфийского пути, которая знаменует начало качественно нового этапа духовного развития мистика, в связи с чем имеет смысл рассмотреть её более подробно.

ФАНА'

В работах, посвящённых исламскому мистицизму, очень часты упоминания этого психотехнического термина. Однако формальное раскрытие его значений и приведённое выше краткое описание, как правило, не даёт полного представления о его сути. Хотя именно с данным термином связаны ответы на поставленные в первой главе книги проблемы относительно закутывания в покрывало, вселения постороннего духа в тело живого человека, второго духовного рождения и т. д.

Вот что писал об исчезновении в начале XII в. *имам* ал-Газали после того, как привёл один из *хадисов* о вознесении Пророка: «Пророк, мир да пребудет над ним, видел рай. Рай в действительности нельзя увидеть, находясь в этом мире. Он же вошёл в тот мир и исчез из этого, что было одним из видов его вознесения (*ми'радж*).

Исчезновение в целом происходит двумя способами: первый — со смертью животного духа, второй — с его разбуханием».

Итак, следуя «Доводу ислама» (прозвище ал-Газали), можно считать, что при разбухании, вспучивании животного духа происходит переход из материального мира в мир духовный. По ал-Газали, животный дух отвечает за пять внешних чувств человека и за слаженное функционирование тела в целом. Работа пяти внешних чувств засыпает информацией, приносимой



Вознесение Пророка Мухаммада

ими из внешнего мира, второй дух. Последний присутствует в человеке и называется человеческим, он несёт информацию о мире божественном. Смерть тела влечёт за собой смерть животного духа, а вместе с ним и чувств, оставляя нетронутым дух человеческий.

С разбуханием, вспучиванием животного духа уменьшается его плотность, он как бы расширяется и становится проницаемым как изнутри — для человеческого духа, так и снаружи — для внешнего воздействия. Завеса из животного духа теряет плотность и перестает быть своего рода оболочкой, охраняющей отчасти человеческий дух от воздействий божественного мира и одновременно служащей незримым препятствием для постижения последнего.

В такие моменты на человеческий дух обрушивается поток информации, дотоле ему неведомой, лишая человека возможности трезво оценить её и приводя зачастую к потере сознания либо к сумасшествию. Всё зависит от степени расширения и проницаемости животного духа, а также от подготовленности человека. Наиболее тренированные, сильные духом и духовно очистившиеся способны в таких случаях покидать физическое тело, переносясь по своему желанию в любые точки мира физического и духовного, естественно, сохраняя при этом осознание новой реальности. Ведь не случайно ал-Газали комментирует вознесение Пророка в рай именно разбуханием животного духа.

Совершенно очевидно, что в подобном состоянии Пророк получал коранические откровения, а над-язык текста Корана — это язык, принадлежащий сходным состояниям и отражающий их. Его закутывание в ходе ниспослания откровений преследовало, по-видимому, двоякую цель. С одной стороны, по доисламским представлениям, оно было призвано защитить тело от влияния вредоносных духов, для которых в подобных состояниях беззащитный человеческий дух и тело могут стать легкой добычей. С другой — накинутае покрыв-

вало — признак общения с верховным ангелом или с Богом, ибо для них не существует никаких преград. В последнем случае покрывало служит знаковым элементом высокодуховной личности, находясь в ряду таких элементов, как нимб в изображениях христианских святых.

Категории пространства и времени

Вполне закономерно, что при вхождении в состояние *фана'* меняются привычные категории пространства и времени. Их качественное изменение зависит опять-таки от степени расширения животного духа, потери им своей плотности, равно как и от степени очищенности человеческого духа от мирского. Мистики подразделяют категории пространства и времени на два основных вида — телесности и духовности, каждый из которых делится, в свою очередь, на ряд подвидов.

Категория пространства и времени телесности содержит три подвида.

1. Пространство плотной телесности обладает качествами расширенности и сжатости, близости и удалённости, хорошо известными из повседневной жизни: пока один человек не встанет, другой не сможет сесть на его место; чтобы переместиться с места на место, надо преодолеть какое-то расстояние.

Время плотной телесности определяется движением планет и имеет такие характеристики, как: вчера, сегодня, завтра, длительность, непродолжительность и т. д. В данном времени год продолжительнее месяца, а пока не прошло вчера, не наступит сегодня, пока не закончился сегодняшний день, не наступит завтрашний. Как и пространство, это время обладает качествами расширенности и сжатости. В нём тоже существуют понятия прошлого, настоящего и будущего.

2. Пространство тонкой телесности отличается от предыдущего тем, что далёкое в первом становится в нём близким, а расстояние, покрываемое в первом за месяц, во втором покрывается за час. Однако и в пространстве тонкой телесности существуют такие понятия, как близость и удалённость, сжатость и расширенность, ибо для перемещения с места на место также требуется какое-то время.

Категория времени тонкой телесности тоже, подобно пространству, отличается от времени плотной телесности. Это время называют временем джиннов и бесов, поскольку известно, как те за один день свершают дела, на которые у людей ушли бы десятилетия. Это время, подобно времени плотной телесности, обладает прошлым, настоящим и будущим. Тем не менее то, что в первом длится долго, здесь проходит быстро.

3. Категория пространства и времени наитончайшей телесности отличается от второй категории тем, что тела превращаются в светоформы, подобно свету от солнца, луны, звёзд, огня. Восток и запад в этом пространстве находятся много ближе друг к другу по сравнению со второй категорией. Ветер, например, тут отсутствует из-за его плотности.

Категория времени и пространства духовности тоже внутри себя имеет градацию, зависящую от утончённости и subtilности духа.

1. Первая степень утончённости именуется нижайшей духовностью. Она свойственна ангелам, на которых возложены земные дела и дела тех твердей, что находятся ниже уровня земли. Они отвечают за моря и горы, представляя нижайший мир, где им определено место пребывания, и не поднимаясь выше первого неба, ибо «нет среди нас никого без известного места» [Коран, 37: 164].

2. Вторая степень утончённости называется промежуточной, средней духовностью. Она представлена

небесными ангелами, каждый из которых отвечает за свою сферу, отделенную от других завесами. Они тоже не вправе покидать определённые им места.

3. Третья степень — высшая духовность — представлена ангельскими сущностями, приближенными ко Всевышнему. Для них от Всевышнего нет никаких завес и покрывал. Но даже им для перемещения необходимо движение, хотя оно занимает неуловимые мгновения.

Если говорить о времени, то потраченные тысячелетия во времени джиннов — это один вздох во времени ангелов. Всякий, действующий в этом времени, может выполнить тысячелетнюю работу за один миг. Однако даже здесь тысячу прошлых лет нельзя объединить с тысячей будущих, так как они все-таки имеют свои границы. Единственным, над кем не властно время, но кто властен над ним, является Всевышний.

К категории высшей степени духовности относится и человеческий дух, достигший совершенства в своём развитии. Человеческий дух превосходит по утончённости всё сотворённое. Ему нет нужды двигаться, поскольку он оказывается в любой точке, как только пожелает. Он, как и высшие духовные сущности, может в этом времени сделать за мгновение тысячелетнюю работу, почему и говорят, что один вздох идущего по пути стоит тысячелетия простоя джиннов. Более того, совершенный дух в состоянии переместить за собой и физическое тело. Именно этим состоянием объясняют *суфии* способность заходить в огонь и не обжигаться, а также многие другие необычные деяния.

Переходом во временную категорию высшей духовности объясняет суфийская традиция и вознесения Пророка. Она же прямо называет данное состояние перехода растворением в Аллахе (*фана' фи-Ллах*).

Второе рождение и маргинальные состояния

В нашем языке существует немало выражений, описывающих состояния человеческого «я» с позиций глаголов движения и перемещения: «выводить из себя», «приходить в себя», «уходить в себя», «быть вне себя от чего-либо», «быть не в себе» и т. д. Иначе говоря, при определённых эмоционально окрашенных ситуациях человеческое «я» способно преодолевать границы физического тела, уходить из него, возвращаться в него, пребывать вне его.

В суфизме с подобного рода выходами из себя и пребыванием вне себя знакомы не понаслышке. Там это не просто речевые обороты, а то, к чему следует стремиться и чему следует учиться. Однако всё когда-то происходит впервые. Поэтому с достижением *фана* связано второе, духовное рождение мистика, при котором он становится полноценным духовным существом, выбирается из своей физической оболочки и начинает осознавать новую реальность. Здесь опытный шейх выступает в качестве повитухи, принимая духовные роды и всячески способствуя им. Он в буквальном смысле слова выводит нарождающегося из себя, после чего вправе считать вторично родившегося своим духовным чадом (как правило, при отсутствии собственных сыновей).

В этой связи хотелось бы выделить один очень существенный аспект, которого практически никак не касаются исследовательские работы, посвящённые суфизму. Речь идёт о маргинальных, пограничных состояниях и о роли, которую они играют в природе, в том числе и человеческой.

Под пограничными, или маргинальными, состояниями я подразумеваю переход из одного состояния в другое, тот едва уловимый момент, когда пребывание в предыдущем состоянии уже прекратилось, а следующее ещё не полностью наступило.

Наглядной иллюстрацией данного состояния может послужить всем известный и избитый пример из биологии с утёнком, вылупляющимся из яйца. Момент, когда он разбивает скорлупу яйца и выбирается из пространства, ограниченного этой скорлупой, наружу, определяет его дальнейшее поведение на всю оставшуюся жизнь. Если в этот краткий миг ему на глаза попадается какой-либо движущийся предмет, пусть даже им окажется кошка или собака, он будет следовать за ним по пятам повсюду.

Механизм, приводящий в действие такую поведенческую модель, известен под названием *импринтинга*, от английского *to imprint*, что значит 'отпечатывать', 'запечатлевать'. А запуск механизма обеспечивается именно переходом из одного состояния в другое, из одной категории пространства и времени в другую. Информация, получаемая и отпечатываемая при переходе, становится определяющей и ведущей для нового состояния.

Потрясающие примеры действия того же *импринтинга* зафиксированы в поведении человека трансперсональной психологией. Правда, она именует его по-другому, но суть остаётся той же: во время биологического рождения при прохождении родовых путей ребёнок запоминает всё, сопутствующее переходному периоду от внутриматочного состояния до собственно появления на свет. У многих людей полученная информация начинает играть определяющую роль в их дальнейшей линии поведения, становясь причиной чуть ли не большинства психопатологических отклонений, типа некрофилии, капрофагии, садомазохизма и т. д.

Маргинальные состояния с использованием жертвенных животных служат одним из основных инструментов магии и колдовства. В момент принесения в жертву животного его кровь, бывшая до того частью живого организма, сворачивается и умирает, запоми-

ная информацию, закодированную в тексте заговора или молитвы.

Тот же механизм широко применяется в разных методических разработках, рекомендующих запомнить и заучить определенные тексты и прочитывать их затем перед отходом ко сну и после пробуждения.

В общественно-культурной жизни люди сплошь и рядом сталкиваются с подобными состояниями как с обычным явлением, скажем, отмечая Новый год и приговаривая, что как встретишь его, так и проведёшь.

Большой фактический материал даёт фольклор. Так, например, основой сюжета всем известной сказки об Аладдине и лампе служит эпизод с выходом джинна из лампы и признанием его господином того, кто способствовал этому выходу.

Примеров масса, и все они свидетельствуют о свойстве биологических организмов запоминать информацию, получаемую в маргинальном состоянии при смене временных и пространственных рамок, при завершении одного цикла и начале другого. Запечатлевшаяся информация служит затем основой для той или иной линии поведения в новой реальности.

Возвратимся к состоянию *фана'* в суфизме. Можно представить, что при участии шейха в духовном рождении мистика первое, что воспринимает народившийся внутренним видением, — это духовная сущность его патрона. Добавим к тому бездну новых ощущений, связанных с выходом из физического тела. Вполне естественно, что шейх и в духовном, и в земном облики до конца жизни останется путеводителем, а желание повторно пережить *фана'*, зависимость от этого состояния станет сродни наркотической зависимости.

По-видимому, с целью закрепления учеников за собой некоторые шейхи практиковали включение окончания пути, то есть духовного рождения в состоянии *фана'*, в его начало. Так, в братстве Накшбандийа подобная инверсия пути была возведена в принцип.

Место *фана'*

В отношении *фана'* мистики разных эпох высказывали различные суждения. Одни называли это состояние конечным этапом мистического пути, другие видели в нем только его начало. Одни считали *фана'* состоянием, даруемым свыше, быстро преходящим и скоротечным, другие же — продолжительной стоянкой мистического пути, которой можно достичь самостоятельными усилиями. Разнице во мнениях, скорее всего, предшествовал неодинаковый по глубине и силе охвата индивидуальный мистический опыт, равно как и несхожесть в осмыслении этапов мистического пути.

Так, существующая триада *шари'ат—тарикат—хакикат* ('божественный закон—мистический путь—истина'), в которой *хакикат* иногда заменялся на *ма'рифат* ('мистическое познание'), на определённом этапе эволюции мистицизма дополняется и конкретизируется понятиями *сайр ила-Ллах—сайр фи-Ллах—сайр би-Ллах—сайр ан Аллах би-Ллах* ('путешествие к Аллаху—путешествие в Аллахе—путешествие с Аллахом—путешествие от Аллаха с Аллахом').

Как первое сочетание этапов пути, так и второе, в зависимости от смыслового наполнения названия каждого этапа, могли меняться местами. Скажем, если под *шари'атом* понимались божественные заповеди, обязательные для выполнения всеми мусульманами, то этот этап вставал на первое место. Если же под ним подразумевался божественный закон, открытый Мухаммаду и понятный немногим избранным, то в триаде *шари'ат* занимал не первую позицию. То же самое относится и к порядку во втором сочетании. В целом вне зависимости от порядка расстановки терминов человеческая жизнь для мусульманских мистиков обретает смысл через возврат к Богу и Его познание, поэтому в их пути познания можно выделить три-четыре смысловых этапа.

Первый этап — начинается от рождения и заканчивается вступлением на мистический путь. Он подразумевает под собой исполнение общеизвестных заповедей ислама и по сути означает «быть мусульманином». Обычно именуется как *шари'ат* и может быть включён в качестве первой части путешествия к Аллаху (*сайр ила-л-Ллах*).

Второй этап — собственно мистический путь под руководством духа, шейха или того и другого вместе. Под руководством шейха на пути обучения (*сулук*) он начинается с раскаяния (*тауба*), содержит в себе ряд состояний и стоянок, которые необходимо последовательно пройти, и заканчивается *фана' фи-Ллах*. Как правило, называется *тарикат* ('метод') и может служить второй частью путешествия к Аллаху.

Третий этап — начинается с *бака' фи-Ллах* ('пребывание в Аллахе') и продолжается до конца земной жизни и после неё. Он часто именуется как *хакикат* ('истина') или *ма'рифат* ('мистическое познание') и содержит в себе несколько стадий путешествия, одна из которых, начиная данный этап, носит название путешествия в Аллахе (*сайр фи-Ллах*). Последующие стадии этого этапа суть стадии духовного роста и совершенствования духовного существа в познании божественного мира.

БАСИРАТ

Явлением, сопутствующим состоянию *фана'* и являющимся его обязательной составляющей, становится открытие внутреннего духовного видения, именуемого в суфизме термином *ал-басира* (перс. *басират*) и входящего в ряд ключевых понятий мусульманской теологии, философии и мистицизма. В этом значении термин дважды упомянут в Коране [12: 108; 75: 14].

Ожесточенные споры вокруг понятия «внутреннее духовное видение» начались между представителями различных школ и направлений ислама уже со второго века *хиджры* и были связаны с вопросом возможности видения неантропоморфизируемого (в отличие от христианства, где данная проблема не стояла так остро) Бога в этом или потустороннем мире. Противники видения Бога где бы то ни было и в какой бы то ни было форме обвиняли своих оппонентов в очеловечивании Аллаха и придании ему любых форм и атрибутов, благодаря которым он может быть видимым. Сторонниками видения Аллаха ставились многочисленные вопросы, касавшиеся способа видения (обычное — глазами или духовное — сердцем), формопроявления Аллаха (человек или божественный свет), места и времени видения (во сне, в бодрствующем состоянии, после смерти в раю) и т. п. Для обозначения понятия «видения» на протяжении нескольких столетий теологических споров использовались разные термины, в которые разными школами в разное время вкладывалось значение то физического (глазами), то духовного (сердцем) видения, то видения только в потустороннем мире, то процесса созерцания видением или же — совокупность всех значений. Из них наиболее часто употреблялись: *ру'йа*, *мушахада*, *ибсар*, *лика'*, *назар*, *му'айана*.

Термин *ал-басира* наряду с другими также входил в число употреблявшихся в средние века для передачи понятия «видение», однако, по-видимому, к концу XI— началу XII в. и далее благодаря теоретикам и практикам суфизма за ним прочно закрепляется значение внутреннего духовного видения (перс. *басират-и батин*). Процесс же созерцания внутренним видением стал обозначаться термином *мушахада*. Согласно Абу Хамиду ал-Газали, выразившему ставшую общепринятой в суфизме точку зрения, *ал-басира* представляет собой качество и способность духовного сердца, очи-

щенного от мирских страстей и отполированного до зеркального состояния, в котором существует некое окошечко связи (*рузан-и дил*) с духовным миром.

Являясь основным инструментом познания божественного мира, *басират*, как уже отмечалось выше в связи с возможными вариантами непосредственного познания, может проявляться в нескольких случаях: у каждого человека во сне, когда сердце волей-неволей очищается от мирского и чувственного; после физической смерти, когда человек уходит из чувственного мира; в любое время у пророков и «святых» благодаря их изначальной богоизбранности; в определённых состояниях у *суфиев*.

Во всех указанных случаях процесс созерцания внутренним видением осуществляется благодаря установлению духовной связи между зеркально чистым сердцем и духовным миром вкупе с Хранимой Скрижалью.

В суфизме на пути божественного привлечения (*джазба*) духовная связь, реализуемая либо непосредственно, либо через посредника-шейха, обладающего духовным сердцем-зеркалом, непременно открывает способность к внутреннему видению и приводит к духовному захвату божественным (*тасарруф*), заканчиваясь неким экстатическим состоянием (*хал*). На пути обучения (*сулук*) разнообразными упражнениями и приёмами добиваются тех же результатов.

ПРИВЛЕЧЕНИЕ И ОБУЧЕНИЕ

Рассмотренные выше варианты пророческого призвания Мухаммада позволили заключить, что ислам адаптировал две формы достижения и непосредственного переживания духовного знания, издавна существовавшие в религиозных культурах. Одна из них —

пассивная форма избранничества, другая — активная. Первая трансформировалась в суфизме в путь привлечения божественным — *джазба*, вторая же стала путём обучения — *сулук*.

Джазба означает опосредствованный (через здравствующего шейха) или прямой (персонифицированным духом) духовный захват (*тасарруф*) мистика божественным, происходящий благодаря установлению между ними духовной связи во время духовно-вербального общения (*ас-сухба*, перс. *сухбат*), при котором он теряет собственную волю, пребывая в неконтролируемом им экстатическом состоянии (*хал*) и наблюдая внутренним видением откровения божественного мира.

Сулук — путь обучения. В отличие от пути привлечения, который полностью определяется активными действиями духовных лиц (шейха, духа), путь обучения характеризуется комплексом специальных психотехнических упражнений (*зикр*, *таваджжух*, *муракаба* и др.), предлагаемых шейхом ученику, с тем чтобы тот, овладев ими, смог воспитать в себе способность к внутренней духовной связи, духовному захвату и прийти к практике *джазба*, «привлекая» уже своих учеников. Иными словами, *джазба* традиционно рассматривается как конечный этап *сулука*.

Основной задачей *мурида* на пути обучения *сулук* ставится самостоятельное установление и поддержание духовной связи (*нисбат*), которая осуществляется на начальном этапе обучения через вживание в образ шейха как в высшей степени духовного существа, для чего используются три уровня: физический, ментальный и вербальный. Первый подразумевает повторение вслед за учителем определённой ритуальной позы, второй — концентрацию внимания и удержание мысленного образа шейха. Третий уровень включает в себя повтор за шейхом сакрального текста. Заканчивается ритуал духовным рождением и приобщением *му-*

рида к духовной связи, внешне выглядящим как некое экстатическое состояние — *хал*.

По характеру прохождения мистического пути мистики подразделяются на:

а) испытывающих только божественное привлечение (*ал-маджзуб ал-муджаррад*);

б) идущих по мистическому пути (*ас-салик ал-муджаррад*) без божественного привлечения. Духовные и практические усилия последних, реализуемые в каждодневных психотехнических упражнениях, всецело направлены на поступательное движение от стоянки к стоянке с целью установления духовной связи (*ан-нисба ар-рухийа*) с божественным.

Разница состоит в том, каким образом мистик встал на путь. В первом случае толчком может послужить какое-то событие личной жизни — трагедия, утрата чего-то очень дорогого и значимого, тяжелая болезнь, шок, то есть в общем что-то действительно потрясшее основы привычного мировоззрения, приведшее к переоценке ценностей и открывшее вне зависимости от желания мистика способность каким-либо образом общаться с духовным миром, поддерживая с ним духовную связь.

Во втором случае его привлекает некая сила и стечение как будто бы случайных обстоятельств: видения во сне, случайные встречи с уже зрелыми мистиками, оброненные кем-то ключевые фразы, неожиданно попавшие в руки книги и т.п. Сия незримая сила время от времени словно подталкивает человека к чему-то иному, отличному от повседневной мирской суеты, всегда, однако, оставляя свободу выбора за ним.

Если мистик сознательно принимает решение встать на мистический путь, то приходит к действующему шейху, испрашивает у него разрешение быть его учеником и последователем, проходит испытательный период и посвящение, после чего начинает

обучаться, то есть ежедневно практиковать духовно-религиозные упражнения, направленные на установление духовной связи. Процесс её самостоятельного установления может занять сколь угодно долгий период. Месяц, два, три, год, пять лет... Все зависит от природных способностей, Божьей воли и усердия ученика.

Однако отдельно обе эти категории мистиков не являются достаточно высокими, и в действительности реальное прохождение пути требует тесного взаимодействия методов обучения и божественного привлечения, поскольку если в первом случае безвольно привлечённый божественным не будет знать, как достичь того же самого результата самостоятельно и как обучить этому, то и во втором случае не испытавший *джазба* не будет наверняка знать, к чему стремиться на своём пути обучения. Поэтому существуют ещё две категории мистиков, это мистики, сочетающие *сулук* с *джазба* и наоборот;

в) мистики, идущие путём обучения и непрерывно испытывающие божественное привлечение (*ас-салик ал-мутадарик би-л-джазба*);

г) мистики, испытавшие божественное привлечение и непрерывно идущие по пути обучения (*ал-маджзуб ал-мутадарик би-с-сулук*).

Последнее сочетание в прохождении мистического пути считается наиболее совершенным, так как вначале благодаря *джазба* мистик видит и познаёт то, к чему он должен прийти самостоятельными усилиями.

ДУХОВНОЕ ОБЩЕНИЕ И ДУХОВНАЯ СВЯЗЬ

Первым шагом мистического пути является инициация, или посвящение. В традиции наследования духу умершего она происходит незримо для окружа-

ющих, в традиции наследования духовного знания от отца к сыну она как будто бы вообще не нужна, и лишь в традиции наследования духу живущего от учителя к ученику она сопровождается неким ритуалом инициации. Здесь следует ещё раз напомнить, что иногда в одном лице могут совмещаться сразу несколько традиций. Так, основатель братства Накшбандийа — Баха' ад-дин Накшбанд (1318—1389) был одновременно духовным сыном своего патрона, его учеником и плюс к тому представлял традицию *увайси*, приняв духовное наследие от духа давно умершего шейха.

Инициация мистика — как духом в традиции *увайси*, происходящая либо во сне, либо в грёзах наяву, так и здравствующим шейхом в традиции наследования духу живущего — представляет собой интимное, глубоко внутреннее общение шейха (или духа) с неопитом (*сухбат*), которое может быть вербальным, а может происходить и на невербальном, духовном уровне. Возможен также вариант, совмещающий вербальное и невербальное общение.

Во время инициации-*сухбата* вновь посвященному конфиденциально сообщаются как коллективная, так и индивидуальная формулы богопомяновения, при этом акцентируется внимание на способе их проговаривания и их значении. Основным и обязательным условием при самостоятельной практике ставится сохранение мысленного образа шейха в памяти *мурида*. Общение такого рода возникает благодаря установлению шейхом односторонней непосредственной внутренней духовной связи между ним и *муридом* (*нисбат*).

Нисба (араб., перс. *нисбат*) — 'связь', 'соотношение' индивида с родом (племенем), географическим пунктом, профессией, занятием, в связи с чем большинство мусульманских деятелей имели и имеют «вторичное» имя-*нисбу*, образуемое по одной из социальных связей индивида.

В исламском мистицизме *нисбат* означает духовную связь (*ан-нисба ар-рухия*), с одной стороны, между здравствующим шейхом, принадлежащим к конкретной цепи духовной преемственности (*силсила*), и поколениями почивших шейхов по данной линии, с другой — между этим же шейхом и его учениками. Для обозначения понятия «духовная связь» в суфизме использовался также однокоренной термин *мунасабат*.

Во время инициации цепь на какое-то время замыкается на *муриде*, в чем и состоит духовная суть инициации. В течение этого промежутка времени *муриду* демонстрируются удивительные состояния, которыми он может впоследствии овладеть сам, но — только те, какие он способен вынести на данный момент. Другими словами, как можно увидеть из комментариев шейхов, ученику показывают конечную цель его обучения, чтобы он не сбился впоследствии с пути и не принял ложное за истинное. Во время такого показа шейх сосредоточивает, фокусирует своё внимание на ученике, который со стороны выглядит отстранённым, ушедшим из этого мира и пребывающим где-то далеко. Он может плакать или смеяться без видимых на то причин.

В дальнейшем все духовно-религиозные упражнения, приравниваемые к *сухбату* и предлагаемые шейхом ученику на пути обучения (*зикр*, *хатм*, *рабита* и др.), основной своей целью ставят самостоятельное установление учеником духовной связи с шейхом как воплощением божественного.

Такая связь устанавливается через область сердца благодаря активному духовному захвату или охвату со стороны шейха (*тасарруф*). После установления духовной связи *мурид* (или любой другой духовный объект) всецело находится в руках шейха. Его состояние характеризуется полным безволием и предельной искренностью в общении с шейхом, если речь идёт об интимном, глубоко внутреннем, сокровенном общении.

ДУХОВНЫЙ ЗАХВАТ

Отчасти представить себе суть понятия позволяют такие выражения нашего языка, как «этот фильм его захватил», «он был захвачен его пламенной речью» и т. п. Они передают значение полной подверженности чему-то, всепоглощённости чем-то, когда ничто другое уже не в состоянии отвлечь и вывести человека из этого состояния.

Психотехнический приём, используемый шейхом для демонстрации ученику силы духовной связи, носит название духовного захвата (*тасарруф*).

Тасарруф — один из важных терминов исламского мистицизма, означающий духовный захват мистика божественным. Общие высказывания относительно этого термина встречаются достаточно рано в суфийских сочинениях, авторы которых понимали под ним охваченность божественным всего мирского, воспринимаемого мистиком через духовное сердце. В случае если сердце мистика очищено от мирских страстей, между ним и божественным устанавливается духовная связь, благодаря которой он захватывается божественным и становится его проводником. Дальнейшая логическая разработка термина относится к периоду становления и расцвета суфийских братств, когда шейх, являясь посредником между божественным и учениками и отражая в своём сердце-зеркале духовную связь, направляет её на своих учеников, осуществляя тем самым их духовный захват.

Суть духовного захвата сводится к тому, что попавшего под его воздействие заполняет изнутри, как правило, через область сердца некая сила, не контролируемая им, но контролируемая осуществляющим духовный захват. При этом у захватываемого начинается активное потоотделение и он пребывает как будто в тумане, плохо осознавая то, что говорит и делает, или не осознавая вовсе. Дальнейшее усиление

захвата приводит к полному отключению от окружающего мира. Если человек стоял, то через некоторое время он падает в бессознательном состоянии.

Технически духовному захвату предшествует мысленная концентрация (*таваджжух*) шейха на образе ученика. В законченном варианте *тасарруф* приводит к открытию внутреннего духовного видения, в связи с чем, наблюдая явленное из скрытого мира, ученик абстрагируется от внешнего и объективно пребывает в экстатическом состоянии (*хал*).

Экстатическое состояние, сопровождающее духовный захват, во многом близко состоянию кем-то контролируемого наркотического опьянения. Аналогичны и последствия при неоднократном переживании духовного захвата — неодолимое желание ещё раз испытать подобное. Отсюда и трепетное отношение к шейху, дающему возможность повторно пережить это состояние. Отношение, доходящее до степени богопочитания, всепоглощающей любви и полного ему подчинения. Истинными, бескорыстными шейхами это неодолимое желание используется в качестве стимула для того, чтобы ученик самостоятельно добивался подобного результата в ходе выполнения духовно-религиозных упражнений.

Механизм, приводящий в действие духовный захват, по-видимому, весьма отличается от механизма гипноза. При применении последнего необходима словесная составляющая, типа: «Расслабьтесь, вы слышите только мой голос...», тогда как при применении первого она вовсе не обязательна. Опытным шейхам достаточно либо взять духовного партнёра за руку, ничего ему не говоря, либо пристально посмотреть ему в глаза, либо просто воссоздать в памяти его образ.

Самостоятельно ученик может вызвать духовный захват на себя во время отправления определённого рода психотехнических упражнений. Основной целью последних является установление духовной связи с

патроном, для чего необходимо постоянно мысленно удерживать его образ.

Лица, способные к духовному захвату, подразделяются в суфизме на категории *ма'зун* и *мухтар* — произвольно осуществляющие *тасарруф* в любое время, в любом месте и на ком угодно; *ма'мур* — осуществляющие его по указанию свыше; *маглуб* — могущие осуществлять духовный захват только в экстатическом состоянии (*хал*).

При применении *тасарруфа* могут преследоваться различные цели, начиная от первоначального привлечения учеников и устранения препятствий в восприятии духовным партнёром божественного и заканчивая демонстрацией духовной силы и духовным опустошением. Берёт верх в духовном захвате тот, у кого были или есть сильные духовные наставники и кто пользуется их духовным покровительством.

БОГОПОМИНАНИЕ (*зикр*)

Для того чтобы понять, каким образом вообще возможно установление духовной связи с божественным и что представляет собой полировка духовного сердца до состояния зеркального блеска, необходимо увидеть, какие составляющие включены в мистический путь и из чего состоят каждодневные упражнения *суфиев*. Общими компонентами любого конкретного пути обучения являются такие основные духовно-религиозные упражнения, как богопоминание (*зикр*), рецитация канонических текстов (*хатм*), концентрация внимания на духовном партнёре (*таваджжух*), удержание духовной связи от вмешательства посторонних мыслей (*муракаба*) и некоторые другие.

В первую очередь сказанное касается богопоминания. Строго говоря, *зикр* как ритуальное отправление,

связанное с поминанием Аллаха, может включать в себя любые культовые действия, относящиеся как к прямому изустному богопоминанию, так и к опосредствованному непрямому. В качестве опосредствованного богопоминания мусульманская традиция выделяет чтение Корана — как способ освежения памяти о Всевышнем, *хаджж* — как поминание Бога через посещение Его дома, пост — как очищение сердца от плотских страстей для поминания Аллаха, и в качестве основного для каждого мусульманина ритуального действия — комплекс *намаза*, состоящего, кроме всех прочих компонентов, и из выдержек из Корана, и из молитвенных текстов, и из формул *зикра*, содержащих имя Бога.

Поскольку же ритуал пятикратной ежедневной молитвы является одним из столпов ислама, и без него невозможно представить себе ни пост, ни *хаджж*, ни что-либо другое из жизни правоверных, постольку прямому изустному поминанию Аллаха придаётся первостепенное значение. Поэтому в исламской мистической традиции под богопоминанием, как основным видом практики на пути обучения *сулук*, подразумевается определённым образом заданное многократное произнесение абстрактных по значению формул, содержащих в себе имя Бога (Аллаха) или его имен-атрибуты. Эти формулы, как правило, представлены естественным и сакральным арабским языком, языком Корана и *сунны*.

Заданность произнесения ведет к превращению формул в псевдослова и определяется:

- а) особыми способами проговаривания формул;
- б) скоростью проговаривания, задаваемой либо ведущим ритуал *зикра*, либо задержкой дыхания, увеличивающейся с каждым новым циклом повторов;
- в) количеством повторов.

Формулы в любом из суфийских братств могут быть как коллективными, так и индивидуальными.

Относительно значения, смысла и способа произнесения последних шейхом братства конфиденциально даются разъяснения во время инициации неофита.

Зикр также может представлять собой:

- а) громкое произнесение формул (*зикр-и джали*);
- б) тихое или мысленное про себя произнесение формул (*зикр-и хафи*).

Различные комбинации вышеприведённых факторов, составляющих заданность произнесения формул *зикра*, сами формулы, а также основное подразделение *зикра* на тихий и громкий являются прерогативой и служат отличительными признаками практики того или иного братства.

Богопоминание не является феноменом исключительно исламской мистической традиции. Аналоги этого вида практики присутствуют во всех культурных традициях, которые, как правило, представлены ненормативными и неортодоксальными школами и течениями. Однако поднявшийся на исламской почве *зикр* как вид практики оформился исходя из Корана и на основе традиции его рецитации вслух.

Опираясь на указания в Коране — 2: 147, 3: 188, 7: 204, 8: 47, 13: 28, 17: 110, 18: 23/24, 29: 44, 33: 41 и другие, — *суфии* изначально используют либо формулы, взятые из текста Корана, либо формулы, применяемые в нормативной культовой практике: *тасбих* ('восхваление') — *Субхана Аллахи* ('Хвала Аллаху'); *тахлил* ('единобожие') — *Ла илаха илла-л-лаху* ('Нет бога кроме Аллаха'); *тахмид* ('благодарение-восхваление') — *Ал-хамду ли-ллахи* ('Слава Аллаху'); *Хува* ('Он'); просто имя Бога, то есть *Аллах*, и другие.

Наряду с этим, ассимилируя локальные традиции попавших под ислам конфессий, практика *зикра* использует, с одной стороны, психотехнические методы и приёмы введения в экстатические состояния, уже наработанные этими конфессиями и эффективные для их представителей. С другой стороны, эти конфессии,

в случае если сосуществуют с исламом на одной территории, стараясь выжить в инокультурном окружении, начинают использовать специфические элементы суфийской практики *зикра*, а именно формулы *зикра* с включённым в них именем Аллаха. Наиболее характерное свидетельство — дожившая до наших дней практика среднеазиатских шаманских камланий, которые на территории распространения ислама очень часто путают с громким богопоминанием *суфиев*.

Другими словами, в исламской и околоисламской мистических практиках прослеживаются три тенденции. В суфийских братствах можно в той или иной степени наблюдать две из них. Первая представляет собой «консервативную» практику использования некоторыми братствами вышеприведенных традиционно исламских формул *зикра* — формул, имеющих хождение в повседневной ритуальной жизни мусульман.

Вторая тенденция заключается в применении «деисламизированных» формул *зикра* в ритуальных радениях отдельных суфийских братств, то есть формулы *зикра* в них изначально частично или полностью представлены псевдословами. (Дело в том, что любая формула в процессе рецитации, благодаря особым способам ее проговаривания и увеличению скорости рецитации, в конце концов становится неким набором псевдослов.) Иначе говоря, это тенденция уйти от использования формул, несущих в себе какое-либо значение и представленных сакральным арабским языком, к использованию формул, представленных псевдословами и глоссолалиями и также принадлежащих таинственному и сакральному, но уже псевдоязыку.

Скорее всего, этот феномен можно объяснить влиянием доисламских религиозных культов и результатом естественного отбора наиболее действенных вариантов формул. Проще говоря, *зикр* из практики поминания Аллаха превращается в упражнение с единственной целью — достижения экстатического состояния.

Околоисламская мистическая практика отражает третью тенденцию, заключающуюся в «исламизации» языческих, шаманских камланий, которые наряду со своими культовыми текстами начинают использовать чисто исламские формулы зикра.

В суфизме основной акцент при отправлении богопомяновения ставится на степени вовлечённости и участия сердца в проговаривании формул зикра, основанного на принципе чистоты помыслов и искренности в процессе рецитации.

Степень вовлечённости сердца, или, иначе, состояние полной концентрации внимания вкупе с исполненностью любовью к объекту концентрации, особо оговаривается мистической традицией, при этом учитывается то значительное количество повторов, на протяжении которых сердце необходимо удерживать в заданном состоянии, с тем чтобы добиться каких-либо результатов. Задача достаточно сложная, поэтому зикр по мере овладения этим состоянием подразделяется, как правило, на четыре стадии.

Первая стадия представляет собой нулевую степень вовлечённости сердца в этот процесс, то есть проговаривание происходит ради проговаривания. В этом случае речь может идти только о занятости языка произнесением божественных формул, что предпочтительнее его занятости по другим поводам, поскольку, как бы то ни было, язык занят служением высокому.

Вторая стадия определяется временной вовлечённостью сердца в процесс рецитации, получаемой как результат приложения волевых усилий. Другими словами, сердце охватывается зикром на какое-то время благодаря волевым усилиям.

Третья стадия являет собой перманентный и полный охват сердца зикром. При таком охвате переориентация сердца на что-то другое очень затруднительна.

Четвертая стадия — наивысшая стадия овладения сердцем *зикром*, при этом сердце охвачено уже не внешней формой *зикра*, но его сутью, то есть объектом поминания — Всевышним. На этой заключительной стадии и происходит установление духовной связи с божественным миром, который втягивает мистика в себя, поглощая его.

РЕЦИТАЦИЯ КАНОНИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ (*ХАТМ*)

В любой конфессиональной системе можно обнаружить и выделить те канонические тексты, которыми эта система оперирует или на которых она базируется. Если брать монотеистические религии, то в христианстве это Библия, в иудаизме — Тора, в зороастризме — Авеста, в исламе — Коран и т. д. Если же речь заходит о домонотеистических конфессиях, в этом случае такого рода тексты зачастую бытуют в устной передаче (наговоры, заговоры, молитвы и т. п.). По-видимому, общим определяющим для тех и других является тот факт, что эти тексты первоначально были продуцированы представителями своих конфессий в особых, изменённых состояниях сознания, позволявших им получать их непосредственно от потусторонних сил (Бога, ангела, духа).

Прагматический суфизм довольно рано начинает осознавать эффективность рецитации канонических текстов для достижения измененного состояния сознания, подобного тому, какое было у Пророка при исходном ниспослании ему текста Корана. Однако то ли интуитивно, то ли в целях практических мистиками из всего текста Корана отбирается для каждодневных упражнений лишь небольшое число *сур*, которые, с добавлением ритуальных формул, комбинируются ими в разных последовательностях и с разным

числом повторов каждой из них. Такие комбинации *сур* и формул, предписанных для рецитации, получают название *хатм*.

Этот термин, дословно обозначающий 'завершение', 'окончание', первоначально в применении к чтению Корана обозначал окончание чтения всего текста Корана. Впоследствии под *хатмом* начинает подразумеваться чтение любой части канонического текста.

Далее части канона группируются и объединяются в канонические варианты, может быть, на первый взгляд, более упрощённые, но тем не менее функционально приспособленные для многократной повседневной рецитации. Эти варианты сгруппированных частей канона обозначаются тем же термином *хатм*, но — уже как вид совершенно отдельного упражнения. Появляются «собственные» *хатмы*, называемые в честь тех, кто создал (или якобы создал) определённый *хатм*, задав последовательность и количество повторов в чтении тех или иных *сур* из Корана. *Хатмы*, согласно традиции чтения Корана, отправляются во время ночной молитвы. В качестве примера приведу *хатм* некоего шейха Хамзы Махдуми Кашмири:

<i>ас-Салат</i>	— 1001 раз;
<i>ал-Фатиха</i>	— 1001 раз;
<i>ал-Ихлас</i>	— 1001 раз;
<i>ат-Таййиба</i>	— 1001 раз;
<i>ас-Салат</i>	— 1001 раз.

Как видно из данного *хатма*, центральное место в его структуре занимает 112-я сура Корана — *ал-Ихлас* ('Очищение'). Начинаясь императивом *Кул!* ('Скажи!'), она участвует практически во всех существующих *хатмах*, правда, не всегда располагаясь в них на ключевой позиции. Считается, что воздаяние от её рецитации эквивалентно «десяти отпущенным на свободу рабам или, по словам других, — одному полному *хаджжу* и полному малому паломничеству».

Сам факт существования такого вида практики среди комплекса духовно-религиозных упражнений пути обучения ведёт к постановке вполне закономерных вопросов, касающихся принципов композиции *хатма*, оснований для отбора тех или иных *сур* и формул, принципа определения количества повторов каждого из компонентов *хатма* и т. п. Но ни создатели *хатмов*, ни их «пользователи» не дают каких-либо обоснованных ответов на эти вопросы. Исключение составляют вопросы, подобные приведенным в отношении рецитации *суры ал-Ихлас*.

Главная отличительная особенность этого вида практики состоит в том, что если многократная рецитация формул *зикра* приводит к превращению их в рецитируемые псевдослова, то чтение *хатма*, состоящего из частей коранического текста, не допускает такой возможности даже в принципе.

САМА'

Расширяя свои границы, ислам в каждом конкретно взятом культурном ареале (в том числе и в собственно арабо-семитском) сталкивается с практикой прослушивания и рецитации каких-либо сложившихся локальных текстов — рифмованной прозы, стихов, музыки или песен с музыкальным сопровождением, а также сопутствующими им танцами, которым он фактически может противопоставить только рецитацию и прослушивание Корана. Такая практика слушания получает свое название — *сама'*. Уже в IX в. появляются и начинают функционировать специально предназначенные для *сама'* заведения — *сама'хана*.

Априори рецитация канонического текста мусульман и соответственно — его прослушивание возводятся в ранг духовно-религиозной практики, пользующейся

ся преимущественным правом и поощряемой исламом. Что же касается прослушивания локальных фольклорных текстов, то в отношении их между представителями различных школ ислама и теоретиками суфизма возникает полемика по поводу дозволенности и недозволенности их прослушивания.

Основные претензии к *сама'* возникали главным образом в связи с периодическими нарушениями размеренного восточного образа жизни. Участники *сама'* становились возмутителями всеобщего спокойствия, собирая вокруг себя толпы зевак из местных жителей, которые наблюдали за тем, как кто-то, впадая в экстатическое состояние, рвал на себе или на других одежду, начинал в танце кружиться вокруг своей оси, плакал навзрыд или смеялся подобно умалишённому, выкрикивал какие-то фразы и т. д. Пересудов и впечатлений от увиденного по завершении *сама'* хватало надолго. Они же служили чуть ли не основной заменой духовно-интеллектуальной пищи для большинства обычных людей с их размеренной жизнью. При отсутствии театров и кино такого рода слушания с привлечением со стороны профессиональных музыкантов и певцов превращались в народные зрелища и развлечения. Шокирующие и приукрашенные слухи о них, естественно, доходили до официальных властей, испытывавших всегда и везде неподдельный страх от единовременного массового скопления людей в одном месте и пытавшихся всеми силами воспрепятствовать этому.

Защитникам *сама'* в ответ на звучавшую в их адрес критику приходилось в своих теориях прибегать к многоступенчатому подразделению *сама'* в зависимости от целей, преследуемых при прослушивании, и — от вычленяемых в нём компонентов. Последние, соотнесенные в той или иной степени с преданием, начинали определять дозволенность и недозволенность *сама'* в каждом конкретном случае.

Несмотря на наличие многих составляющих *сама'*, основным критерием дозволенности этого вида практики является слушатель, вернее, то, что он из себя представляет, или то, чем занято его сердце. Считается, что прослушивание ритмически организованного текста не приносит в сердце ничего нового, но возбуждает и приводит в движение уже существующее в нём.

Поскольку именно слушатель решает, что ему слушать, когда, где и с кем, то, принимая исходные качества слушателя за основу в оценке дозволенности *сама'*, защитники *сама'* вычленяют в них следующие типы:

- ♦ беззаботное слушание или слушание ради развлечения;

- ♦ слушание с порицаемыми качествами;

- ♦ слушание с похвальными качествами.

Беззаботное слушание дозволительно как вариант развлечения, например, в дни праздников.

Вполне естественно, что под похвальными качествами подразумеваются, как правило, качества, определяющие отношение слушателя к религии и Богу. Поэтому целенаправленное прослушивание, способствующее появлению, развитию и закреплению этих качеств за слушателем, одобряется и поощряется. Их намеренное пестование обеспечивается четырьмя видами слушания.

1. Слушание песен и стихов паломников, приводящее к стойкому желанию совершить *хаджж*, а также слушание песен борцов за веру и стихов, читаемых на поле битвы, которые побуждают людей к участию в войне за веру и придают им смелость.

2. Слушание траурных песен, которое должно сопровождаться праведной скорбью и мыслями о проступках и грехах, допущенных при исполнении религиозных заповедей.

3. Третий вид слушания охватывает те качества, намеренное усиление которых посредством *сама'* счи-

тается дозволителем, как-то: радость по случаю свадьбы, возвращения из странствий, рождения сына и обрезания, праздников, встречи друзей и т. п.

4. Четвертый вид слушания с похвальными качествами касается *сама' суфиев*. Поскольку их практика *сама'* замешана на любви к Богу и ставит своей основной целью достижение непосредственного контакта со скрытым миром, постольку последствия его бывают значительнее многих формальных благодеяний. Однако основным условием дозволенности проведения *сама'* даже среди самих *суфиев* считается преобладание в сердце слушателя любви к Богу до такой степени, чтобы она превалировала в нём над всем мирским. В противном случае *сама'* может принести вред.

В целом *суфии* по отношению к исполняемому подразделяются на две основные группы:

- а) вслушивающиеся в смысл исполняемого;
- б) слушающие мелодичность и оформленность исполняемого, невзирая на смысл.

Для первой группы характерны различные аллегорические и символические толкования услышанного, для второй — ассоциативная интерпретация.

Бывает так, что представители второй группы слушают просто звучание инструмента или слушают арабские *бейты*, не зная арабского. В любом случае разнообразность и вариативность интерпретаций и тех и других зависит от степени одержимости сердца слушающего божественной любовью.

ВАДЖД

Основной своей целью в *сама'* профессиональные аудиторы ставят достижение некоего экстатического состояния, именуемого *ваджд*. *Ваджд* — собирательный термин для экстатических состояний (*ахвал*) лю-

бого рода, возникающих в результате прослушивания или иных внешних средств воздействия, например, танца и прыжков. В мистической традиции, несмотря на различные суждения о природе *ваджда*, это состояние принято подразделять на производное:

- ♦ от чувственных состояний (*аз джинс-и ахвал*);
- ♦ от внутренних озарений (*аз джинс-и мукашафат*).

Путь к состоянию *ваджда* для начинающего лежит:

- ♦ через произвольное понимание и интерпретацию услышанного;
- ♦ соотнесение интерпретации услышанного со своим состоянием;
- ♦ преобладание возникшего благодаря интерпретации состояния страха, удовлетворенности, радости, любви, тоски, надежды и т. п.;
- ♦ частичный или полный охват слушателя этим возобладавшем состоянием.

В этом, как считается, скрыта величайшая опасность для начинающего, поскольку его сердце переполнено разными чувствами, и какое из них начнёт преобладать в течение *сама'*, зависит только от толчка интерпретации слушателя. Эта интерпретация в ходе *сама'* не может быть контролируема кем-то извне, так как многочисленность фольклорных текстов и всякий раз отличное от предыдущего исполнение не дают времени наставникам и шейхам подготовить *мурида* к нужному пониманию. Поэтому чувства, овладевающие сердцем *мурида*, могут быть как приемлемыми, так и неприемлемыми.

Для того чтобы реально представить себе состояние *ваджда* от чувственных состояний, читателю не обязательно искать суфийские общины. Нужно лишь посмотреть концерт какой-нибудь современной рок-группы и обратить внимание на состояние некоторых слушателей. Многие из них, идя на концерт, изначально уже испытывали разные чувства — радости, печали, любви и т. д. Музыка, выступая в качестве

катализатора, усилила одни из них и отвела на задний план другие. При этом каждое музыкальное произведение исполнялось один раз. У некоторых усиление достигло апогея и переросло в *ваджд*: кто-то безысходно рыдал, кто-то смеялся, кто-то непроизвольно двигался, а у кого-то в памяти всплыли давно забытые события и связанные с ними эмоции.

Что же касается *ваджда* от внутренних озарений, то он возникает у зрелых мистиков, когда им уже либо совсем не нужно понимание текста, либо, что на самом деле лишь другая грань, практически любой текст будет соотноситься ими с одним единственным желанием — достичь состояния слияния с Всевышним. Это состояние, уже как минимум единожды пережитое, ими запомненное, при последующих прослушиваниях нуждается лишь в обновлении. Память слушателя при первом проявлении *ваджда* от озарений цепляется за тот образ или то видение, которое было явлено во время состояния *ваджда*. Далее слушателю достаточно воссоздать этот образ во время прослушивания любого текста, и состояние *ваджда* будет обретоено им вновь. Задача эта тоже не из легких, но в сравнении с начинающим опытному аудитору уже есть от чего отталкиваться.

Образы, за которые цепляется память аудитора, как правило, в каждом конкретном случае индивидуальны. Единственное, что можно о них сказать, это то, что все они суть образы-символы (*мисал*), несущие в себе смысл, явленный во время *ваджда* и зачастую теряемый после него. Потеря смысла вызывает состояние неудовлетворенности и поиска, в котором зацепкой является сам образ-символ. Так, иногда традицией оправдываются случаи лицезрения *суфиями* юношей, обусловленные видением прекрасного молодого лица во время *ваджда* и затем — потерей и поиском смысла, стоявшего за этим видением.

В противовес слушанию стихов и песен существует упоминавшаяся выше традиция рецитации и слушания Корана. Суфийская литература изобилует примерами и историями о случаях вхождения в экстатические состояния, потери сознания, даже летального исхода в результате прослушивания *айатов* из Корана.

Однако, не желая ограничивать себя практикой прослушивания только канонического текста ислама и оставляя за собой свободу выбора, мистическая традиция отдает предпочтение фольклорным текстам, обосновывая это неподготовленностью аудиторов к слушанию Корана и трепетным отношением к нему. В качестве объяснения приводятся следующие аргументы.

1. Далеко не все *айаты* Корана связаны с состоянием влюбленности, характерным для *суфиев*.

2. Знание Корана, как правило наизусть, и его частое цитирование не дают того эффекта, какой бывает при однократном прослушивании незнакомого ранее текста.

3. Правила рецитации Корана не позволяют вносить в нее какие-либо изменения или превращать ее в пение, чего нельзя сказать об исполнении фольклорных текстов, которые каждый раз можно исполнить по-новому. В последнем случае для аудитора не пропадает эффект новизны.

4. Рецитация и слушание Корана исключают дополнительное музыкальное сопровождение, воздействие от которого приводит к более значительным последствиям.

5. Иногда для усиления определенного психического состояния слушателя требуется прослушивание нечто такого, что было бы созвучно с этим состоянием. Если же прочитанный *айат* Корана не найдет отклика в душе слушателя, то у него может возникнуть чувство антипатии к Корану, чего допускать не следует. Более того, даже при отсутствии антипатии аудитор может

соизмерить свое душевное состояние с услышанным, искажая при этом смысл, что также недопустимо.

В целом практика *сама'*, будучи настолько же популярной, насколько и спорной, в самой суфийской среде отвечала образу жизни далеко не всех суфийских братств. Многие из них широко использовали её наряду с иными более предсказуемыми методами введения в экстатические состояния, другие очень осторожно относились к *сама'*, предпочитая её избегать, а у некоторых братств, например, турецкой Маулавийа, практика *сама'* и танцы стали основой ритуала. Но и здесь к XVIII—XIX вв. *сама'* превращается в хорошо организованные и отрепетированные театральные представления, рассчитанные на массового зрителя.

ТАВАДЖЖУХ

Ещё одним упражнением, служащим для установления духовной связи на пути обучения, является концентрация внимания, или *таваджжух*. *Таваджжух* очень часто относят к упражнению, практикуемому исключительно со стороны шейха по отношению к ученику. Такое представление о нем не совсем полно. Поскольку это всего лишь психотехническое упражнение, где как орудием, так и объектом воздействия служит психика двух партнеров, то кто-то из них, менее сильный и тренированный, станет объектом, а другой будет в совершенстве владеть орудием. Вполне понятно, что первым, как правило, будет ученик. Но и ученик ведь как-то и когда-то овладевает этой техникой, становясь затем опытным шейхом. Следовательно, правильнее сказать, что *таваджжух* практикуется между двумя духовными партнёрами.

Таваджжух может представлять собой как чисто мысленное воспроизведение по памяти объекта для

концентрации, так и фиксирование взгляда на каком-то духовном объекте, который находится непосредственно перед глазами. В качестве духовных объектов-партнёров для концентраций внимания могут выступать собственное духовное сердце мистика, духовная сущность шейха, умершего или здравствующего, текст «говорящего наставника» — Корана и вообще всё то, что обладает духовностью.

Таваджжух может практиковаться изолированно от других видов психотехнических упражнений или сочетаться с ними, например, с богопоминанием и рецитацией канонических текстов.

Очень важной составляющей духовной жизни *суфиев* служат посещения могил (*зийара*) известных суфийских «святых» и шейхов, при этом практика *таваджжуха* просто незаменима, ибо такие посещения, кроме обычного элемента почитания, содержат в себе возможность духовного роста. Посещая могилу, мистики концентрируют своё внимание на духовной сущности её хозяина, которого они, возможно, никогда и не встречали в земной жизни. Его дух, по религиозным представлениям, обретается где-то поблизости. У него можно испросить совета, оценить с его помощью своё духовное продвижение по мистическому пути и в целом воспользоваться духовным общением с ним для решения каких-либо задач. Именно поэтому многие сочинения суфийских шейхов содержат подробное описание могил знаменитых мистиков и просто лиц, отличившихся при жизни духовными подвигами.





ТРАНСЛЯЦИЯ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Мир стяжающим божественное руководство.

وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى

Коран, 20: 49

Рассмотренные пути обретения и традиции наследования божественного знания позволяют сделать некоторые общие выводы относительно принципов трансляции духовной культуры в мусульманском мистицизме. В первую очередь речь идёт о двух передаточных звеньях, характерных для каждой из универсальных традиций наследования: отдающий—принимающий, учитель—ученик, наставник—послушник. Специфика этих звеньев в мистических традициях заключается в том, что передаваемое одним другому на самом деле не может быть передано, так как оно не представляет собой нечто материальное, осязаемое, выражаемое.

Это божественное знание, знание обо всём есть особое состояние духа, которое либо достигается активными способами, каждодневным духовным подвижничеством, укрощением плотской души, духовно-религиозной практикой, либо даруется свыше божьей милостью. Поэтому трансляция духовной культуры в суфизме — не что иное, как воспроизводство высокодуховных личностей путём культивирования разнообразных методов и приёмов мистического пути, благодаря которым передаточные звенья tradi-

ции должны соответствовать одно другому как можно более полно.

Мистическая практика представляет собой в высшей степени духовные отношения, складывающиеся в биноме «учитель—ученик», которые основной своей целью ставят передачу личности учителя в ученике. Так как учитель — это в первую очередь духовное существо, то такая передача, по сути, означает для ученика его второе, духовное рождение (*виладат-и санийа*) с помощью учителя и через него. Именно это духовное рождение стоит за «усыновлением» (*ба фарзанди кабул кардан*) шейхами некоторых из своих учеников. Другими словами, основная цель мистического пути — становление духовной личности (*вуджуд-и ма'нави*) и передача через нее духовной культуры.

Такого рода закрепление отношений нашло отражение в формировании внутренней духовной связи «божественное—учитель—ученик», получившей название *нисбат*. Установление и закрепление *нисбата* ставится главной задачей для всех упражнений мистического пути. На начальных этапах становления мистицизма ученик овладевал этой связью, наблюдая за учителем, осваивая его метод и заглядывая внутрь себя с целью осознать божественное волеизъявление. Последующие изменения в отношениях «учитель—ученик» привели к тому, что на место божественного волеизъявления встала воля учителя-шейха (ходатая за ученика перед Богом) как воплощение божественной воли.

Чтобы ученик родился вторично как духовное существо, суфийские шейхи осуществляют по отношению к нему, с одной стороны, чисто духовные действия, позволяющие сразу же доводить его до состояния божественного осознания, согласно его воле или помимо нее. Такое божественное осознание внешне выражается в некоем экстатическом состоянии (*хал*).

Данный путь получил название пути привлечения (*джазба*). Специфической чертой пути *джазба* является установление *нисбата* со стороны шейха по отношению к *муриду* во время духовно-вербального общения между ними (*сухбат*).

С другой стороны, ими же предлагается ученику для самостоятельной практики комплексный набор психотехнических и духовно-религиозных упражнений, ведущих поэтапно к той же цели. Этот путь получил название пути обучения (*сулук*). Характерным признаком пути *сулук* служит самостоятельное установление *нисбата* со стороны ученика на начальном этапе — по отношению к шейху, а затем, на завершающей стадии обучения, — непосредственно по отношению к божественному.

Прохождение *сулука* знаменуется выдачей *иджазы* ('разрешения'), позволяющей иметь собственных учеников. Для категории инициированных духом *сулук* является формальным обучением, основной целью которого ставится получение такой *иджазы*, при этом они имеют полное право не прислушиваться к своим наставникам по части выполнения практических упражнений, а практиковать то, что им было предписано при их инициации духом.

Таким образом, суфийский путь познания на практике есть сочетание двух путей: привлечения и обучения. По тому, каким образом мистики встают на путь и как его проходят, их подразделяют на четыре категории: чисто привлечённых, переживающих экстатические состояния (*ахвал*); абсолютно самостоятельно идущих по пути обучения, прилагающих личные усилия, ведущих внутреннюю борьбу идвигающихся от стоянки к стоянке (*макам*); вставших на путь обучения и испытывающих божественное привлечение (*сулук—джазба*, *макам—хал*); испытывающих божественное привлечение и идущих путём обучения (*джазба—сулук*, *хал—макам*).

Последнее сочетание в прохождении мистического пути является наиболее предпочтительным, так как позволяет мистику, познавшему с самого начала, что такое духовная связь с божественным, достичь её затем самостоятельными усилиями при практике определённых духовно-религиозных упражнений, не сбилаясь при этом с пути.

Обзор пути привлечения и пути обучения выявил наличие последовательности определенных повторяющихся действий, выраженных на ментальном, вербальном и физическом уровнях и ставящих своей главной целью достижение состояния полной идентификации с духовным партнером. Для ученика начального периода обучения, то есть проделывающего путь к Аллаху — *сайр ила-л-Ллах*, самостоятельная практика заключается в копировании образа шейха и полном вживании в него на этих трех уровнях, начиная непосредственно с момента инициации, где он должен: принять ритуальную позу, такую же, какую принял шейх — физический уровень; зафиксировать мысленно образ шейха и удерживать его перед собой — ментальный уровень; произнести сакральный текст (формулы *зикра*) вслед за шейхом — вербальный уровень.

При этом на вербальном уровне рецитируемые формулы *зикра* становятся в процессе многократных повторов псевдословами и служат тем благоприятным фоном, на котором происходит вживание в образ. Полное вживание в духовный образ характеризуется исчезновением личности ученика, её расширением и самостоятельным выходом за границы физического тела. Данное экстатическое состояние получило название *фана'*. Более или менее продолжительное и стабильное, оно знаменует духовное рождение ученика, после которого тот уже может не нуждаться в шейхе. С достижением этого состояния усилиями самого ученика заканчивается путь к Аллаху и начинается вто-

рой этап мистического пути, который именуется как путь в Аллахе — *сайр фи-Ллах*.

На втором этапе мистического пути к практике *зикра* добавляется практика рецитации канонических текстов, представляющих собой особым образом подобранные и сгруппированные *айаты* и *суры* Корана вкупе с ритуальными формулами. Подбор совершенно определённых и повторяющихся в различных комбинациях *айатов* и *сур*, по всей видимости, осуществляется исходя из их структурного сходства с *айатами* и *сурами*, полученными Пророком при первых откровениях и отражающими состояние его сознания. Иначе говоря, шейхами создаются варианты миниканонических текстов, широко используемых в повседневных практических упражнениях, получивших название *хатм*. При этом общий этикет и правила рецитации Корана распространяются и на *хатмы*.

Последнее предполагает наличие существенных отличий в рецитации канонических текстов от практики *зикра*. По сути, происходит замена в ментальной и вербальной составляющих ритуала. На место учителя в человеческом облике встает идеальный говорящий учитель (*ва'из-и гу'я*), то есть сакральный текст, требующий всей концентрации внимания только на нем. Этот текст также обязывает проговаривающего следовать за ним, сопереживать вместе с ним и наконец — вживаться в него.

Такой текст ни в коем случае не может стать набором псевдослов, как это происходит с формулами *зикра*. Практикуя на втором этапе рецитацию канонических текстов, ученики закрепляют полученную на первом этапе духовную связь, развиваясь уже как духовные личности. Фактически шейхами братства признается, что путь в Аллахе бесконечен, поскольку Всевышний до конца не познаваем.

Однако при невозможности закончить путь в Аллахе ученики, сами становясь шейхами и получая

разрешение-иджазу на самостоятельную практику, все-таки приступают к набору и воспитанию своих последователей, что знаменует начало третьего этапа духовной жизни при незавершенности второго. Это качество отражено в названии этапа — сайр 'ан Аллах би-Ллах, то есть — 'путь от Аллаха с Аллахом'. На этом один цикл передачи духовной культуры завершается и начинается новый.



الَامِيرُ مُحَمَّدٌ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ

عَلَّمَ لَدُنِّي



Имам Абу Хамид
Мухаммад б.
Мухаммад ал-Газали
ат-Туси (1058—1111)



‘ИЛМ-И ЛАДУНИ

Во имя Аллаха,
Всемиловейшего,
Милосердного.

Хвала Всевышнему достойная, ибо Он украсил сердца избранных рабов Своих сияющим светом святости, возрадив их милостью и заботой, отворил ключом понимания и размышления врата единения для познавших сердца. А также слава и Божье благословение нашему предводителю, *саййиду* пророков Мухаммаду, да благословит его Аллах и да приветствует, обладателю божественного закона, показавшему мусульманской общине путь к счастью, и его роду — капитанам корабля спасения и наставления.

Один из моих правдивых друзей рассказывал мне, что отдельные учёные мужи отрицают божественное знание и то сокрытое, во что верят избранные *суфьи* и последователи суфийского пути обучения, которые убеждены, что означенное знание сильнее, глубже знаний получаемых и приобретаемых. Они говорят: «Мы не можем себе представить такое знание, которое является предметом веры и убеждённости *суфиев*. Мы не думаем, что в мире найдется некто, способный добиться истины знания и истинной науки, не обретая знания и обучаясь мистическому ведению, а только размышляя и раздумывая».

На что я заметил:

— Как будто бы заявивший подобное не имел полного представления о различных путях обретения зна-

ний, не слышал об особенностях человеческого духа, о его качествах, а также — о том, как он осознаёт сокрытые знания и как в нём отражается небесная наука.

Мой друг ответил:

— Да, тот человек говорит, что наукой являются только *фикх*, толкование Корана и *калам*, а более ничего.

— Так... Однако что же это за спорщик, который признаёт наукой толкование Корана, в то время как Коран — безбрежное море, хранящее в себе все виды жемчугов и драгоценных камней. И ни в одном из популярных среди народа сочинений и толкований не упомянуто об этих дорогих драгоценных камнях и высших истинах. Да и истина толкования представляет собой нечто отличное от воображаемого тем спорщиком.

— Действительно, он, кроме толкований, приписываемых Кушайри, Са‘лаби, Маварди и подобных им по известности, не удостоивает иные вниманием.

— Поэтому он слишком далеко уклонился от пути истины. Скажем, Сулами исследованиями, пристальным изучением высказываний и мыслей искателей истины собрал в своём толковании Корана искомое и сущностное, отсутствующее в каком бы то ни было из толкований. А тот муж, который за наукой признаёт только *фикх*, *калам* и заурядные толкования, — словно не знающий о видах знания, его степенях, истинах, внешней и внутренней сторонах и привыкший отрицать тот предмет, в коем невежествен. И как может такого рода спорщик, не вкусивший ни капли от пьянящей истины и не услышавший аромата божественного знания, постигнуть его и утвердиться в нём? Как он, не обладая мистическим ведением, согласится признать что-то в противоположность слепому подражанию (*таклид*) и принять это?

Мой друг изрёк:

— Я хочу, чтобы ты немного поведал о видах знаний, а также о качестве божественного знания, изложив письменно так, как ты сам представляешь.

— Сказывать об этом предмете очень трудно, но я могу начать вступлением к нему до того рубежа, который будет отвечать моему душевному состоянию и возможностям. Естественно, я воздержусь от пространности и подробностей, ибо лучшая речь — кратка и ясна.

Ища у Всевышнего Господа успеха и помощи, я удовлетворяю просьбу достойного и благородного друга в этом низкопробном послании.

Фасл. О знании, знающем и познаваемом

Следует разбираться в том, что знание состоит из того представления, которое приобретает разумная человеческая душа об истинах отдельных вещей, отвлечённых от их внешней сущности, количества и качества, формы и содержания.

Знающий — тот, кто, обрета осведомлённость в вещах, постигает и представляет их. Познаваемое — то, что в результате представления отпечатывается и отражается в душе.

Также надлежит знать, что благородство и ценность знания зависит от ценности и благородства познаваемого, ранга и степени знающего в ранге и степени знания. Поскольку нет сомнения в том, что самое благородное, высокое и ценное из известного человеку — Единственный Господь, Знающий и Могуущественный Творец, то знание о Боге, представляющее собой знание единобожия и теологию, — наивысшее, благороднейшее и превосходнейшее из знаний. Обретение этого знания является обязательным и необходимым условием для всех разумных и мудрых мужей, как о том заповедал Владеющий божественным законом, да благословит его Аллах и да приветствует:

— Искать знание обязательно каждому мусульманину.

Для обретения указанного знания он также повелел отправляться в странствия, сказав:

— Ищите знание хоть до Китая.

Сведущие в данном знании являются самыми достойными и превосходными из знающих. По этой причине Великий Господь упомянул их в ряду высочайших в ранге, сказав: «Свидетельствует Аллах, что нет божества, кроме Него, и ангелы, и обладающие знанием» [Коран, 3: 16]. Поэтому совершенно ведающими в знании единобожия являются пророки, за ними стоят наследующие им учёные мужи.

Хотя знание единобожия и мистическое ведение о Всевышнем суть высочайшие из знаний, совершенные по сути и благородные, тем не менее это не служит поводом для отрицания других знаний. Однако данные знания основаны на предпосылках, которые следует извлекать из многих других различных знаний, типа астрологии, астрономии и прочих наук. Сходным образом и другие науки, классификацию которых мы изложим в своём месте, можно получить из знания единобожия.

Следует обратить внимание на то, что любое знание по природе своей, невзирая на познаваемое, прекрасно и благородно, будь то даже колдовское знание, хотя ложное и вздорное, но — знание против невежества. А невежество — из необходимых предпосылок мрака, мрак же — из необходимых условий застоя, застой сочетается с небытием, тогда как знание есть синоним бытия и существования. Разумеется, бытие лучше небытия. Руководство, направление, истина, движение и свет — все они находятся в ряду бытия. Следовательно, поскольку бытие бывает превыше небытия, тогда знание тоже выше и превосходит невежество. Ибо последнее подобно слепоте и темноте, а первое — вид света и зрения. Разве равны меж собою слепой и зрячий, свет и мрак?

Всевышний Господь указал на данные вопросы, повелев: «Скажи, разве сравниются те, которые знают, с теми, кто не знает?» [Коран, 39: 12].

Разобравшись в том, что знание — лучше невежества, мы должны понять, что невежество — из необходимых предпосылок тела, а знание — от качеств духа. Следовательно, дух благороднее и величественнее тела.

У знания много видов, точно так же, как для знающего существуют многочисленные пути обретения знаний, о которых мы расскажем в отдельных разделах. То, что следует знать сейчас, после рассуждения о знании и ведении его преимущества, представляет собой мистическое познание души, служащей местом пребывания и зеркалом знаний, ибо тело не может быть вместилищем знания из-за ограниченности и предельности тел. Оно не соответствует приумножению знаний и их беспредельности. В телах не находит отражения ничего, кроме обычаев и правил, тогда как душа обладает способностью вбирать в себя все знания без ограничения и стеснения, непрестанно и без усталости. Итак, далее мы немногословно поведаем о душе и душевных состояниях.

Фасл. О душе и духе человека

Господь Всевышний сотворил человека из двух вещей: первая представляет собой приземлённую материю, тёмную, сложную и мутно-рыхлую, подверженную действующим силам природы, существования и разложения и зависимую от постороннего; вторая — включает в себя постигающий дух, чистый, простой и сияющий, служащий движущей силой и совершенствующий все орудия и тела. Он создал тело из веществ питающих и составных, взрастив его при помощи действующих сил природы, укрепив его устои, доведя до совершенства его структуру и определив его границы. Но неповторимую, совершенную и совершенствующую суть духа Он сотворил Своим сокровенным повелением.

Говоря о душе и духе, я не имею в виду силу, нуждающуюся в пище, или силы, возбуждающие страсть и гнев, или же ту силу, которая обретается в сердце и истекает чувствами, движением и жизнью из сердца в другие органы. Поскольку оные силы именуются животным духом, то чувства, движение, страсть и гнев считаются его армией и войском. Например, сила аппетита, существующая в человеке в результате работы печени, носит название физического духа, а пищеварение и избавление от его последствий и атрибутов, равно как и все силы, связанные с размножением, воспроизводством потомства и другим, — физическими силами, состоящими на службе у тела. Тело же обслуживает животный дух. Последний забирает названные силы у тела и задействует их по своему желанию.

Что касается души, то это — простая и совершенная субстанция, достоинство и особенность которой сведены только к тому, чтобы вспоминать, размышлять, обдумывать, определять и проникать. Она впитывает в себя все знания, никогда не зная усталости и утомления от принятия и постижения отвлечённых, нематериальных вещей. Эта суть души главенствует над духами и подчиняет себе все силы, которые находятся у неё в услужении, послушны её повелениям.

У каждой группы есть своё особое название для разумной человеческой души, то есть для её сути. Философы именуют её «разумная душа», Коран для неё использует выражение «упокоившаяся душа» и «дух от повеления», *суфийи* истолковывают её как «сердце». Разница в именах, а суть — одна, и в ней нет расхождений. Поэтому «сердце» ли, «дух» ли в наших оборотах, или «упокоившаяся» в выражении Корана, все они — имена «разумной души», состоящей из простой, активной и постигающей субстанции. И где бы ни зашла речь об абсолютном духе или о сердце, будет иметься в виду именно данная чистая субстанция.

Суфии называют животный дух душой. И в *шари'ате* используется этот же подход, подобно тому как было сказано:

— Злейший враг твой — твоя душа, пребывающая меж боков твоих.

Говоря так, Законодатель (= Мухаммад), да благословит его Аллах и да приветствует, применяет слово душа и помимо того подчёркивает, что та́ душа, которая расположена между двух твоих боков. Использование данного слова указывает на силу страсти и гнева, поднимающуюся из сердца. А сердце — как раз то, что находится промеж двух боков.

Теперь, после мистического познания имён души, следует знать, что исследователи и знающие мужи, обладая различными убеждениями и мнениями, по-разному истолковывают истину этой изящной субстанции.

Мутакаллимы, известные и отличающиеся в схоластике, подразумевают под душой тело, говоря, что душа — тонкое тело в отличие от плотных тел. По их убеждению, между духом и телом нет большей разницы, кроме как в тонкости и плотности.

Некоторые посчитали дух преходящим явлением, так, в этом убеждена часть врачей. Другие полагали дух кровью. Все эти группы удовлетворились только своими фантазиями и не стали искать третью альтернативу.

Надобно знать, что дух бывает трёх видов: тело, преходящее явление и чистая суть. Животный дух есть определённое тело, субтильное, подобное горящему фитилю, находящемуся за стеклом сердца, то есть той пирамидальной формы, что подвешена в груди: жизнь — освещение от того фитиля; кровь — его масло; чувства и движение — его свет; страсть, рвение и гнев — дым от него, а сила аппетита, заложенная в печени, считается его обслугой, охраной и представительством. Данный дух присутствует во всех животных и также в человеке, ибо он сам есть тело, а его

следами служат внешние свойства. Этот дух не приучен к знанию и совершенству. Не может он постичь сотворённое и не знакома ему истина Творца. Он — пленный слуга, который умирает со смертью тела, разрушаясь сам вместе с его разрушением. Если крови прибавится, то по причине перегрева этот фитиль потухнет. Если в нём возникнет изъяз, то из-за переохлаждения он также погаснет, а его угасание приведет к смерти и уничтожению тела.

Не этот дух является адресатом Всевышнего Господа, и не ему вменены в обязанность религиозные заповеди. То, что животные и звери не становятся теми, к кому обращаются, и теми, кому должно выполнять заповеди *шари'ата*, но человек взял на себя обязанности адресата, произошло ради нечто такого, что является его особенным свойством, которым не обладают другие животные. Это нечто и есть та разумная душа, тот упокоившийся дух. И данный дух — не тело, не преходящее явление, но — божественное веление, как было изволено: «Скажи, дух от повеления Господа моего» [Коран, 17: 87]. И ещё было сказано: «О ты, душа упокоившаяся! Вернись к твоему Господу довольной и снискавшей довольство!» [Коран, 89: 27—28].

Повеление Господа не является ни телом, ни внешней формой, но — одной божественной силой, подобно Перворазуму, Скрижали, Перу, которые суть чистые субстанции, не связанные с материей и состоящие из нематериального света, рационального и внечувственного. Дух, или — в нашем выражении — сердце, подобен такой же чистой, не подверженной разложению субстанции, которая никогда не исчезнет, не погибнет и не превратится в ничто, а отделится от тела в ожидании Дня воскрешения, когда она снова возвратится к нему, как об этом упомянуто в *шари'ате*.

В философских науках было доказано убедительными доводами и ясными аргументами, что разумная душа человека не является ни телом, ни преходящим

явлением, но — сутью, чистой, предвечной, не приемлющей разложения и вечной. Здесь нам нет нужды раскрывать аргументы и приводить доказательства. Всякий, кто пожелает, сможет обратиться к связанным с этой отраслью книгам и почерпнуть познания оттуда.

Тот путь, который мы избрали, не путь аргументов и доказательств, а путь откровения, очевидности, убеждённости в видении и вере.

Всевышний Господь порой приписывал человеческий дух Своему повелению, а иногда — относил к Своему благородству, говоря: «И вдохну в него Моего духа» [Коран, 38: 72]. А также приказывая: «Скажи, дух от повеления Господа моего» [Коран, 17: 87]. И ещё сказав: «И Мы вдохнули в неё (Марию) от духа Нашего» [Коран, 66: 12].

Естественно, Всевышний Господь выше и величественнее того, чтобы соотносить с Собой тело либо преходящее явление, которые — презренны, ничтожны, подвержены отмиранию и тлену, изменению и разложению. О том же говорил Законодатель, да благословит его Аллах и да приветствует:

— Духи — регулярные войска.

И ещё он сказал:

— Духи павших мученической смертью пребывают в зобах зелёных птиц.

Форма же после исчезновения и смерти своего содержания сама исчезает и уходит в небытие, поскольку она не предвечна по сути. А тело, как упоминается в книгах по врачеванию, разлагается на составные части, которые у него были до составления из материи и формы.

Когда мы сталкиваемся с подобными *айатами*, преданиями и рациональными доводами, то понимаем, что дух — особая субстанция, простая, нематериальная, совершенная и живая по сути, так как годность и негодность религии и религиозных учений происте-

кают из него. А физический и животный духи, как и все силы тела, — его подданные, исполнители его приказаний. Эта простая субстанция постигает виды знаний и истины существ без обращения к лицам и их вере. Дух способен постигать истину человечности, не видя человека, равно как, не испытывая потребности видеть лиц и особ, он постигает ангельские и дьявольские создания, поскольку чувства людей неспособны их разглядеть, но могут постичь их суть.

Ряд *суфиев* утверждает, что как у тела есть глаз, видящий внешнее, так и у сердца есть видение, которым оно зрит истины. Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует, говорил:

— Только в рабе божьем и в его сердце есть два ока, которыми он постигает сокровенное. В воле Всевышнего Аллаха оказать благорасположение к рабу и раскрыть его сердце для видения того, что скрыто от его очей.

И этот дух не умирает со смертью тела, ибо Господь пригласил его к своему престолу, повелев: «Возвратись к Господу твоему» [Коран, 89: 28]. Однако он отказывается от тела, отделяясь от него. Составной частью отказа является вывод из строя животных и физических сил и остановка движения, истолковываемая как смерть.

Упование и обращение людей Пути, то есть *суфиев*, к духу и сердцу — несравнимо больше их упования на личность и тело. Поскольку дух — от Всевышнего Господа, постольку он проживает в теле подобно страннику и скитальцу. Всё его внимание обращено к своей основе и своему источнику. Поэтому в случае, если он окрепнет и его не затянет в трясину натуры, то широкое использование им своей основы и цели принесёт больше пользы, чем её приходит к нему от тела.

После того как выяснилось, что дух — это простая субстанция, и стало известно, что каждое тело поневоле требует пространства, а каждая форма не в со-

стоянии пребывать без основания, следует усвоить, что данная простая субстанция не растворима ни в каком месте и не размещается ни в какой точке. Тело не служит местом для духа или помещением для души, но — инструментом духа, орудием души и верховым животным сердца. А дух не связан с органами тела точно так же, как не существует и отдельно от них. Тем не менее его среда обитания — в теле, которое он использует. Самый первый свет торжествует в мозге, а первый мозг — место торжества его особенного сияния.

Передняя доля мозга считается его охраной, средняя — советником и руководителем, задняя — его кладовой с хранителем, органы тела — его пешими и конными силами, животный дух — его прислугой, дух физический — его представителем и ходатаем, само же тело — его верховым животным, мир — ареной для него, жизнь — его капиталом, движение — его торговой деятельностью, знание — его прибылью, мир загробный — его целью и устремлением, божественный закон — его путём, похотливая душа — врагом в его сердце, порицающая душа — предостерегающими угрызениями совести, внешние чувства — его лазутчиками и помощниками, религия — его сторожем, разум — его учителем, чувства — его учеником, а Творец мира наблюдает за ним со стороны.

Дух в том описании, о котором шла речь, и с теми орудиями и инструментами, которые были перечислены, не обращается всецело к материальному телу и не смыкается с ним, но, всесторонне используя его, устремляет взгляд к своему Творцу, пользуясь телом определённое время по Его повелению.

Стало быть, в таком путешествии и в течение его у духа нет другого занятия, кроме как приобретать мистическое познание и обучаться знаниям, поскольку украшать дух в вечном мире будут только наряд и красота знаний, а имущество с потомством, которые

скрашивают жизнь мирскую, не смогут это сделать. Подобно тому как глаза видят лица, уши слышат голоса, язык готов изрекать, животный дух хмелеет от плотских наслаждений, физический дух влюблён в животные удовольствия, точно так же и святой дух, упокоившееся сердце человека в течение всей жизни не ищет ничего другого, кроме знания и мистического вѣдения, не прикипая сердцем ни к чему другому. Всю свою жизнь он постоянно украшает красотой знания. Если же его привлекает что-то иное кроме знания, то ради выгоды и интересов тела, а не в качестве цели и устремления.

Сейчас, когда стали понятными состояния духа, его стойкость и предвечность, его любовь, приверженность мистическому вѣдению и знанию, есть необходимость обратить внимание на классификацию знаний. И хотя у них много видов, мы всё же кратко их перечислим.

Фасл. О видах знаний

Следует понимать, что знание бывает двух видов — от божественного закона и от разума. Большинство наук от божественного закона причисляются сведущими в них к рациональным точно так же, как большинство рациональных наук у разбирающихся в них представляют собой знания от божественного закона. «Кому Аллах не посылает света, тому нет света» [Коран, 24: 40].

Первый вид (см. схему видов знаний. — А. Х.) — знание от божественного закона — подразделяется на два: основ и производных. Знание основ, или знание единобожия, является обращением и мистическим познанием Бога, Его предвечных, действенных и сущностных качеств, объяснявшихся разнообразными именами. Кроме

того, это — рассмотрение и изучение состояний пророков и последователей, *имамов* и сподвижников, обращение к смерти и жизни, к Дню воскрешения, сбора и суда, достижение милости Творца — считается основой религиозных убеждений. Приверженность в рассуждениях изучающих настоящее знание таково: во-первых, *айа-ты* благородного Корана, во-вторых, *хадисы* Пророка, да благословит его Аллах и да приветствует, и в-третьих, рациональные доказательства и сравнительные доводы.

Знатоки данного знания заимствовали посылки диалектических умозаключений и его базис из логики и философии, используя, однако, большинство выражений и терминов не по назначению, истолковывая словосочетания и обороты типа «содержание», «форма», «доказательство», «аргумент», «довод» и им подобные таким образом, что смысл каждого из терминов у различных групп разный. Например, философы имеют в виду под словом *джаухар* ('суть, содержание, субстанция') нечто своё, *суфийи* — своё, а *мутакаллимы* — совсем другое. То же самое и с остальными вопросами. Целью нашего послания не ставится изучение смыслов и терминов, раскрытие убеждений и мнений данных вероучений, и мы не будем это обсуждать.

Те, кто в основах убеждений и в знании единобожия уделяют исключительное внимание *каламу*, обсуждению и аргументированию, стали известны под прозвищем *мутакаллимов*, а наука *калама* обрела известность как знание единобожия.

В число знания основ входит толкование Корана, поскольку Коран — самое великое, благородное и ценное из писаний. В нём содержатся многие символы и тайны, к которым не всякий разум в состоянии пробиться, кроме тех, по отношению к кому в понимании Книги были оказаны милость и благоволение.

Благороднейший Посланник, да благословит его Аллах и да приветствует, говорил:

— Нет ни одного знамения из знамений Корана, опричь содержащего в себе явное и сокрытое. А сокрытое в нём скрывает ещё до семи сокрытых.

В другом *хадисе* приведено «до девяти сокрытых». Кроме того, он изрек:

— Каждое слово из слов Корана обладает смысловой границей, и у каждого есть степень восхождения.

Всевышний Господь известил, что в благородном Коране присутствуют все знания и истины, явное сущих и их тайны, от маленьких до великих, чувственных и постигаемых разумом, указав на это смыслом сказанного: «Нет свежего или сухого, чего не было бы в Книге ясной» [Коран, 6: 59], а также повелев: «Чтобы обдумывали его знамения и вспоминали разумные» [Коран, 38: 28].

Когда вопрос Корана является главнейшим из вопросов, а понимание его затруднительно, какой из комментаторов сможет как следует, с честью выполнить своё дело и какой из учёных мужей сможет справиться с разрешением его тайн? Да, каждый из комментаторов толковал Коран в меру своих сил и понимания, прилагая усилия к разъяснению его смысла по степени своего разума и знаний. Каждый что-то сказал, на самом деле не сказав ничего.

Наука о Коране складывается из знания основ, производных от божественного закона и рационального знания. Исходя из этого, комментатору необходимо рассматривать и изучать Коран с различных сторон: с точки зрения лексики, словосочетаний, аллегорий, со стороны грамматики, учитывать философские убеждения и мнения *суфиев*, чтобы его *тафсир* приблизился к истине и действительности. И всякий раз, довольствуясь какой-либо из сторон или удовлетворяясь одним направлением, он не сможет отстоять свою точку зрения.

Знание основ предполагает также знание преданий и притч. Благороднейший Пророк, да благословит

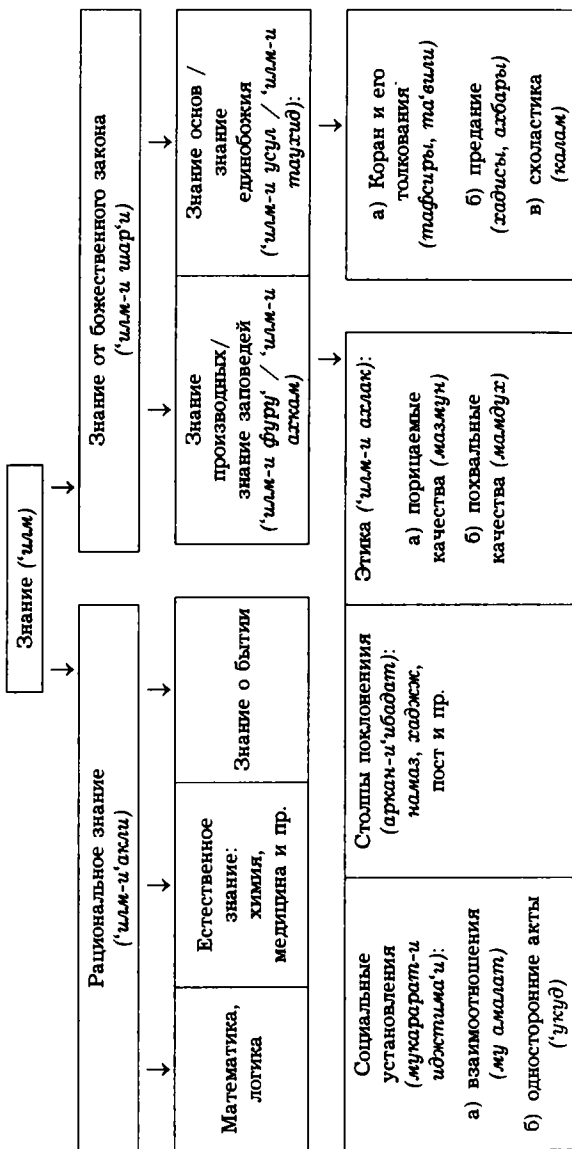
его Аллах и да приветствует, был самым красноречивым среди арабов и неарабов. Его учитель от Бога повелевал ему божественным откровением (*вахи*), а его разум познал и объял всё сущее на небесах и на земле. В каждом из его выражений, в любом его слове — море тайн, сокровищница секретов. Посему столь важно и необходимо знать притчи, предания и наследие Пророка.

Никто не в состоянии, как должно, обнаружить совершенное овладение словами Посланника и знанием пророческих высказываний, осознать их полностью, разве только поступать в соответствии с предписаниями Законодателя и выполнять их, делая безупречной свою душу и сохраняя своё сердце обращением к пути Истины и неуклонным руководством *шари'ата*.

Тот, кто пожелает вступить на путь комментирования Корана и эзотерического толкования преданий и захочет, чтобы его разъяснения соответствовали истине, должен прежде всего обрести познания в лексикологии, проявить совершенное мастерство в синтаксисе, отличиться на поприще правил и основ морфологии, поскольку лексикология считается лестницей для иных наук. У не познавшего её нет пути к обретению знаний. Разумеется, пожелавший подняться на недостижимый уровень вынужден сначала готовить себе лестницу, а уж затем взбираться по ней. Для других наук лексикология также является средством подъёма, ибо она, как говорится, — фундамент и основа любого правила. Поэтому каждый из стремящихся к знанию должен испытывать потребность в лексикологии.

Первый предмет изысканий в области лексикологии — познание букв, из которых составлены отдельные слова. Затем следует ознакомиться с глаголами, например трёх- и четырёхбуквенными, и т. п. Лексиколог также должен обратить пристальное внимание на арабскую поэзию, в особенности на стихи доисламского периода, являющиеся в арабской поэзии

Схема видов знаний (в оригинале отсутствует)



лучшими и самыми ясными, несущими энергию мысли и пищу для духа.

Однако пристальное внимание к лексикологии, буквам, словам и арабской поэзии не освобождает от необходимости изучать грамматику. Грамматика для лексикологии что весы для золота и серебра или логика для философии, она сродни метрическому размеру в стихах или метру для тканей и мере для зерна. Естественно, доколе не будет всякая вещь взвешена на пригодных для неё весах, дотоле не выявится её даже приблизительная сущность.

Стало быть, лексикология, считаясь одним из доказательств в знании единобожия, есть средство и преддверие к знанию толкования, *хадисов* и Корана. Без знания единобожия душам людей не найти пути к спасению. Без него невозможно обезопасить себя в Судный день.

Вот таким было изложение знания основ убеждений или основ религии.

Вторая разновидность знания от божественного закона представляет собой производное знание, или знание законов. Дело в том, что знания бывают теоретическими (умозрительными) и практическими. Знание основ — теоретическое, а производное знание — практическое.

Практическое знание включает в себя три вида прав.

Первый [вид] — право Всевышнего Господа, состоящее из столпов богопоклонения: вопросы ритуального омовения, молитва, пост, налог с имущества, паломничество, *джихад*, призывы к Аллаху, праздничные, пятничные и сверхобязательные молитвы и т. д.

Второй — права рабов божьих по отношению друг к другу, состоящие из общественных установлений и подразделяющиеся, в свою очередь, на два типа: права, ведущие к определению взаимоотношений, например, в торговле, партнёрстве, пожертвованиях, зай-

мах, наказаниях и всех вопросах чести, и права, определяющие односторонние акты и соглашения, как-то: брак, развод, освобождение от рабства, порабощение, вопросы и дела наследования. Эти два типа именуются термином *фикх*. Знание *фикха* — благородное, ибо оно, отвечая общим интересам, полезно и необходимо для всех людей.

Третий [вид] — право личности по отношению к своему духу, состоящее из знания черт натуры. Последние бывают либо порицаемыми, тогда их следует избегать, либо похвальными, тогда их нужно приобретать, украшая с их помощью дух. Они были раскрыты и разъяснены в славном Коране и пророческих преданиях. Всякий, кто пожелает себя ими украсить, найдет вечный рай.

Что касается второго вида знаний из первичного деления, а именно рационального знания, то оно чрезвычайно сложное, ибо в нём возможны как истина, так и ей противоречащее. Данное знание подразделяется на три категории.

Первая категория представляет собой математические знания и логику. В число математических знаний входят: арифметика, имеющая дело с числами; геометрия, рассуждающая о размерах и формах; астрономия, изучающая и исследующая небо, звёзды, сферы земли и всё, с ними связанное. Определение дней рождения и предсказания по звёздам также происходят от этих знаний. К числу математических знаний относится и наука о музыке, занимающаяся соотношением струн и аккордов.

Что касается знания логики, то это — наука, изучающая человеческие представления и ведущая поиски в их понимании, в разъяснении границ и законов или в утвердительных суждениях, в раскрытии суждений по аналогии и аргументов. Основываясь на этом, знание логики сначала исходит из частных, затем обсуждает составные части суждений и виды анало-

гий, а после — аргументы, являющиеся заключительными вопросами логики.

Вторая, или промежуточная, категория — естественное знание. В нём речь идет о чистых телах, фундаменте и столпах содержания, форм, движения, покоя, о свойствах небесных сфер, о воздействующих и реагирующих вещах. От этого знания происходят категории всего существующего, виды душ и тел, описания чувств, качество их постижения, а также — медицина, или знание живых организмов, определение недугов, качество лечения и его способы. Производными от данного знания являются метеорология, минералогия, химия и им подобные.

Третья, высшая из категорий, судит о бытии и его разделении на необходимое и возможное, изучает бытие Творца мира, Его качества, деяния, повеления, заповеди и волю, обстоятельства очерёдности появления от Него всего сущего, а также исследует высшие решения, простые субстанции, абстрактные интеллекты, совершенные души, ангельские и дьявольские состояния, в конце концов вникая в пророческое знание, вопросы чудес и чудотворства, рассматривая состояния святых духов, качество сна и бодрствования, проблему внутреннего видения и т. п.

Производными от данного знания служат чародейство, фокусничество и им подобное.

Для каждого из представленных знаний существуют свои внешние показатели, составные части, степени и объяснения, нуждающиеся в раскрытии, толковании и обосновании, от подробного изложения которых мы здесь воздержимся, предпочтя лаконичность.

Надлежит знать, что по своей сути рациональные науки просты, однако появилось состоящее из них знание, которое обладает всеми особенностями и признаками простых знаний. Это знание *тасаввуфа* и образа действия *суфиев*, так как знание *суфиев*, или особый суфийский путь, есть совокупность, соединяющая

в себе два знания — рациональное и от божественного закона и имеющая в своей основе экстатические состояния, мистическое вкушение, экстаз, страсть, чистоту, образ действий, исчезновение, утверждение бедности и *фана*’, любви к Богу и божественной воли, устремления и стремящегося, равно как и других атрибутов и стоянок. Даст Аллах, мы в отдельной книге поговорим об этом тройственном знании. Сейчас же целью нашего послания является только изложение числа знаний и их видов, которые мы кратко и лаконично перечислили. А желающие подробностей и деталей могут обратиться к соответствующим книгам.

Сейчас, когда разговор о числе и классификации знаний подошёл к концу, следует окончательно удостовериться в том, что для понимания и постижения любого из этих знаний и отраслей знания существуют особые условия, которые невозможно познать ищущим знания, не обучаясь им.

Итак, после перечисления знаний и изложения их видов, есть необходимость выяснить пути обретения знания и мистического вѣдения, поскольку получение знания и обучение ему представлены определёнными путями, которые нужно обсудить подробно.

Фасл. О путях обретения знаний

Следует знать, что человечество обретает мистическое знание и обучается знанию двумя путями: первый — путь человеческого обучения, второй — путь божественного наставления.

Первый путь есть тот обычный путь, путь чувственный, маршрутом которого следуют все рассудительные мужи. Но и он бывает двух видов: на одном из них, внешнем, знания осваиваются в процессе обучения, на другом — обретаются посредством размыш-

ления и обдумывания. Размышление и внутреннее обдумывание выступают в качестве обучения. Внешнее обретение знаний, то есть приобретение знаний, когда один человек использует другого, является частичным. А размышление и осознание есть использование духом Всеобщего духа. Естественно, что Всеобщий дух с точки зрения обучения и наставления сильнее и эффективнее любого учёного мужа и учителя.

В целом знание потенциально заложено в духе человеческом, как зерно, посаженное в землю, или как перл, покоящийся на дне моря, как драгоценный камень в руднике. Самообучение (*та'аллум*) заключается в извлечении знания из возможного в реальное, тогда как обучение знанию (*та'лим*) состоит в выведении оно из потенциального положения в практическую фазу. Посему между духом ученика и духом учителя существует определённое подобие и родство. Учитель в разъяснениях подобен пахарю, ученик в их восприятии сродни пашне, потенциальное знание — как зерно, а знание реализовавшееся — словно росток. Когда дух ученика достигает ступени совершенства, то он как выросшее дерево или как перл, извлеченный со дна морского.

На этом основании всякий раз, когда телесная сила одерживает верх над духом, потребность ученика в наставлениях и учёбе возрастает, а на пути овладения знанием становятся необходимы приумноженные усилия, старания, большие затраты времени. И наоборот, всякий раз, когда свет разума и видения берёт верх над телесными силами, ученик, немного поразмыслив и обдумав, избавляет себя от необходимости наставлений и учёбы, а способный и просветленный дух его постигает в течение часа размышлений такое, к осознанию чего бестолковый и темный дух не сможет прийти в течение года.

Поэтому некоторые обретают знания путём учёбы, а другие — путём размышления и обдумывания. Но

в любом случае всякое наставление требует обдумывания, ибо человек не может обучаться всему познаваемому и всем общим и частным вещам наставлениями и учёбой. Но изучая что-то, он вникает в это мыслями и размышлением, приходя таким образом к осознанию чего-то иного. Большинство рационалистических знаний, научных отраслей и открытий философов и учёных появилось и было осознано ими силой мысли, глубиной проницательности, чистотой своей души с минимальными наставлениями и обучением. Если бы сие было не так, то человеку было бы обязательно всё познавать учась и постоянно пребывать при этом в плену мрака невежества, поскольку ни один дух не в состоянии охватить поочерёдным обучением совокупность всего частного и общего из ему потребного. Однако, как уже говорилось, некоторые предметы постигают обучением, другие масса людей понимает благодаря наблюдению и опыту, третьи — познают силой размышления и чистотой души, что служит основой подхода в работе учёных и его фундаментом в принципах наук.

Например, занимающийся геометрией не изучает и не сможет изучить сразу всё то требуемое, в чём он испытает нужду за время своей жизни. Тем не менее, обучаясь, он постигает общие понятия и принципы основ геометрии, а затем из этих общих принципов, сравнивая и размышляя про себя, извлекает и выводит частные случаи. Сходным образом врач не в силах обучиться у учителя и познать все нюансы болезней и специфические свойства массы лекарств. Большинство врачей приступают к лечению людей исходя из общих основ и универсальных принципов медицины. Астролог также изучает общие положения и основы астрологии, выводя из них различные умозаключения. То же самое касается *фикха*, нравственной этики и т. д. Этот закон справедлив и для изящных занятий. Для примера, в музыке один выдумыв-

вает стопы силой мысли, другой, учитывая инструмент, находит иной способ. Подобным же образом все дела и занятия, духовные и физические, на первых этапах осваиваются через учёбу, а впоследствии совершенствуются путём размышления и обдумывания.

Как только отворяются врата мысли и разума, человек начинает познавать, что представляют собой размышление, проницательность и внимание к искомому и возжеланному. Его грудь расширяется, а око становится видящим. Тогда потенциальные знания его духа без затрат и усилий достигают стадии воплощения.

Что касается второго пути, то есть божественного наставления, то он тоже делится на два вида.

Первый [вид] — божественное откровение (*ваху*). Оно бывает, когда дух достигнет степени совершенства, страхнет со своих полов физические осквернения, выйдет за рамки и границы грёз и желаний, отведет взор от плотских страстей и мирских удовольствий, скинет путы материальных просьб и чаяний и устремится к Источнику Вселенной и своему Создателю, ища поддержки в милости своего Творца и опираясь на Его великодушие и покровительство. Тогда Господь Всевышний тоже, выражая Своё благоволение, достаивает такой дух Своим особым вниманием и изысканной милостью. Отличая его божественным взором, вверяет его Скрижали, а Всеобщую душу наделает пером, запечатлевающим в нём все знания.

Совершенный и святой дух подобен ученику, а Всеобщий разум — учителю, с помощью которого этот ученик охватывает все знания и истины, не раздумывая и не учась. Основы и представления полностью запечатлеваются в нем, как на листе бумаги, становясь доказательством благородного *айата*, ниспосланного Всевышним Своему Пророку: «И научил тебя тому, чего ты прежде не знал» [Коран, 4: 113].

Знание пророков благороднее и превышает всех знаний людей, так как оно получено и обретено от Твор-

ца без посредника и без использования каких-либо средств. Данная тема затрагивалась в случае с Адамом, мир да пребудет над ним, и ангелами, когда они за много лет жизни обучились различными путями и способами всем знаниям и наукам, постигли все истины, став таким образом самыми знающими творениями Господа и самыми посвященными в тайны создания во Вселенной, тогда как Адам не вкусил от знаний, поскольку не обучался им и не имел учителя. По этой причине ангелы смотрели на него свысока, с гордостью и высокомерием, говоря:

— Мы превосходим тебя в восхвалении и прославлении Господа, ибо посвящены во все знания и истины.

Адам, мир да пребудет над ним, в ответ на это чванство, отворотившись от всего, беспомощный и неспособный, обратился к Создателю с мольбой о покровительстве. Великий Господь обучил его всем истинам и знаниям, а затем представил их пред взором ангелов и сказал:

— Сообщите Мне имена эти, если вы правдивы [Коран, 2: 29].

Ангелы увидели себя умаленными пред Адамом, и судно их величия и высокомерия пошло ко дну в море немощности и неспособности. Они обратились к Создателю:

— Мы знаем только то, чему Ты нас научил [Коран, 2: 30].

Тогда Господь сказал Адаму:

— Адам, назови им их [Коран, 2: 31].

И Адам обучил ангелов всем истинам и таинствам.

Учёные мужи признают истину того, что знание, обретенное посредством *вахи*, мощнее, совершеннее и ценнее знаний, обретаемых через учёбу и наставления. *Вахи* — особенность пророков и наследуемое посланниками. Господь закрыл эти врата после нашего великого посланника Мухаммада, да благословит его Аллах и да приветствует. Великий вестник покорнос-

ти перед Богом (*ислам*) был печатью пророков, самым знающим и самым красноречивым из людей на земле. Он сам говорил:

— Мой Господь воспитал меня и довел воспитание до совершенства.

И ещё он сказал:

— Я — самый знающий из вас, но — и самый из страшящихся Аллаха.

Знание нашего Пророка совершеннее, могущественнее и превышает других знаний ещё и с той стороны, что получено оно божественным путём, а сам он никогда не приступал к учёбе и не обучался. Господь об этом сказал так: «Его обучил крепкий силою [ангел]» [Коран, 53: 5].

Второй [вид] — божественное внушение (*илхам*). *Илхам* есть такой вид осознания, при котором индивидуальная душа человека приобретает у Всеобщей души в меру своей чистоты, возможности и способности. *Илхам* — своего рода пример *вахи*, поскольку *вахи* — это явное раскрытие и разъяснение скрытого повеления, а *илхам* — предъявление его и указание на него.

Знание, приобретаемое посредством *вахи*, именуют пророческим (*'илм-и набави*), а знание, получаемое через *илхам*, — божественным (*ладуни*). Божественное знание представляет собой то знание, в постижении и достижении которого духом отсутствует какой-либо посредник между ним и его Творцом, только как будто свет от скрытого светильника освещает просветленное сердце и очищенную, блестящую душу.

Пояснить можно так: во Всеобщей первичной душе, духовная связь которой с Перворазумом среди первичных элементарных сущностей подобна духовной связи Евы с Адамом, мир да пребудет над ним, пребывают все знания и истины. А, как уже говорилось, Всеобщий разум — совершеннее и превышает Всеобщей души. Сродни этому и Всеобщая душа — совершеннее, могущественнее, благороднее и выше других тво-

рений. Таким образом, милостью Всеобщего разума обретается *вахи*, а от благородства Всеобщей души нисходит *илхам*. Посему *вахи* — украшение пророков, а *илхам* — выход для «святых». Так как душа находится под разумом, степень «святого» ниже степени пророка. Аналогично *илхам* — ниже *вахи* и могущественнее видений (*ру’йа*).

Как было изложено, знание и мистическое ведение пророков и «святых» являются самыми совершенными и достойными из людских познаний. Однако знание, обретенное с божественным откровением (*вахи*) и превосходящее знание от божественного внушения (*илхам*), свойственно только пророкам. Так, оно было обретоено Адамом, Моисеем (Муса), Авраамом (Ибрахим), Мухаммадом, да благословит его Аллах и да приветствует, и другими пророками.

Нужно знать, что пророчество (*нубувват*) не тождественно посланничеству (*рисалат*) и что они отличаются одно от другого. Пророчество представляет собой принятие истин и знаний, которые святая душа впитывает от Перворазума, от которых она приобретает и которые она широко использует. А посланническая миссия предполагает распространение и проповедование этих истин и знаний другим подготовленным душам. Вполне возможно, что некая душа достигает степени *вахи*, вбирая в себя и приобретая истины и понятия от Перворазума, но по какой-то из причин и вследствие чего-то она не в состоянии их распространять.

Божественное знание (‘*илм-и ладуни*) не присуще только «святым», но им пользовались также и пророки. Так, Хизр, мир да пребудет над ним, обладал подобным знанием, о чём Всевышний Господь известил в благородном Коране, сказав: «И дали познать ему знанием от Нас» [Коран, 18: 64].

Предводитель верующих ‘Али б. Аби Талиб высказался на сей счет:

— Я запечатал свои уста, и в моём сердце отворились тысячи врат того знания, и каждые из них имели ещё по тысяче врат.

Кроме того, он сказал:

— Если бы для меня приготовили подушку и я бы сел на неё, то вершил бы суд над людьми Торы — по их Торе, над людьми Евангелия — по их Евангелию, а над людьми Корана — по их Корану.

Это — те степень и ступень, которые не обретаются с человеческой учёбой и с людскими наставлениями. Только силой божественного знания человек может дойти до такого уровня и достичь таких высот, украсив себя им. И опять 'Али, мир да пребудет над ним, когда зашла речь об обязательстве Моисея, мир да пребудет над ним, так сказал о его сорокакратном расширении книги:

— Если бы Аллах призвал меня раскрыть смысл «Открывающей» (*ал-Фатиха*), то я раскрыл бы его настолько, что он достиг бы сорокакратной границы [расширения].

Подобный размер увеличения, расширения и охвата знаний, без использования божественного, мистического, небесного знания, недоступен и неосуществим.

Да, Творец всегда, когда пожелает, вводит раба божьего в Свои пределы и распространяет на него Свою милость, изымая покрывало между его душой и Хранимой Скрижалью. Тогда тайны и секреты становятся для него явными и очевидными, а тайный смысл и истины запечатлеваются так, что он может их объяснить и раскрыть как пожелает и кому пожелает.

Истинная мудрость — та, что исходит от божественного знания. Всякий, кто не взойшёл до этой степени, — не прикоснулся к мудрости, ибо мудрость — из божественных даров и щедрот, как Он и сказал: «Он дарует мудрость кому пожелает; а кому дарована мудрость, тому даровано обильное благо. Но вспоминают об этом только обладатели разума!» [Коран, 2: 272].

Те, кто взошли на ступени божественного знания, избавлены от мук обучения и хлопот наставлений. Они меньше обучаются и больше обучают. Их усилия незначительны, а спокойствие продолжительно.

Следует знать, что за указанием доводов, сообщением о призыве и законченностью религии, о чём сказал Господь: «Сегодня Я завершил для вас вашу религию» [Коран, 5: 5], человек более не нуждается в посланниках и пророках. А изложение и выражение уже разъяснённого отстоит далеко от необходимости и мудрости. Посему развитие божественного откровения (*вахи*) прекратилось, и врата посланничества (*рисалат*) закрылись.

Однако врата божественного внушения (*илхам*) остаются открытыми, и сияющее лучение Всеобщей души не прекратилось, но постоянно продолжается, ибо людские души нуждаются в ней для использования, размышления, пробуждения и напоминания. Эта потребность неизбывна, хотя человеку не нужны более посланничество и пророчество. Тем не менее, находясь непрестанно под напором природных сил и материальных страстей и погружаясь в пучину разнообразных искусов и желаний, он испытывает потребность в напоминании, осознании и пробуждении. Поэтому Всевышний Господь, закрыв по Своей воле врата *вахи*, оставил по Своей милости и милосердию, равно как и для круговорота деяний, врата *илхама* открытыми, дабы люди знали, что Господь милостив и благоволит рабам Своим, и всякому, кому пожелает, дарует бесчисленные блага.

Фасл. Градации людей в обретении знаний

Следует знать, что знания есть в собранном виде в духе всех представителей человечества. Все знания заложены в основу человека, а если кто-то оказыва-

ется обездолен знанием, то — в силу посторонних причин и препятствий, повлиявших на него. В противном случае он знающ и сведущ по сути своей. Как об этом говорил великий Пророк:

— Люди сотворены знающими Бога, но Дьявол сбивает их с пути.

И ещё он сказал:

— Всякое рождаемое рождается по своему устроению.

Поэтому мыслящая душа человека — место проблиска Всеобщей души. С первозданной чистотой, со своей изначальной и сущностной прозрачностью она способна воспринимать любого рода рациональные формы. Однако в этом мире некоторые души заболевают и по причине различных болезней и в силу многообразных препон лишены постижения истин. Другие же души, наоборот, никогда не утрачивают своё первичное здоровье и основную целостность, до конца жизни оставаясь здоровыми и ведающими.

Здоровые души — святые души пророков — места сияния божественного откровения (*вахи*) и божественного внушения (*илхам*), способные к проявлению чудес и обладающие силой в духовном овладении физическим миром. Эти чистые души пребывали в том же изначальном здоровом состоянии, а причины и последствия болезней на них не сказывались. Поэтому пророки являлись духовными лекарями человечества, призывающими людей к их основному устроению и первоначальному духовному общению (*сукхбат*).

Что же касается больных в этом мире душ, то они обладают различными степенями. Некоторые из них захворали ненадолго: их сияющий внутренний мир покрывается пылью забывчивости и забвения. Но едва только приступив к получению знаний и обретению мистического ведения, поспешив вслед за изначальным здоровым состоянием, они возвращаются к первичному здоровому состоянию, а эта пыль забвения

улетучивается от незначительного обращения, напоминания и кратковременного лечения. Другие из них настолько подвергаются хвори и немощи, а их состояние и духовность, занемогая, претерпевают такие изменения, что если вся их жизнь пройдет в получении знаний, обретении мистического вѣдения и в поисках здорового состояния, то они всё равно не смогут ничего воспринять. Оставшиеся впадают в беспамятство и невежество, но, вспоминая, ведя внутреннюю борьбу, занимаясь подвижничеством и обуздывая страсти, отыскивают немного света и кое-что постигают.

Подобные различия происходят от степени привязанности душ к дольному миру и — от их слабости и силы, сродни тому, как здоровый человек становится больным или больной выздоравливает.

Когда эти трудности разрешатся и высветится истина мистического состояния (*хал*), тогда люди признаются в существовании божественного знания (*‘илм-и ладуни*) и осознают, что в начале своего становления они по своему изначально врождѣнному качеству обладали знанием и мистическим вѣдением, а их незнание возникло в результате общения и пребывания в обществе данного материального тела, в этом запылённом и тѣмном пристанище. Они поймут, что обучение знанию не создаёт исчезнувшего знания и не открывает пропавший разум, но — возвращает знание врождѣнное, сущностное, подлинное.

Как уже говорилось, возникновение и проявление болезней в душе происходит по причине её страстей и привязанностей к телу, её желания холить, лелеять и придавать силу плоти и организму. Это похоже на любящего отца, который на пути воспитания и счастья своего чада забывает самого себя, прилагая все усилия на благо дитя. Точно так же душа, испытывая безмерную страсть и привязанность к телу, отрешается от самой себя, вкладывая максимум стараний и усердствуя в его укреплении, увеселении и успокоении. Но

из-за немощности, которой подвержена, она погружается с головой в дела материальные. Вот тогда для своего спасения в течение жизни у неё появляется нужда в учителе, который сможет напомнить о забытом и вернуть ускользнувшее из рук. Обучение и учёба не представляют собой ничего большего, нежели обращение, возвращение души к себе и вызволение потенциала, находящегося во внутреннем мире личности. Таким образом ей нужно довести себя до пределов совершенства и счастья. Когда слабые души не могут сами достигнуть этой цели, тогда они вынуждены вверить себя воле предмета устремлений, сострадательного и любящего учителя, дабы ими руководили до конечной цели и довели до предела искомого совершенства. Так бывает с больным, который, не зная способа своего лечения, но желая совершенного здоровья и благоденствия, обращается к искусному и любящему врачу, рассказывает о своём недуге, чтобы тот сердечно приступил к лечению и вернул его здоровье.

Мы видели даже, как врач, специализирующийся по одной болезни, например, по грудной или головной боли, сам заболев этой болезнью, забыл все свои познания, утратил способность вспоминать и запоминать, стёр у себя память о своём прошлом, но как только он выздоровел, состояние забытья пропало, он вспомнил то, что знал, а дух его пришёл к осознанию прежнего состояния и в конце концов восстановил в памяти давно забытое.

Так что мы убеждены в том, что знания не исчезают, но забываются. А между этими двумя понятиями имеется разница, ибо забытье — состояние побочное и временное, наподобие луны или облачности, которые скрывают от глаз зрителей солнце, но — не заходя, когда солнце перемещается с одной стороны земли к другой, а его свет исчезает.

Поэтому обучение и изучение представляют собой смахивание пыли с зеркала души и излечение постигших дух болезней, с тем чтобы он смог вернуться

к подлинным и врождённым знаниям, восстанавливая в памяти то, в чём он был изначально сведущ.

После изложения истины души и её сути, осознания истины учёбы и мотивов для неё, следует понять, что для избавления от болезни хворающие души нуждаются в наставлении и обучении, тратя на этом пути жизнь, в то время как души, подвергшиеся кратковременной хвори и недомоганию, незначительно запылившиеся и не растерявшие своего здорового состояния, не требуют чрезмерного обучения, хлопот, наставлений и продолжительного времени, им вполне достаточно чуть-чуть напоминания, размышления и внимания, чтобы вернуться к своему первоначальному состоянию. Забытые воспоминания всплывут у них в памяти, а содержащееся потенциально в душе реализуется, украсив их. И вот тогда, увидев в свете этапы совершенства и красоты, они в наикратчайшие сроки обнаружат большинство истин мистического знания. Они прекрасно истолкуют и сориентируются в своих познаниях и в сути вещей, станут совершенными, знающими, учёными. О чём бы ни шла речь, о любви ли, страсти ли к Богу, смятении или божественном привлечении, они будут искать в них сходство со своей сутью и истоками, уходя и отделяя себя от ненависти, зависти, злобы, оправданной мести, оков удовольствий и презренных материальных привязанностей. Тогда, достигнув этой степени и уровня, они спасутся и возрадуются, став обладателями именно того счастья и спасения, коих жаждут все люди.

Фасл. Истина божественного знания и способы его обретения

Божественное знание состоит из сияния и влияния света божественного внушения (*илхам*) на дух после его создания, как об этом говорит Всевышний Господь:

«Клянусь душой и Тем, кто её создал» [Коран, 91: 7]. Подобное сияние и влияние приходят тремя путями.

Во-первых, путём обретения знаний и максимальным их использованием.

Во-вторых, путём подвижничества, правильного и правдивого наблюдения за собой, на истинность чего указал благородный Пророк, да благословит его Аллах и да приветствует, сказав:

— Поступающий в соответствии с тем, что он знает, наследует от Аллаха знание, ему неизвестное.

А ещё он сказал:

— Кто проявит искренность к Аллаху в течение сорока дней, у того откроет Всевышний Аллах источники мудрости в сердце и в устах.

В-третьих, путём размышления, ибо как только душа познаёт подвижничество в знании и испытает муки обучения, она начнёт размышлять и раздумывать о своих познаниях с учётом всего, с ним связанного. Тогда для неё отворятся врата сокровенного, как у торговца, распоряжающегося своим имуществом и включающего его в дело согласно основам экономики, открываются двери прибыли и дохода. Если же он отклоняется от данных основ, то опускается в пучину убытков и разорения.

Думающий человек, следующий путём благоразумия, сам для себя превращается в путеводитель. В его сердце открывается окошко из скрытого мира, вслед за чем он становится совершенным, разумным, ведающим, впитывающим божественное внушение (*илхам*) и небесным, как об этом сказал посланник Аллаха:

— Часовое размышление — лучше шестидесятилетнего поклонения¹.

Условия и основы размышления мы изложим в другом послании, поскольку сей предмет очень важный, нуждающийся в разъяснении и раскрытии.

¹ Возможны разночтения: «семидесятилетнего» или «годишно-го» поклонения.

Засим мы завершаем с божьей помощью настоящее послание. Подобной лаконичности достаточно для тех, кому это под силу. Тот же, кто не попадал под божественный свет, не будет им обладать.

Господь — ходатай верующих, а мы — в поиске упования на Него. Хвала Мухаммаду, да благословит его Аллах и да приветствует!

Аллах наш прекрасен, благодетельствующий Защитник! Нет могущества и нет силы кроме как в Нём, Высочайшем и Величественнейшем! На Него я полагаюсь всегда. Хвала Аллаху, Господу миров!





Рекомендуемая литература

Алескерова Н. Э. Суфийское братство Гюлшанийя. СПб., 2002. 160 с.

Акимушкин О. Ф. Институт «хангах» и бином «муршид—мурид» в становлении организационных форм тасаввуфа // Ислам и проблемы межкультурных взаимоотношений. М., 1994. С. 11—20.

Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Пер. с фр.; Под ред. Ю. С. Степанова. М., 1995. 456 с. (Benveniste E. Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes. I. Économie, parenté, société. II. Pouvoir, droit, religion. Les Éditions de Minuit. P., 1970.)

Большаков О. Г. История Халифата. Ч. 1: Ислам в Аравии (570—633). М., 1989. 312 с.

Ибрагим Т., Ефремова Н. Мусульманская священная история от Адама до Иисуса. Рассказы Корана о посланниках Божиих / Под ред. А. В. Сагадеева. М., 1996.

Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. 315 с.

Ислам: Историографические очерки / Под ред. С. М. Прозорова. М., 1991. 230 с.

Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Под ред. С. М. Прозорова. Вып. 1. М., 1998. 159 с.

Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь / Под ред. С. М. Прозорова. Вып. 2. М., 1999. [В печати.]

Средневековая арабская философия: проблемы и решения: [Сб. ст.] / Под ред. Е. А. Фроловой. М., 1998. 527 с.

Тримингем, Спенсер Дж. Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ.; Под ред. и с предисл. О. Ф. Акимушкина. М., 1989. 328 с. (The Sufi Orders in Islam. Oxford, 1971.)

Хисматулин А. А. Суфийская ритуальная практика (на примере братства Накшбандийа). СПб., 1996. 208 с.

Хрестоматия по исламу / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М., 1994. 238 с.

аш-Шахрастани, Мухаммад ибн Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Ислам / Пер. с араб., введ. и коммент. С. М. Прозорова. М., 1984. 271 с.

Шиммель А.-М. Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. М., 1999. 416 с. (Mystical Dimensions of Islam. The University of North Carolina Press, 1975.)

Научно-популярное издание

СЕРИЯ



А. А. ХИСМАТУЛИН

СУФИЗМ

Набор — А. А. Хисматулин

Художественный редактор — В. А. Гореликов

Технические редакторы — Т. В. Чудинова, Т. Д. Раткевич

Редактор и корректор — Т. Г. Бугакова

Верстка — А. Н. Соколов

Подписано в печать 19.09.2008.

Формат издания $84 \times 108^{1/32}$. Печать офсетная.

Гарнитура «Петербург». Тираж 5000 экз. Усл. печ. л. 10,08.

Изд. № 235. Заказ № 11509.

Издательство «Петербургское Востоковедение»
191186, Россия, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18

Издательский Дом «Азбука-классика»
196105, Санкт-Петербург, а/я 192. www.azbooka.ru

Отпечатано по технологии StP
в ОАО «Печатный двор» им. А. М. Горького
197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.

«Суфизм» — книга петербургского востоковеда А. А. Хисматулина — одна из немногих попыток в отечественной и зарубежной ориенталистике осмыслить в целом столь многоплановое и значительное явление мусульманской культуры, как исламский мистицизм.

В связи с огромным ареалом распространения и многообразием форм бытования исламского мистицизма автором выбран своеобразный подход в обзоре этого феномена. Рассматриваются прежде всего духовные истоки суфизма, формы божественного избранничества, традиции обретения и наследования непосредственно пережитого духовного знания, их эволюция от мусульманской общины времен Пророка Мухаммада до организованных форм в виде суфийских братств, а также основные составляющие суфийского пути познания.

В заключительной части книги читатель впервые получит возможность ознакомиться с небольшим по объему, но важным по содержанию сочинением известного мусульманского мыслителя Абу Хамида Мухаммада ал-Газали ат-Туси (1058—1111) под названием «Божественное знание» («'Илм-и ладуни»).

ISBN 978-5-395-00235-8



9 785395 002358

www.azbooka.ru

Дизайн серии: И. Кучма